BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE DES MITTELALTERS

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

BEGRÜNDET VON CLEMENS BAEUMKER

IN VERBINDUNG MIT
FRANZ KARDINAL EHRLE S. J.,
MATTHIAS BAUMGARTNER, LUDWIG BAUR,
BERNHARD GEYER, JOSEPH GEYSER UND
FRANZ PELSTER S. J.
HERAUSGEGEBEN VON
MARTIN GRABMANN

BAND XXIX. 1. HALBBAND

DR. MICHAEL SCHMAUS: DER LIBER PROPUGNATORIUS DES THOMAS ANGLICUS UND DIE LEHRUNTERSCHIEDE ZWISCHEN THOMAS VON AQUIN UND DUNS SCOTUS

II. TEIL: DIE TRINITARISCHEN LEHRDIFFERENZEN

ERSTER BAND:
SYSTEMATISCHE DARSTELLUNG UND HISTORISCHE WÜRDIGUNG

MÜNSTER i. W. 1930
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

DER LIBER PROPUGNATORIUS DES THOMAS ANGLICUS UND DIE LEHRUNTERSCHIEDE ZWISCHEN THOMAS VON AQUIN UND DUNS SCOTUS

II. TEIL:

DIE TRINITARISCHEN LEHRDIFFERENZEN

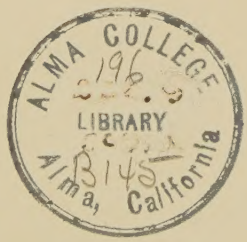
ERSTER BAND:

SYSTEMATISCHE DARSTELLUNG UND HISTORISCHE WÜRDIGUNG

VON

DR. MICHAEL SCHMAUS

PROFESSOR AN DER DEUTSCHEN UNIVERSITÄT IN PRAG



MÜNSTER i. W. 1930

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

4651

BUCHDRUCKEREI
FREISINGER TAGBLATT
FREISING, MARIENPLATZ 2

HERRN PRÄLATEN GEHEIMRAT

MARTIN GRABMANN

IN DANKBARKEIT UND VEREHRUNG

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit wurde von der Hochwürdigen Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in München im Sommersemester 1928 als Habilitationsschrift genehmigt. Es sei auch an dieser Stelle hiefür der ehrerbietigste Dank ausgesprochen. Insbesondere fühle ich mich zu Dank verpflichtet meinem hochverehrten Lehrer, dem Herrn Prälaten Geheimrat Martin Grabmann, dessen Namen das Widmungsblatt trägt. Er gab mir nicht nur die Anregung zu diesem Werke, sondern begleitete und förderte es auch mit stetem Wohlwollen und sachkundigem Rat. Ihm sei auch herzlich gedankt für die Aufnahme der Arbeit in die „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters". Er unterzog sich außerdem der mühevollen Arbeit des Korrekturlesens.

Ich beabsichtigte ursprünglich eine Bearbeitung des ganzen Liber propugnatorius des Thomas Anglicus zu publizieren. Da sich indes herausstellte, daß dieses Werk zu umfangreich geworden wäre, entschloß ich mich zunächst den die Trinitätslehre behandelnden Teil zu edieren. Ich hoffe den die theologische Einleitungslehre und die Gotteslehre behandelnden Teil in Kürze folgen lassen zu können.

Trotz der vielen handschriftlichen Nachforschungen ist es mir nicht gelungen, die Verfasserfrage in einer jeden Zweifel beseitigenden Weise zu lösen. Man wird versuchen müssen, in der dem Liber propugnatorius zeitlich nahestehenden gedruckten und ungedruckten Literatur eine Bezugnahme auf ihn zu finden und zwar mit Nennung des Namens. Bisher fand ich eine solche nicht. Ich hoffe indes bis zur Publikation des I. Teiles meiner Arbeit mehr über den Verfasser sagen zu können.

Es könnte gewagt erscheinen, jetzt schon, wo die Untersuchungen über die Text- und Literargeschichte der Skotuswerke noch ganz im Flusse sind, eine Monographie über die Lehranschauungen des Skotus in einer grundlegenden theologischen Frage zu veröffentlichen. Ich glaube indes, daß die Diskussion über das Lebenswerk des Skotus soweit vorangeschritten ist, daß man sehen kann, wo sicher geistiges Gut des Skotus zu suchen und zu finden ist, wo sicher keines zu finden ist und wo möglicherweise Ideen des Skotus niedergelegt sind. Die rechte Methode fordert, daß man bei der Darlegung der Anschauungen des Skotus über irgendein Problem nicht aus seinen Werken wahllos Zitate zusammenstellt, sondern seine An-

schauungen gesondert nach den verschiedenen Werken darstellt. Wenn man noch dazu bei bedenklichen Texten zu guten Handschriften seine Zuflucht nimmt, so besteht keine Gefahr, Skotus eine Lehre aufzubürden, die nicht sein geistiges Eigentum ist, oder ihm einen geistigen Besitz zu nehmen, dessen unbestrittener Eigentümer er ist.

Vielleicht hat mancher Leser meines Buches den Eindruck, daß ich in den beigegebenen Texten, sei es in den Anmerkungen, sei es im Anhang, zu freigebig war. Ich war mit Absicht oft freigebiger, als es zur Beleuchtung und Begründung der Darstellung gefordert gewesen wäre. Dabei ließ ich mich von folgender Erwägung leiten. Es wird noch geraume Zeit vergehen, bis uns die wertvollsten Autoren des 13. und 14. Jahrhunderts in guten Ausgaben zugänglich sind. Daher wird es bis auf weiteres wünschenswert sein, aus größeren Textproben ihren Ideengehalt und ihre schriftstellerische Persönlichkeit kennen zu lernen. Bei vielen Autoren wird es sich nicht lohnen, sie durch vollständige Ausgaben aus dem Staub der Bibliotheken wieder aufzuwecken. Aber für den Historiker und vorab für den Dogmenhistoriker ist es von Interesse, auch diesen Kleineren im Reiche des Geistes zu lauschen. Ich führte, um das Buch nicht noch umfänglicher werden zu lassen, von den vielen von mir gesammelten Texten nur einen geringen Bruchteil an. Die Absicht, die zahlreichen auf beachtenswerter geistiger Höhe stehenden Theologen des behandelten Zeitraumes nicht nur im Rahmen ihrer Zeit, sondern auch in ihrer individuellen persönlichen Eigenart zu zeigen, bestimmte mich, die besprochenen Autoren ausführlicher zu Worte kommen zu lassen, als es das Verständnis der problemgeschichtlichen Entwicklung allein gefordert hätte.

Wenn ich umfangreiches handschriftliches Material verwenden konnte, so verdanke ich das der steten Hilfsbereitschaft vieler Bibliotheken. Ich fühle mich zu Dank verpflichtet der Biblioteca Communale in Assisi, der Stadtbibliothek in Avignon, der staatlichen Bibliothek in Bamberg, der Universitätsbibliothek in Basel, deren Direktor, Herr Universitätsprofessor Binz, mir außerordentliche Vergünstigungen gewährte, der Biblioteca Universitaria und der Biblioteca Communale in Bologna, der Stadtbücherei in Erfurt, der Universitätsbibliothek in Erlangen, der Biblioteca Nazionale Centrale und der Biblioteca Mediceo-Laurenziana in Florenz, den Bibliotheken der Philosophisch-Theologischen Hochschule und des Erzbischöflichen Klerikalseminars in Freising, der Stiftsbibliothek in Klosterneuburg, der Stadt- und Universitätsbibliothek in Köln, der Universitätsbibliothek in Leipzig, der Stiftsbibliothek in Lilienfeld, der Stadtbibliothek in Le Mans, der Staatsbibliothek, der Universitätsbibliothek, den Bibliotheken des Franziskanerkollegs St. Anna,

der Benediktinerabtei St. Bonifaz, der Redaktion der „Stimmen der Zeit“ in München, der Universitätsbibliothek in Münster, den Bibliotheken des Merton College und des New College in Oxford, der Biblioteca Antoniana in Padua, der Bibliothèque Nationale und der Bibliothèque Mazarine in Paris, der Universitätsbibliothek in Prag, der Biblioteca Vaticana in Rom, deren Präfekt, Monsignore Giovanni Mercati, mir große Arbeitserleichterungen gewährte, der Biblioteca Nazionale, Angelica und des Deutschen Campo Santo in Rom, der Biblioteca Communale in Todi, der Bibliothèque de la Ville in Troyes, der Biblioteca Marciana in Venedig, der Nationalbibliothek in Wien. Durch Vermittlung der Bayer. Staatsbibliothek war es mir möglich, je eine Handschrift von Troyes und aus der Nationalbibliothek von Paris auch in München zu studieren. Hiefür sei noch besonders gedankt.

Daß ich ausländische Bibliotheken besuchen konnte, wurde mir ermöglicht durch einen Urlaub im Wintersemester 1926/27, der mir von Sr. Eminenz dem hochwürdigsten Herrn Kardinal Dr. Michael von Faulhaber gewährt wurde. Ich möchte hiefür auch an dieser Stelle meinen ehrerbietigsten Dank aussprechen. Ehrfurchtsvollsten Dank schulde ich auch Sr. Bischöflichen Gnaden dem hochwürdigsten Herrn Weihbischof Dr. phil. et theol. Johannes Bapt. Schauer.

Ebenso möchte ich für mannigfache Hinweise und Anregungen meinen ehrerbietigsten Dank aussprechen Sr. Eminenz dem hochwürdigsten Herrn Kardinal Franz Ehrle in Rom.

Weiterhin fühle ich mich in hohem Maße verpflichtet Monsignore Pelzer, der mir bei meinem Aufenthalt in Rom von seinen reichen Kenntnissen stets selbstlos mitteilte, Herrn Prof. Pelster S. J.-Rom, Herrn Prof. Barth. Xiberta-Rom, Herrn Pater Balič O. F. M. Herr Prof. B. Jansen S. J.-München gestattete mir, daß ich einige Blätter meiner Photographien der Olivi-Hss mit seinen größeren und daher leichter lesbaren Photographien verglich. Hiefür sei auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

Der „Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft“ schulde ich Dank für die Gewährung eines namhaften Druckkostenzuschusses. Aber trotzdem wäre es nicht möglich gewesen, das umfangreiche Werk bei den derzeitigen schwierigen Druckverhältnissen erscheinen zu lassen, wenn sich nicht zu dem Entgegenkommen des Verlags die Opferwilligkeit der Druckerei des „Freisinger Tagblatt“ (Kommerzienrat Müller) gesellt hätte. Der Initiative und Leistungsfähigkeit dieser jungen wissenschaftlichen Druckerei ist es zu danken, wenn die Arbeit verhältnismäßig rasch herausgebracht werden konnte.

Bei der Lesung der Korrekturen und Anfertigung der Register waren mir noch behilflich mein lieber Schüler, Herr stud.

theol. Johann Neubauer-Freising, mein lb. Bruder Georg und meine lb. Schwester Babett.

Die Tatsache, daß die Lesung der Korrekturen zeitlich zum Teil zusammenfiel mit meiner Uebersiedlung von Freising nach Prag, mag manche stehengebliebenen Fehler erklären. Es war auch nicht immer möglich, die während der Drucklegung erschienene Literatur zu berücksichtigen. Ich werde, so weit es möglich und wünschenswert erscheint, diese Mängel in dem Verzeichnis der Addenda und Corrigenda vermerken. Schon hier möchte ich bemerken, daß ich infolge einer brieflichen Notiz in der Universitätsbibliothek Basel annahm, daß der Cod. B. IV. 13 dieser Bibliothek den Sentenzenkommentar des Wilhelm von Macklesfield enthält. Als die ersten Bogen des vorliegenden Werkes schon reingedruckt waren, sah ich, daß es sich um den Sentenzenkommentar des Herveus Natalis handelt. Dieser Sachverhalt ist S. 27, S. 55f., S. 63 und S. 66 zu beachten.

Prag, November 1929.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichnis.

Erster Band.

Vorwort VII
Quellen- und Literaturverzeichnis XV
§ 1. Literarhistorische und methodische Vorbemerkungen . . 1

I. Abschnitt.

Die Trinität im Allgemeinen.

1. Kapitel.

§ 2. Die Erkennbarkeit der Trinität 13

2. Kapitel. Die Trinität in fieri.

§ 3. Die immanenten Prozessionen. Die Zeugung und ihr Verhältnis zum Wesen 46
§ 4. Die göttliche Zeugung und die vitalen Akte in Gott . . 107
§ 5. Weitere Bestimmungen über die Zeugung . . . 154
§ 6. Die Produktion des hl. Geistes. Das principium quo der Hauchung 159
§ 7. Unterschied von Zeugung und Hauchung . . . 172
§ 8. Historische Einordnung der Lehre vom principium quo der Hauchung und vom Unterschied der beiden Produktionen . 182
§ 9. Der Hervorgang des hl. Geistes von Vater und Sohn . 251
§ 10. Historische Einordnung der Lehre vom Ausgang des hl. Geistes von Vater und Sohn 278
§ 11. Die Zahl der Produktionen und Personen in Gott . . 376

3. Kapitel. Die Trinität in esse.

§ 12. Erklärung und Anwendung des Begriffs Person . . 379
§ 13. Die Konstitution der göttlichen Personen . . . 385
1. Dominikanerorden 391
2. Die Franziskanerschule vor Skotus 442
3. Die Augustinerschule 472
4. Die Carmelitertheologen 477
5. Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines . . 479
6. Die Lehre des Skotus und die Kritik des Thomas Anglicus 482
7. Die mit und nach Skotus lehrenden Franziskaner . . 516
8. Würdigung der Lehre des Skotus 551
§ 14. Die Inexistenz der Personen 569
§ 15. Die Gleichheit der Personen 570
§ 16. Die Sendungen 572

II. Abschnitt.

Die Personen im einzelnen.

§ 17. Der Vater 574
§ 18. Die zweite Person 606
1. Die Franziskanertheologen vor Skotus . . . 607
2. Die Dominikanerschule 616
3. Die Augustinerschule 631
4. Die Weltkleriker 633
5. Skotus und Thomas Anglicus 634
6. Franziskanertheologen nach Skotus 641
§ 19. Die dritte Person 644
§ 20. Rückblick 650

Zweiter Band.

Anhang. Texte.

I. Thomas von Sutton 3*
Quodl. I q. 2: Supposito, quod relatio filiationis immediate fundatur in essentia divina nullo praesupposito secundum ordinem intelligendi, quaeritur, utrum origo secundum veram et perfectam rationem originis possit salvari in divinis secundum modum intelligendi nobis possibilem . . 6*
Quodl. I q. 4: Utrum essentia divina sit ratio formalis seu principium formale emanationis personae a persona ut Filii a Patre sub ratione absoluta 14*
Quodl. I q. 5: Utrum in divinis essentiae et relationi competat veritas distincta, sicut distinguimus duplicem unitatem, scilicet essentialem et personalem . . . 19*
Quodl. I q. 17: Utrum verbum mentis sit ipse actus intelligendi vel aliquid per actum intelligendi formatum . . 23*
Quodl. II q. 1: Utrum intelligere sit prima operatio essentialis in divinis 29*
Quodl. II q. 7: Utrum relatio in divinis manens ut relatio comparetur ad proprium suppositum secundum rem vel secundum solam rationem 36*
Quodl. II q. 8: Utrum potentia generandi activa sit in Filio 42*
Quodl. II q. 9: Utrum Deo possit convenire aliqua ratio praedicamentalis alia a substantia et relatione . . 50*
Quodl. IV q. 1: Utrum proprietas constitutiva Patris, ut intelligitur constituere ante actum generandi, constituat Patrem per rationem absolutam vel per rationem respectivam 58*
Quodl. IV q. 2: Utrum processiones divinarum personarum, scilicet generatio et spiratio seu nativitas et processio distinguantur penes terminos vel penes principia . . 63*
Quodl. IV q. 3: Utrum dicendo Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, ablativus casus construatur cum verbo in habitudine effectus formalis 70*
Quodl. IV q. 4: Utrum essentia divina, prout est omnino indistincta, sit principium omnium actionum divinarum . 82*
Quaestio disp. 9: Utrum Spiritus Sanctus distingueretur a Filio, si non procederet ab eo 85*

II. Richard Fishacre 107*
Sententiarum lib. I distinctio 28 . . . . . 108*
III. Nikolaus Trivet 117*
Quodl. III q. 1: Utrum relationes constituant personas divinas 117*
Quodl. IV q. 1: Utrum principium activum spirationis activae in Patre et Filio sit natura vel voluntas . . . 121*
Quodl. V q. 1: Utrum scilicet ista duo sint compossibilia, quod proprietates differant ab essentia sola ratione et quod realiter distinguant personas 125*
IV. Johannes von Neapel 128*
Quaestio disp. 13: Utrum Spiritus Sanctus distingueretur a Filio, si non procederet ab eo 128*
V. Petrus Johannes Olivi 143*
Quaestio de trinitate: An in divinis sit personalis productio et pluralitas 143*
VI. Wilhelm von Ware 229*
In primum librum Sententiarum dist. 26 q. 2: Utrum in Deo sit ponenda aliqua relatio realis 234*
Dist. 26 q. 3: Utrum relationes in divinis constituant personas 237*
Dist. 27 q. 1: Utrum Pater generet, quia Pater, aut quia generat, ideo Pater 247*
Dist. 27 q. 3: Utrum verbum, secundum quod est pars imaginis et perfecte repraesentat Verbum increatum, sit terminus intellectionis vel principium eius . . . 253*
Dist. 28 q. 1: Utrum innascibilitas sit proprietas constitutiva Patris 271*
Dist. 28 q. 2: Utrum generare sit proprietas constitutiva Patris sive primae personae 275*
Dist. 28 q. 3: Utrum generari sit proprietas constitutiva Filii 282*
VII. Johannes von Reading 286*
Utrum proprietas constituens primam personam in divinis sit formaliter absoluta vel relativa vel relatio . . 286*

Verzeichnis der angeführten Hss 308*
Personenregister 311*
Sachregister 319*
Addenda et corrigenda 330*
Additamenta I—III.

Quellen- und Literatur-Verzeichnis.

1. Benützte Handschriften.

(Sind beim gleichen Werke eines und desselben Autors mehrere Hss genannt, so wird nach der zuerst genannten zitiert, wenn nicht ausdrücklich etwas anderes bemerkt ist.)

Adenulf von Anagni, Quodlibetum, Cod. lat. 14899 der Bibl. Nationale in Paris.

Adam Wodham, In primum librum sententiarum, Cod. Vat. lat. 955.

Alexander von Alessandria, In primum librum sententiarum, Cod. Borghes. 311; Cod. Z.L.CV der Bibl. Marciana in Venedig; Cod. lat. 18599 der Bibliothèque Nationale in Paris; Cod. Fesul. 133 der Bibl. Laurenziana in Florenz; Cod. E. 4. 21 der Conv. soppr. der Bibl. Nazionale in Florenz.

—, Quaestiones quodlibetales, Cod. Vat. lat. 932.

Alverius, Quodlibetum, Cod. Scaff. XIII 295 der Bibl. Antoniana in Padua.

Anonymus, In primum librum sententiarum, Cod. Vat. lat. 1098.

—, In primum librum sententiarum, Cod. Vat. lat. 1112.

—, In primum librum sententiarum, Cod. Vat. lat. 1113.

—, In primum librum sententiarum, Cod. Vat. lat. 1114.

—, In primum librum sententiarum, Cod. Vat. lat. 4287.

—, Summa theologica, Vat. lat. 4305.

—, Quaestiones quodlibetales, Cod. Vat. lat. 782.

—, Quaestiones quodlibetales, Cod. Vat. lat. 982.

—, Quaestiones quodlibetales, Cod. Vat. lat. 1012.

—, Quaestiones quodlibetales, Cod. D. 6. 359 der Conv. soppr. der Bibl. Nazionale in Florenz.

—, Quaestiones quodlibetales, Cod. Plut. XVII sin. 7 der Bibl. Laurenziana in Florenz.

Antonius Bitontinus, In primum librum sententiarum, Cod. Vat. lat. 1088.

Bartholomaeus von Bologna, Quaestiones quodlibetales, Cod. Plut. XVII sin. 7 und 8 der Bibl. Laurenziana in Florenz.

Bartholomaeus Lapaccius (Rimbertini), De Spiritus Sancti distinctione a Filio, Cod. Z.L. CXXXVII der Bibl. Marciana in Venedig.

Bernardi Claromonensis impugnationes contra fratrem Aegidium contradicentem Thomae super primum sententiarum, Cod. Vat. lat. 772.

Bernardus Lombardi, In primum librum sententiarum, Cod. 542 der Universitätsbibliothek in Leipzig.

Bernhard von Trilia, Quaestiones quodlibetales, Cod. Borghes. 156.

Bombolognus von Bologna, In primum librum sententiarum, Cod. 1506 der Bibl. Universitaria in Bologna.

Crathorn, Quaestiones in primum librum sententiarum, Cod. B.V. 30 der Universitätsbibliothek in Basel; Cod. 175 der Universitätsbibliothek in Münster; Cod. 4° 395a der Stadtbücherei in Erfurt.

Duns Scotus, Oxoniense, liber primus, Codd. Vat. lat. 871, 874—78, 882—84; Cod. Ross. 473; Cod. Urb. lat. 116; Cod. Chig. B. VIII. 137; Cod. E. 5. 994 der Conv. soppr. der Bibl. Naz. in Florenz; Codd. lat. 3114 und 15854 der Bibl. Nationale in Paris; Clm. 18332.
—, In librum sententiarum secundum doctrinam doctoris subtilis, Cod. Pal. 993; Cod. lat. 1449 der Nationalbibl. in Wien.
—, Reportatio Parisiensis, Codd. Borghes. 50; 325; Codd. lat. 1423 und 1453 der Nationalbibl. in Wien.
—, Tabula super primum Magistri Joannis Scoti (zum Oxoniense; von Wilhelm de Missali), Cod. Vat. lat. 890.
—, Declaratio aliquorum passuum difficilium in primo Scoti existentium, Cod. Vat. lat. 878.
Durandellus, Evidentiae contra Durandum, B. IV. 6 der Universitätsbibliothek in Basel.
Eustachius, Quodlibetum, Cod. lat. 14999 der Bibl. Nationale in Paris.
Factinus de Asta, In primum librum sententiarum, Cod. 2° 115 der Stadtbücherei in Erfurt.
Franziskus de Marchia, In primum librum sententiarum, Cod. Vat. lat. 1096; Cod. lat. 3071 und 3072 der Bibl. Nationale in Paris: Cod. II. II. 182 der Bibl. Nazionale in Florenz.
Franziskus de Mayronis, In primum librum sententiarum, Cod. Vat. lat. 896.
—, Tractatus de summa Trinitate, Clm. 8434.
—, Diskussion zwischen Franz M. und Petrus Roger über trinitarische Fragen, Cod. Borghes. 39.
Franziskus de Perusio, In primum librum sententiarum, Clm. 8718.
Gerhard von Abbeville, Quodlibeta, Cod. Vat. lat. 1015.
Gerhard von Bologna, Summa theologica, Cod. Borghes. 27.
Gottfried von Fontaines, Quodlibeta, Cod. Vat. lat. 1032.
Guido Terreni, Quodlibeta, Cod. Borghes. 39.
—, Quaestiones ordinariae, Cod. II. II. 281 der Bibl. Nazionale in Florenz; Cod. J. I. 2 der Conv. soppr. der gleichen Bibl.
Guilelmus Petri de Godino (= Thomasinus), In primum librum sententiarum, Cod. B. III. 6 der Universitätsbibl. in Basel.
Guilelmus de Dinnoquercu, In primum librum sententiarum, Cod. Vat. lat. 1090.
Heinrich von Hassia (= Hasso), In primum librum sententiarum, Cod. 2° 118 der Stadtbücherei in Erfurt.
Heinrich von Harclay, Quaestiones, Cod. Borghes. 171.
Heinrich von Lübeck, Quodlibeta, Cod. lat. 1382 der Nationalbibl. in Wien.
Heinrich von Werl, In primum librum sententiarum, Cod. Vat. lat. 1109.
Herbert von Auxerre, Summa Magistri Wilhelmi Autissidoriensis abbreviata, Cod. Vat. lat. 2674.
Herveus Natalis, Tractatus de Spiritu Sancto, Cod. Z.L. CXXXIX der Bibl. Marciana in Venedig.
—, Quaestiones disputatae, Cod. 717 der Kommunalbibl. in Troyes.
—, De personis divinis, Cod. Vat. lat. 862.
—, De articulis pertinentibus ad primum librum sententiarum Durandi, Clm. 14383.
—, Streitschrift gegen das erste, zweite und vierte Buch des Jakob von Metz, Cod. 231 der Stadtbibl. von Le Mans.
Hubert von Köln, In primum librum sententiarum, Cod. Vat. lat. 1112.
Hugo von St. Cher, In primum librum sententiarum, Cod. 573 der Universitätsbibl. zu Leipzig; Cod. Vat. lat. 1098; Cod. B. II 20 der Universitätsbibl. in Basel.
Hugo de Novo Castro, In primum librum sententiarum, Cod. lat. 15864 der Bibl. Nationale in Paris.

Hugolin von Malabranca, In primum librum sententiarum, Cod. Vat. lat. 1094.
—, Tractatus de Trinitate, Cod. Vat. lat. 1108.
Humbertus Anglicus, In primum librum sententiarum, Cod. 2° 368 der Stadtbücherei in Erfurt.
Humbertus Cisterciensis, In primum librum sententiarum, Clm. 3258.
Humbertus de Garda, In primum librum sententiarum, Cod. Vat lat. 1091.
Jacobus Aesculanus, Quodlibeta, Cod. Scaff. XX 426 der Bibl. Antoniana in Padua; Cod. Vat. lat. 1012; Cod. Plut. XXXI dext 8 der Bibl. Laurenziana in Florenz.
Jacobus von Lausanne, In primum librum sententiarum, Cod. 1542 der Nationalbibl. in Wien.
Jacobus von Metz, In primum librum sententiarum, Clm. 3749 und Clm. 14383.
Jacobus von Thérines, Quodlibeta, Cod. lat. 14565 der Bibl. Nationale in Paris.
Jacobus Trisanctis, In primum librum sententiarum, Cod. F. 3. 606 der Conv. soppr. der Bibl. Nazionale in Florenz.
Jacobus von Viterbo, Quodlibeta, Cod. lat. 15362 der Bibl. Nationale in Paris; Cod. Vat. lat. 982.
Johannes von Basel, In primum librum sententiarum, Clm. 26711.
Johannes Bremer, In primum librum sententiarum, Clm. 9027.
Johannes Bochincana, In primum librum sententiarum, Cod. Vat. lat. 1089.
Johannes Clencock, In primum librum sententiarum, Cod. 2° 117 der Stadtbücherei in Erfurt.
Johannes von Lichtenberg, Quaestiones (Determinationes), Cod. Vat. lat. 859.
Johannes von Neapel, Quodlibeta, Cod. 542 der Universitätsbibl. in Leipzig; Cod. Vat. lat. 772; Cod. J. X. 10 der Bibl. Nazionale in Florenz.
Johannes von Paris, In primum librum sententiarum, Cod. B. III 13 der Universitätsbibl. in Basel.
—, Quodlibetum, Cod. lat. 14572 der Bibl. Nationale in Paris.
Johannes Pecham, In primum librum sententiarum, Cod. G. 4. 854 der Conv. soppr. der Bibl. Nazionale in Florenz.
Johannes von Reading, In primum librum sententiarum, Cod. D. 4 95 der Bibl. Nazionale in Florenz.
Johannes von Pouilly, Quodlibeta, Cod. Vat. lat. 1017; Cod. II. I. 117 der Bibl. Nazionale in Florenz.
Johannes von Ripa, In primum librum sententiarum, Cod. Vat. lat. 1082 und 1083.
Johannes von Rodington, In primum librum sententiarum, Cod. Vat. lat. 5306.
Johannes Teutonicus (von Sterngassen), In primum librum sententiarum, Cod. 102 der Stiftsbibl. in Lilienfeld; Cod. Vat. lat. 1092.
Johannes von Treviso, Summa theologica, Cod. Vat. lat. 1187.
Landulphus Caraccioli, In primum librum sententiarum, Cod. 118 (138) der Universitätsbibliothek in Erlangen; Cod. Scaff. IX 166 der Bibl. Antoniana in Padua; Cod. B. 5. 640 der Bibl. Nazionale in Florenz.
Matthias Doering, In primum librum sententiarum, Clm. 8997.
Matthaeus von Aquasparta, In primum librum sententiarum, Cod. 122 der Bibl. Communale in Todi.
—, Quaestiones disputatae, Cod. 134 der Bibl. Communale in Assisi.
Nicolaus von Dinkelsbühl, In primum librum sententiarum, Clm. 8358.

Nicolaus Lackmann, In primum librum sententiarum, Cod. 2° 98 der Stadtbücherei in Erfurt.
Nicolaus von Lyra, In primum librum sententiarum, Cod. 1114 der Bibl. Universitaria in Bologna.
Nicolaus von Ockham, In primum librum sententiarum, Cod. Ottob. 623; Cod. G. 5. 858 der Conv. soppr. der Bibl. Nazionale in Florenz.
Nicolaus Trivet, Quodlibeta, Cod. B. IV. 4 der Universitätsbibliothek in Basel.
Odo Rigaldi, In primum librum sententiarum, Cod. lat. 14910 der Bibl. Nationale in Paris.
Petrus de Anglia, Quodlibeta, Cod. Vat. lat. 932.
Petrus Aureoli, In primum librum sententiarum, Cod. Vat. lat. Borghes. 123.
Petrus von Candia, In primum librum sententiarum, Cod. 2° 94 der Stadtbücherei in Erfurt.
Petrus von Capua, Summa theologica, Clm. 14508.
Petrus Johannes Olivi, Quaestiones theologicae, Cod. Borghes. 322 und 358.
Petrus de Palude, In primum librum sententiarum, Cod. B. II. 21 der Universitätsbibliothek in Basel.
Petrus Thomas, In primum librum sententiarum, Cod. Vat. lat. 1106.
Petrus de Trabibus, In primum librum sententiarum, Cod. 154 der Bibl. Communale in Assisi.
Praepositinus, Summa theologica, Clm. 6985; Cod. lat. 1409 und 1501 der Nationalbibl. in Wien; Cod. Vat. lat. 1174.
Radulfus Ardens, Speculum universale, Cod. 709 der Bibl. Mazarine in Paris.
Remigius Florentinus, Quaestiones, Cod. G. 3. 465 der Conv. soppr. der Bibl. Nazionale in Florenz.
—, Tractatus De modis, Quodlibeta, Cod. C. 4. 940 der Bibl. Nazionale in Florenz.
Richardus Fishacre, In primum librum sententiarum, Cod. l. 1514 der Nationalbibl. in Wien; Cod. Ottob. 294; Cod. 112 des New College in Oxford; Cod. lat. 15754 und Cod. lat. 16389 der Bibl. Nationale in Paris.
Richard von Mediavilla, Quodlibeta, Cod. XVII sin. 6 der Bibl. Laurenziana in Florenz.
Robertus Anglicus, Dialogus de formalitatibus inter ochamistam et dunsistam, Cod. Z.L. 495 der Bibl. Marciana in Venedig.
Robertus de Colletorto, Denfensorium S. Thomae contra Henricum de Gandavo, Cod. Vat. lat. 987.
Robert Cowton, In primum librum sententiarum, Cod. 1401 der Universitätsbibl. in Leipzig.
Robert Kilwardby (?), Glossae super sententias Petri Lombardi, Cod. 290 der Stadtbibliothek in Avignon.
Robert von Melun, Summa theologica, Cod. lat. 14522 der Bibl. Nationale in Paris.
Roger Marston, Quodlibeta, Cod. 123 der Conv. soppr. der Bibl. Laurenziana in Florenz; Cod. 158 der Bibl. Communale in Assisi.
Roland von Cremona, Summa theologica, Cod. 795 der Bibl. Mazarine in Paris.
Romanus de Roma, In primum librum sententiarum, Cod. Pal. 331.
Siegbert von Beck, Quodlibeta, Cod. Borghes. 39.
Simon von Tournai, Summa theologica, Cod. lat. 14886 der Bibl. Nationale in Paris.
Stephan von Langton, Summa, Cod. 136 (= Q. VI 50) der Staatsbibl. in Bamberg.
—, Quaestiones theologicae, Cod. Vat. lat. 4297.

Thomas Claxton, In primum librum sententiarum, Cod. B. 6. 340 der Conv. soppr. der Bibl. Nazionale in Florenz.
Thomas Hibernicus, In primum librum sententiarum, Cod. lat. 15853 der Bibl. Nationale in Paris.
Thomas von Sutton, Quodlibeta, Cod. lat. 1126; Cod. B. IV. 4 der Universitätsbibliothek in Basel; Cod. 138 des Merton College in Oxford.
—, Quaestiones disputatae, Die gleichen Codices; dazu Cod. 2° 369 der Stadtbücherei in Erfurt (und Cod. 717 der Stadtbibliothek in Troyes).
—, Widerlegung des Robert Cowton, Cod. Ross. 431.
—, Liber propugnatorius, Cod. Urb. 120, Cod. Vat. lat. 872; Cod. C. 3. 46 der Conv. soppr. der Bibl. Nazionale in Florenz.
Thomas von Wilton, Quodlibetum, Cod. Borghes. 36.
Walter Chatton, In primum librum sententiarum, Cod. C. 5. 357 der Bibl. Nazionale in Florenz; Cod. lat. 15886 und Cod. lat. 15887 der Bibl. Nationale in Paris.
Walter Disse, In primum librum sententiarum, Cod. 77 Q. III 36 der Staatsbibliothek in Bamberg.
Wilhelm Alnwick (?), In primum librum sententiarum, Cod. Scaff. XIII 291 der Bibl. Antoniana in Padua.
—, Quodlibeta, Cod. Vat. lat. 1012.
—, Determinationes, Cod. Pal. 1805.
Wilhelm de la Mare, In primum librum sententiarum, Cod. A. 2. 727 der Bibl. Nazionale in Florenz.
—, Quodlibeta, Cod. Plut. XVII sin. 7 der Bibl. Laurenziana in Florenz.
Wilhelm von Ware, In primum librum sententiarum, Cod. lat. 1438 und Cod. lat. 1424 der Nationalbibliothek in Wien; Cod. Plut. XXXIII dext. 1 der Bibl. Laurenziana in Florenz; Cod. 103 des Merton College in Oxford; Cod. 527 der Universitätsbibl. in Leipzig; Cod. 92 der Universitätsbibl. in Münster; Cod. Vat. lat. 1115.

2. Druckwerke.

(Nur die wichtigsten und öfter zitierten Werke sind in dieses Verzeichnis aufgenommen. Im ersten Teil des Werkes wird naturgemäß die moderne Literatur stärker verwendet werden.)

Adam Wodham, Commentarii in quattuor libros Sententiarum, Paris 1512.
Aegidius von Rom, Commentarii in primum librum Sententiarum, Venedig 1571.
—, Quodlibeta, Venedig 1504.
Aguirre, Joseph Saenz de, Sancti Anselmi theologia commentariis et disputationibus tum dogmaticis tum scholasticis illustrata, Rom 1689.
Albertus Magnus, Opera omnia (ed. Borgnet), Paris 1890—99.
Alexander de Hales, Summa theologica. Tomus I, Quaracchi 1924.
Alphonsus Toletanus, Lectura in primum librum Sententiarum, Venedig 1490.
Amicus, Franziskus, Cursus theologici tomus primus, Duaci 1640.
Antonin von Florenz, Summa theologica, Nürnberg 1477.
Antonius Andreas, In quattuor Sententiarum libros opus, Venedig 1628.
Aristoteles, Opera, ed. Academia Reg. Borussica, Berlin 1831—1870.
Arnu, Nicolaus, Doctor angelicus D. Thomas Aquinas in Summa theologiae sui ipsius interpres sive Commentarii in Summam theologiae divi Thomae Aquinatis. Tomus secundus, Patavii 1691.
Arriaga, Rodericus de, Disputationes theologicae in primam partem D. Thomae. Tomus primus, Antverpiae 1643.
Arrubal, Petrus, Commentariorum ac disputationum in primam partem D. Thomae tomi duo, Köln 1630.

Augustinus II exempti monasterii Einsidlensis Abbas (de Reding), Theologiae scholasticae in primam partem D. Thomae tomus I, Einsiedeln 1687.
Aureoli, Petrus, Commentariorum in primum Sententiarum pars prima, Rom 1596.
Avendano, Didacus de, Problemata theologica. Tomus II, Antverpiae 1668.
Averroes, Aristoteles, Opera omnia cum commentariis Averrois Cordubensis, Venedig 1562.
Avicennae, peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta, Venedig 1508.
Bach, Joseph, Dogmengeschichte vom christologischen Standpunkt, 1873 bis 1875.
Baconthorp, Johannes, Commentarii seu Quaestiones super quattuor libros Sententiarum, Venedig 1527.
[Balič,] Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des sentences, Louvaine 1927.
Bannez, Dominicus, Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris s. Thomae. Tomus primus, Duaci 1614.
Bartmann, Bernhard, Lehrbuch der Dogmatik I[7], Freiburg 1928.
Bassolis, Johannes de, In quattuor libros Sententiarum, Paris 1516/7.
Baur, Ferdinand Christian, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1841/2.
Becanus, Martinus, Theologiae scholasticae pars prima, Moguntiae 1615.
Beck, Anton, Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte III 2—3), Mainz 1903.
Bene, Thomas del, Summa theologica, Lugduni 1655.
Berti, Johannes Laurentius, Theologia historico-dogmatico-scholastica seu libri de theologicis disciplinis. Tomus I, Monachii et Pedeponti, vulgo Stadt am Hoff 1750.
Berulle, Marcus de, Cursus theologicus ad mentem doctoris subtilis, Gratianopoli 1668.
Biel, Gabriel, Epitome et collectorium ex Occamo super quattuor libros Sententiarum, Basel 1512.
Billot, Ludwig, De Deo uno et trino, Rom 1897.
Billuart, Carolus Renatus, Cursus theologiae iuxta mentem divi Thomae. Tomus secundus, Paris 1904.
Bilz, Joseph, Die Trinitätslehre des Johannes von Damaskus, Paderborn 1909.
Bonae Spei, Franciscus, Commentarii tres in universam theologiam scholasticam, Antverpiae 1662.
Bonaventura, Opera omnia, Quaracchi 1882—1902.
Borull, Matthias, De trinitate, Lugduni 1662.
Boyvin, Joannes, Theologia Scoti, Venedig 1698.
Brulefer, Stephan, Formalitates in doctrinam Scoti, Paris 1490.
Cacheranus, Josephus, Theologia assertiva complectens tractatus scholasticos, Lugduni 1673.
Caietanus (Thomas del Vio), Commentarii in Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis, Rom 1906 (ed. Leonina).
Capponi, Seraphim, Elucidationes formales in Summam Theologiae S. Thomae de Aquino, Venedig 1588.
Capreoli, Johannes, Liber primus defensionum theologiae divi doctoris Thomae de Aquino, Venedig 1514.
Cavelli, Hugo, Scoti commentaria in quattuor libros Sententiarum, Antverpiae 1620.
Cauvinus, Paulus Maria, Disputationes theologicae in primam partem Summae theologicae sancti Thomae, Rom 1763.

Contenson, Vincentius, Theologia mentis et cordis. Tomus I, Paris 1875.
Caspensis, Ludovicus, Cursus theologici tomus prior, Lugduni 1666.
Cuniga, Franciscus de, Tractatus de Trinitate, Lugduni 1623.
Daniels, Augustinus, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert, Münster 1909 (Beitr. zur Gesch. der Philos. des Mittelalters VIII 1—2).
Diekamp, Franz, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas I[5], Münster 1921.
Dionysius Cartusianus, In primum librum Sententiarum, Coloniae 1535.
Duns Scotus, Johannes, Opera omnia recognita, notis et scholiis et commentariis illustrata, Lugduni 1639 (ed. Wadding).
—, Opus Oxoniense in primum librum sententiarum, Venedig 1506 (ed. Mauritius de Portu).
—, Reportatio Parisiensis, Paris 1517/18.
—, Primus sententiarum ad optatam facilitatem redactus . . . necnon commentariis textus, difficultatum dubitationumque enodationibus illustratus per Andream Rochmanium nunc vero per Florianum Kolecki recognitus, Venedig 1627.
Durandus, Bartholomaeus, O. Min., Clypeus scotisticae theologiae, Venedig 1709.
Durandus a St. Portiano, In primum librum Sententiarum, Paris 1508.
Duvallius, Andreas, Commentarium in Summam S. Thomae, Paris 1614.
Ehrle, Franz Kardinal, Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae, Kempten 1914. Sonderdruck aus Festschrift für G. v. Hertling, 1913, 426—450.
—, Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters, Sitz.-B. der Bayr. Ak. der W. 1919.
—, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisener Papstes Alexanders V. (Franz. Studien, Beih. 9), 1925.
—, L'Agostinismo et l'Aristotelismo nella scolastica del secolo 13. Sonderdruck aus Xenia Tomistica III, Rom 1925.
Esparsa Artieda, Martinus de, Cursus theologicus. Tomus I, Lugduni 1685.
Estius, Guilelmus, In quattuor libros Sententiarum commentarii. Tomus I, Duaci 1615.
Faber, Philippus, In quattuor libros Sententiarum Scoti commentaria. Venedig 1619.
Flavius, Melchior, Resolutiones in primum librum Sententiarum Fr. Joan. Duns Scoti, Venedig 1630.
Forsanus, Johannes, Resolutiones in quattuor libros sententiarum Scoti, Paris 1579.
Franzelin, Johannes Bapt., Tractatus de Deo trino secundum personas, Romae—Taurini 1869.
Frassen, Claudius, Scotus Academicus, Venedig 1744.
Gandulphus Bononiensis, Sententiarum libri quattuor (ed. Walter), Vindobonae et Vratislaviae 1924.
Gartier, Gallus, Theologia universalis. Tomus II, Augsburg 1757.
Glorieux, P., La littérature quodlibétique de 1260 à 1320, Le Saulchoir (Kain) 1926.
Godoy, Petrus de, Disputationes theologicae, Venedig 1696.
Gottfried von Fontaines, Quodlibeta (ed. Wulf, Pelzer, Hoffmanns), Louvain 1904, 1914, 1924.
Gotti, Vincentius Ludovicus, Theologia scholastico-dogmatica iuxta mentem D. Thomae Aquinatis. Tomus primus, Venedig 1750.

Grabmann, Martin, Die Geschichte der scholastischen Methode. Erster Band, Freiburg 1909. Zweiter Band, Freiburg 1912.
—, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin, Münster 1920 (Beitr. zur Gesch. der Phil. des M.-A. XXII 1—2).
—, Mittelalterliches Geistesleben, München 1926.
Granadus, Jacobus, Commentarii in primam partem Summae theologicae s. Thomae, Musiponti 1624.
Gregor von Rimini, Lectura in primum librum Sententiarum, Venedig 1532.
Gregor von Valentia, Commentariorum theologicorum tomi quattuor, Ingolstadt 1603.
Guetrath, Odo, Theologia universa speculativo-practica, Salisburgi 1743.
Gutberlet, Konstantin, Gott der Einige und Dreifaltige, Paderborn 1907.
Hannibaldus de Hannibaldis, In quattuor libros Sententiarum, Paris 1640 (= Tomus XI der Pariser Ausgabe der Werke des heiligen Thomas).
Harris, Duns Scotus, Oxford 1927.
Haunoldus, Christophorus, Theologiae speculativae scholasticis praelectionibus et exercitiis accomodatae libri IV, Ingolstadii 1670.
Harnack, Adolf, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bände II und III, Tübingen 1909/10.
Henrici Goethalis a Gandavo Summa quaestionum ordinariarum, Paris 1520.
—, Quodlibeta commentariis doctissimis illustrata M. Vitalis Zuccolii Patavini, Venedig 1613.
Herincx, Guilelmus, Summa theologiae scholasticae et moralis iuxta mentem doctoris subtilis, Antwerpen 1707.
Herveus Natalis, Scriptum super libros quattuor Sententiarum, Venedig 1505.
—, Quodlibeta undecim cum octo ipsius profundissimis tractatibus, Venedig 1513.
Holkot, Robert, Super quattuor libros Sententiarum, Lyon 1518.
Holl, Karl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen 1904.
Hugo von Straßburg, Compendium theologicae veritatis, in der von Borgnet besorgten Ausgabe der Werke des Albertus Magnus, Bd. 34.
Hurter, Theologiae dogmaticae compendium. Tomus II[2], Oeniponte 1888.
Jansen, Bernhard, Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis, in: Zeitschrift für katholische Theologie 53 (1929) Heft 3 und 4.
Janssens, Laurentius, Summa theologica III. De Deo trino, Freiburg 1900.
Joannes de Neapoli, Quaestiones variae Parisiis disputatae, Neapoli 1618.
Johannes de Rupella, La somme de anima (ed. Domenichelli), Prato 1882.
Joannes a S. Thoma, Cursus theologici in primam partem D. Thomae tomus secundus, Köln 1711.
Joannes de Ulloa, Theologia scholastica, Augsburg 1719.
Kamperger, Franziskus Aloysius, Quaestiones et responsa theologica. Tomus I, Eystadii 1725.
Klein, J., Der Gottesbegriff des Joh. Duns Skotus, Paderborn 1913.
Koch, Joseph, Durandus de S. Porciano O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Erster Teil: Literaturgeschichtliche Grundlegung (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXVI), Münster 1927.
Kleutgen, Joseph, Institutiones theologicae. Vol. primum, Ratisbonae, Neo-Eboraci et Cincinnati 1881.

Köndig, Raphael, Harmonia philosophica et theologica doctrinae S. Thomae et thomistarum, 1718.
Krisper, Crescentius, Theologia scholae scotisticae, Augsburg 1748.
Krüger, Gustav, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit, Tübingen 1905.
Kuhn, Johannes v., Katholische Dogmatik. Zweiter Band: Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, Tübingen 1857.
Laurentius, Augustinus, Syntagmata theologica sive principalis theologiae tractatus, Leodici Eburonum 1694.
Lebreton, Jules, Histoire du dogme de la Trinité I, Paris 1927; II, Paris 1928.
Lépicier, Alexander Maria, Tractatus de Sanctissima Trinitate, Paris 1902.
Liberius a Jesu, Controversiarum scholastico-polemico-historico-criticarum tomus primus, Mediolani 1743.
Little, A. G., The grey friars in Oxford, Oxford 1892.
—, The Franciscain School at Oxford in the 13th Cent (Archivum Franciscanum Historicum 1926, 803—74).
Longpré, Ephrem, La philosophie du B. Duns Scot, Paris 1924.
Lugo, Franziskus de, Theologia scholastica in primam partem S. Thomae, Lugduni 1647.
Lychetus, Franciscus, Commentaria in tres primos libros Sententiarum Scoti, Paris 1639 (Skotusausgabe von Wadding).
Macedo, Franziskus a S. Augustino, Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti, Patavii 1671.
Malafossi, Jacobinus, Enarrationes in quattuor libros Sententiarum Scoti, Patavii 1560.
Marin, Joannes, Theologiae speculativae et moralis tomus I, Venedig 1720.
Marsilius von Inghen, Quaestiones super quattuor libros Sententiarum, Straßburg 1501.
Mastrius de Meldulla, Bartholomaeus, Disputationes theologicae in primum librum Sententiarum, quibus Scoti theologia vindicatur, Venedig 1698.
Maurus, Sylvester, Opus theologicum. Tomus primus, Rom 1687.
Mayr, Antonius, Theologia scholastica tractatus omnes in universitatibus provinciae germanicae superioris Societatis Jesu tradi solitos et quaestiones in iis praescriptas complexa, Ingolstadt 1732.
Mayronis, Franciscus de, In primum librum Sententiarum, Venedig 1504.
Meier, Georg August, Die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwicklung, Hamburg und Gotha 1732.
Mezger, Paulus, Theologia scholastica secundum viam et doctrinam D. Thomae Aquinatis, Augsburg und Dillingen 1695.
Michalski, Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus, Misc. Fr. Ehrle I 226—244; 261—280.
Minges, Zur Trinitätslehre des Duns Scotus, in: Franziskanische Studien 1919, 24—36.
Molina, Ludovicus, Commentaria in primam D. Thomae partem, Lugduni 1622.
Meier, Georg August, Die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwicklung, Hamburg und Gotha 1844.
Montefortino, Hieronymus de, J. D. Scoti summa theologica ex operibus eius concinnata iuxta ordinem et dispositionem Summae theologicae D. Thomae, 1728.
Nicolaus de Orbellis, Expositio in quattuor Sententiarum libros seu compendium doctoris subtilis dicta summatim complectens, Paris 1511.
Noort, G. van, Tractatus de Deo uno et trino, 1928⁴.
Ossinger, J. F., Biblioteca Augustiniana, Ingolstadt 1768.

Panger, Marinus, Theologia scholastica, moralis, polemica, Augsburg 1732.
Paulus a Conceptione, Tractatus theologici iuxta miram D. Thomae et cursus Salmanticenses FF. discalceatorum B. Mariae de Monte Carmeli primitivae observantiae doctrinam. Tomus secundus, Augsburg 1726.
Pelbart von Themesvar, Aureum sacrae theologiae rosarium iuxta quattuor Sententiarum libros ex doctrina doctoris subtilis et D. Bonaventurae, Brixen 1594.
Pelster, Franz, Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters, in: Theol. Quartalschrift 103 (1922) 37—56.
—, Thomas von Sutton, O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre, in: Zeitschrift für kath. Theologie 46 (1922) 212—55; 316 bis 401.
—, Schriften des Thomas von Sutton in der Universitätsbibliothek zu Münster, in: Zeitschrift für kath. Theologie 47 (1923) 483—494.
—, Thomae de Sutton O. Pr. quaestiones de reali distinctione inter essentiam et esse, Münster 1929 (Opuscula et textus 5).
Pelzer, Auguste, Le premier livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot, Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie V, Louvain 1924, 447—91.
Pègues, Thomas, Commentaire français littéral de la Somme théologique de Saint Thomas. T. II, Paris 1924.
Pennafiel, Leonardus, Tractatus et disputationes in primam partem D. Thomae. Tomus secundus, Lugduni 1656.
Peresius, Antonius, Conclusiones theologicae de Deo trino et uno, Rom 1657.
—, In primam partem divi Thomae tractatus quinque, Rom 1666.
Peri, Hyacinthus, Quaestiones theologicae in universam Summam D. Thomae Aquinatis. Pars prima, Styrae 1719.
Pesch, Christian, Praelectiones dogmaticae. Tomus II, Freiburg 1925.
Petavius, Dionysius, Dogmatum theologicorum tomus secundus, in quo de sanctissima Trinitate agitur, Paris 1644.
Petrus d'Ailly, Quaestiones super primum, tertium et quartum Sententiarum, Venedig 1500.
Petrus de Aquila, Super primum librum Sententiarum, Venedig 1501.
Petrus Lombardus, Libri quattuor Sententiarum, Quaracchi 1882 (in der Bonaventura-Ausgabe).
Petrus von Tarantasia, In quattuor libros Sententiarum commentaria, Tolosae 1649.
Pettschacher, Benedictus, Theologia universa speculativo-practica. Tomus I, Salisburgi 1743.
Philippus a Sanctissima Trinitate, Disputationes theologicae in primam partem D. Thomae, Lugduni 1564.
Pohle, Joseph, Lehrbuch der Dogmatik[6], Paderborn 1914.
Poncius, Joannes, Commentarii theologici, quibus Jo. Duns Scoti quaestiones in libros Sententiarum elucidantur et illustrantur, Paris 1661.
—, Theologiae cursus integer ad mentem Scoti, Lugduni 1672.
Posnaniensis, Petrus, Commentaria in librum primum Sententiarum Scoti, Venedig 1612.
Praepositus, Johannes, Commentaria in primam partem s. Thomae de Deo uno et trino, Duaci 1651.
Quétif-Échard, Scriptores Ordinis Praedicatorum, Paris 1719—1721.
Rada, Johannes de, Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum super quattuor libros Sententiarum, Köln 1670.
Raymond, Duns Scot, Dictionnaire de théologie cath. IV 1865—1947.
Régnon, Theodor de, Études de théologie positive sur la Sainte Trinité. Erster und zweiter Band Paris 1892. Dritter Band (in zwei Teilen) Paris 1898.

Renz, Placidus, Theologia ad mentem Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis, Augustae et Lincii 1741.
Richard von Mediavilla, Commentaria in quattuor libros Sententiarum, Venedig 1489.
Richard, Fils de Dieu, Dictionnaire de théol. cath. V 2353—2476.
Rhodes, Georgius de, Disputationum theologicae scholasticae tomus prior, Lugduni 1671.
Rochmanius, Andreas, Commentaria in primum librum Sententiarum Scoti, Venedig 1627.
Rousselot, Pierre, Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge, Münster 1908 (Beitr. zur Gesch. der Philos. des M.-A. VII 6).
Rubeus de Lugo, Alexander, De controversiis theologicis inter scotistas, Bononiae 1651.
Ruiz de Montoya, Didacus, Commentaria et disputationes in primam partem D. Thomae de Trinitate, Lugduni 1625.
Salmanticensis Collegii fratrum discalceatorum B. Mariae de Monte Carmelo primitivae observantiae cursus theologicus Summam theologicam D. Thomae Ang. complectens. Tomus secundus, Lugduni 1679.
Sannig, Bernardus, Schola theologica scotistarum seu cursus theologicus completus, Prag 1679.
Sarnano, Conciliatio dilucida omnium controversiarum, quae in doctrina duorum summorum theologorum S. Thomae et D. Scoti passim leguntur, Rom 1589.
Sbaralea, Supplementum et castigatio ad Scriptores trium ordinum S. Francisci, Rom 1806.
Scherius Gregorius, Disputationes et quaestiones de Deo trino et uno, Lycii 1646.
Scheeben, Matthias Joseph, Handbuch der kath. Dogmatik. Erster Band, Freiburg 1873.
—, Die Mysterien des Christentums. Dritte Auflage, bearb. von Arnold Rademacher, Freiburg 1912.
Schell, Hermann, Das Wirken des dreieinigen Gottes, Mainz 1885.
—, Katholische Dogmatik. Zweiter Band, Paderborn 1890.
Schermann, Theodor, Die Gottheit des hl. Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts, Freiburg 1904.
Schmaus, Michael, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927 (Münsterische Beitr. zur Theologie 11).
Schwane, Joseph, Dogmengeschichte der patristischen Zeit, Münster 1869.
—, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, Münster 1882.
Seeberg, Reinhold, Die Theologie des Johannes Duns Scotus, Leipzig 1900.
—, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Leipzig 1908, 1910 und 1913.
Sghemma, Caspar, Manuale scoticum iuxta quattuor libros Sententiarum, Panormi 1638.
Silvius, Franciscus, Commentarii in Summam s. Thomae, Venedig 1726.
Simonnet, Edmundus, Institutiones ad usum seminariorum. Tomus I, Venedig 1731.
Slipyi, Jos., De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti explicanda, Leopoli 1923.
—, De principio spirationis in Ss. Trinitate, Leopoli 1926.
—, Num Spiritus Sanctus a Filio distingueretur, si ab eo non procederet, in: Bohoslovia V (1927) 2—19, VI (1928) 1—17.
Smising, Theodorus, Disputationes theologicae de Deo trino, Antverpiae 1626.
Specht, Thomas, Lehrbuch der Dogmatik, 3. Aufl. bes. von Bauer, Regensburg 1924.

Spettmann, H., Neuere Forschungen zur Franziskanerschule, in: Franziskanische Studien 10 (1923) 95—103.
Spinula, Stephanus, Scholastica Theologia. Prima pars, Papiae 1681.
Stiegele, Paul, Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts, Freiburg 1913.
Stohr, Albert, Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura I, Münster 1923 (Münsterische Beitr. zur Theologie 3).
—, Die Hauptrichtungen in der spekulativen Trinitätslehre des 13. Jahrhunderts (Theologische Quartalschrift 106, 1925, 113—135).
—, Des Gottfried von Fontaines Stellung in der Trinitätslehre (Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1926, 177—195).
—, Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg, Münster 1928 (Münsterische Beiträge zur Theologie 13).
Suarez, Franciscus, Opera omnia. Tomus primus, Paris 1850.
Tanner, Adam, Universa thelogia scholastica speculativa practica, Ingolstadt 1626.
Tataretus, Petrus, Lucidissima commentaria sive Reportata in quattuor libros Sententiarum et quodlibeta Joannis Duns Scoti subtilitatum principis . . . ab innumeris erroribus expurgata et germanae integritati restitutae atque insignioribus annotationibus illustrata per Bonaventuram Manentum, Venedig 1607.
Thalhammer, Josephus, De ss. Trinitatis mysterio, Viennae 1738.
Thomas von Aquin, Opera omnia, Romae 1882—1926.
—, Opera omnia, Venedig 1754.
Thomas Anglicus, Liber propugnatorius super primum librum Sententiarum contra Joannem Scotum, Venedig 1525.
Thomas von Straßburg, Scripta super quattuor libros sententiarum, Venedig 1564.
Thomassinus, Ludw., Dogmatum theologicorum tomus tertius, Venedig 1730.
Toletus, Franciscus, In Summam theologiae s. Thomae Aquinatis enarratio, Rom 1869.
Torres, Bartholomaeus de, Commentaria in 17 quaestiones primae partis de ineffabili mysterio ss. Trinitatis, Venedig 1588.
Ueberweg, Friedrich, Grundriß der Geschichte der Philosophie, II. Teil, 11. Aufl., hrsggb. von Bernhard Geyer, Berlin 1928.
Varesio, Franciscus de, Promptuarium Scoticum, Venedig 1690.
Vasquez, Gabriel, Commentariorum ac disputationum in primam partem Sancti Thomae tomus primus, Lugduni 1631.
Vaurouillon, Wilhelm de, Commentarius in quattuor libros Sententiarum iuxta doctrinam S. Bonaventurae et Scoti, Venedig 1596.
Veranus, Caietan Felix, Theologia universa speculativa dogmatica et moralis. Tomus III, Monachii 1700.
Wenzel, Alphonsus, Controversiae selectae ex universa theologia scholastica. Tomus I, Ratisbonae 1723.
Wadding, L., Scriptores ordinis Minorum, Rom 1650.
Wilhelm von Auvergne, Opera omnia, Venedig 1591.
Wilhelm von Auxerre, Summa super quattuor libros sententiarum (Summa aurea), Paris 1500.
Wilhelm Ockham, Super quattuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones earumque decisiones, Lugduni 1495.
Wilhelm de Rubione, In quattuor libros sententiarum, Paris 1518.
Wimpina, Conradus de Buchen, Epithoma mire breviter sed distincte satis amplectens varia et alioquin dispendiosa doctorum problemata, opinationes et argumenta eorum, qui circa Sententiarum librum interpretando, disputando et resolvendo sunt non temere defatigati pro processu disputatorio theologico circulari florentissimi studii Francofordiani, Frankfurt 1508.

Wulf, Maurice De, Histoire de la philosophie médiévale, Paris-Louvain 1924/25.
Xiberta, Fr. Bartholomaeus F. Ma., De doctrinis theologicis magistri Guidonis Terreni (Analecta Ord. Carm. vol. V), Rom 1925.
Zuniga, siehe Cuniga.

Die Schriftsteller der patristischen Zeit werden nach der Ausgabe „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte" bezw. nach der Ausgabe „Corpus scriptorum ecclestiasticorum latinorum" zitiert; soweit sie in diesen Ausgaben nicht vorliegen, nach Migne oder nach einer allenfallsigen jeweils vermerkten Separatausgabe. Ebenso werden die Frühscholastiker nach Migne zitiert, soweit nicht eine Separatausgabe an Ort und Stelle angegeben ist.

NB! Das Zeichen [ ] bedeutet, daß der in diesem Zeichen stehende Text nicht in der Handschrift steht und nach der Meinung des Verfassers hinzuzufügen ist.

Das Zeichen <> bedeutet, daß der in diesem Zeichen stehende Text in der Handschrift steht und nach der Meinung des Verfassers zu streichen ist.

Einleitung.

§ 1. Literarhistorische und methodische Vorbemerkungen.

Durch die bahnbrechenden Untersuchungen von Kardinal Ehrle[1]), Grabmann[2]), Mandonnet[3]), Pelster[4]), neuestens durch die Durandusforschungen Kochs[5]) wurde der mit autoritativen und wissenschaftlichen Waffen gegen die Neuerungen des Aquinaten geführte Kampf sowie die Abwehraktion des Dominikanerordens in helles Licht gerückt. Einen namhaften Platz kann in der zugunsten des hl. Thomas entstandenen Verteidigungsliteratur der Liber propugnatorius super primum sententiarum contra Joannem Scotum beanspruchen[6]). Seine Be-

[1]) Ehrle, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode, Zeitschr. f. kath. Theologie 37 (1913), 266—318.

[2]) Grabmann, Le „correctorium corruptorii" du dominicain Johannes Quidort de Paris, Revue Néosc. 19 (1912), 404—418. Vgl. auch Grabmann, Die italienische Thomistenschule des XIII. und XIV. Jahrhunderts, sowie: Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule, in: Mittelalterliches Geistesleben, 332—431.

[3]) Mandonnet, Premiers travaux de polémique thomiste. Revue des sciences phil. et théol. 7 (1913), 46—69, 245—262. Derselbe, Siger de Brabant, Louvain 1911, II p. XXVIII.

[4]) Pelster, Thomas von Sutton, O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre, Zeitschr. f. kath. Th. 46 (1922), 212—253, 361 bis 401; insbes. 371 A. 3. Siehe ferner die wichtigen Bemerkungen Pelsters in Scholastik 1 (1926), 458, 3 (1928), 447—450.

[5]) Koch, Die Jahre 1312—1317 im Leben des Durandus de S. Porciano, O. Pr., Miscellanea Fr. Ehrle, 1924, I 265—306. Derselbe, Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de S. Porciano, Xenia Thomistica, 1925, III 327—362. Derselbe, Durandus de S. Porciano, O. P., Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Erster Teil: Literargesch. Grundlegung (Beiträge XXVI), Münster 1927. Siehe ferner Bertrán de Heredia, El „correctiorum corruptorii" de Guillermo de Torto Collo en defensa de Santo Tomas. La Ciencia Tomista 18 (1926), 102—111. Glorieux, Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford (1284—1286), Revue Thomiste 33 (1927), 259—291. Derselbe, La littérature des Correctoires, Revue Thomiste 33 (1928), 69—96. Dazu Pelster, in Scholastik III (1928), 449 f. Jellouschek, Quaestio magistri Joannis de Neapoli, O. Pr., Utrum licite possit doceri Parisiis doctrina fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones eius, hic primum in lucem edita, Xenia Thomisitca, III 73—104. Siehe die kurze Zusammenfassung der ganzen Literatur bei Geyer, 492 ff.

[6]) Siehe über ihn Pelster, Thomas von Sutton, 223—227. Pelzer, Godefroid de Fontaines et ses manuscrits, Revue Néosc. 20 (1913), 371 f. An diesen beiden Stellen siehe auch die Hss und Drucke.

deutung für das Verständnis der Lehrdifferenzen zwischen den zwei hervorragendsten Vertretern der zwei bedeutendsten Ordensschulen des Mittelalters rechtfertigt eine eingehende monographische Darstellung seines Ideengehalts. Wenn dabei zuerst die Trinitätslehre zur Darstellung kommt, so liegt der Grund darin, daß das im Rahmen meines gleich zu besprechenden Programms hiefür erforderliche sehr umfangreiche handschriftliche Material leichter zu beschaffen war als jenes für die vom Liber propugnatorius auch behandelte Gottes- und theologische Einleitungslehre.

Zunächst müssen wir versuchen, uns über den Verfasser des Liber propugnatorius klar zu werden. Pelster, der umsichtige Kenner der englischen Dominikanertheologen vor und nach Thomas von Aquin, konnte den jahrhundertelangen Irrtum berichtigen, daß Thomas Yorz der Autor der Streitschrift sei. Er glaubte in ihr das Eigentum eines anderen hervorragenden Vertreters der englischen Dominikanerschule, des Thomas von Sutton, sehen zu können[7]). So sicher das negative Ergebnis Pelsters ist, so blieb doch seine positive Zuweisung nicht unbezweifelt[8]). Handschriftlich wird der Verfasser der Schrift ein Thomas Anglicus genannt. Wer ist dieser Thomas Anglicus? Ist Thomas Anglicus ein Eigenname für eine individuell ganz bestimmte Persönlichkeit oder besagt der Ausdruck nur, daß es sich um irgendeinen aus England stammenden Thomas handle? A priori möchte man das erstere vermuten, da die handschriftlichen Angaben den von ihren Schreibern intendierten Zweck, den Leser über die Autorfrage aufzuklären, offenbar nur erreichen, wenn der genannte Ausdruck eine bestimmte Persönlichkeit eindeutig

[7]) A. a. O., 225—227.

[8]) Balič, Les commentaires de Jean Duns Scot, 69. Zustimmend äußerte sich Ehrle, Nikolaus Trivet, sein Leben, seine Quolibet und Quaestiones ordinariae, in: Festgabe Clemens Baeumker zum 70. Geburtstag, Münster 1923, 1. Dafür, daß Thomas Yorz nicht jede literarische Tätigkeit abgesprochen werden darf, legen Zeugnis ab die Zitate des Cod. lat. 2165 der Nationalbibliothek in Wien und des Cod. 60 der Stiftsbibliothek in Admont, welche beide neben Sutton Thomas Yorz erwähnen. Siehe Grabmann, Neuaufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker, Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften 1921, 16. Ueber Thomas von Sutton sind wir aufs Zuverlässigste unterrichtet durch Ehrle, Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae, Festschrift für G. v. Hertling 1923, 426—450. Pelster konnte außer durch die schon mehrfach erwähnte Arbeit unsere Kenntnisse über Sutton durch zwei Artikel erweitern und vertiefen: Schriften des Thomas von Sutton in der Univ.-Bibl. zu Münster, Zeitschr. f. k. Theol. 47 (1923), 483—494. Ferner: Thomas von Sutton, O. Pr., als Verfasser zweier Schriften über die Einheit der Wesensform, Scholastik 3 (1928), 411—413. Der erfolgreiche Erforscher der mittelalterlichen Carmelitertheologen, P. Xiberta, fand in Barcelona drei Fragen des Thomas Anglicus (briefl. Mitteilung; vgl. Criterion [1928], Heft 4). Ergänzungen zu Pelsters Forschungen brachte J. Koch, Durandus, I 153f., 369—374. Siehe auch seine Artikel in Geyer, 532, 542f.

bezeichnet. Tatsächlich tragen aber in den mittelalterlichen Hss mehrere Persönlichkeiten den Namen Thomas Anglicus. Zweifelsohne wird handschriftlich Thomas Wilton als Thomas Anglicus bezeichnet[9]). Kann er als Verfasser unseres Werkes angesprochen werden? Eine Prüfung seiner Anschauungen im Cod. Borgh. 36[10]) überzeugt uns vom Gegenteil. Einer jener Lehrpunkte, in denen der Liber propugnatorius in schärfster Opposition steht zu Skotus, ein Lehrpunkt, der eine zentrale Stellung im skotistischen System und in der Abwehrschrift unseres Autors sowie in der Streitschriftenliteratur zwischen der Thomas- und Skotusschule einnimmt, ist die skotistische Lehre vom Formalunterschied in Gott[11]). Gerade sie wird von Thomas Wilton klar und bestimmt vertreten. Es gibt in Gott einen Unterschied ex parte rei, der unter den realen Unterschied fällt und näherhin als formale Nichtidentität zu verstehen ist. Ja, das formale Vorhandensein der Attribute in Gott annehmen und doch die formale

---

[9]) Cod. Pal. 1805, fol. 18v; 23r; 61r; 76v; 109v; 110r; 179v. Die Hs enthält Quästionen von Wilhelm Alnewick. Ebenso polemisiert Petrus Aureoli häufig gegen einen Thomas Anglicus, der mit Thomas Wilton identisch ist. Cf. Valois, Hist. litt. de la France XXXIII, 1906, 587 f. Xiberta, De doctrinis theologicis magistri Guidonis Terreni, An. Ord. Carm. V, 1925, 259—263 mit weiterer Literatur. Michalski, Le criticisme et le scepticisme, Krakau 1926, 9—14. Auch Alphonsus Toletanus, In primum sent. d. 30 q. 3 a. 2 zitiert einen Thomas Anglicus, der mit Thomas Wilton identisch ist. Er schreibt diesem Thomas A. die Meinung zu, daß die Beziehung Gottes zur Welt eine reale sei, daß aber diese reale Relation sich in der Kreatur finde, nicht in Gott. Wilton vertritt diese Ansicht in der Quaestio: An aliqua relatio dicta de Deo ex tempore de novo sit relatio realis (Cod. Borghes. 36, fol. 90vb bis 91va). Auch der in Cod. Vat. lat. 1086 mehrfach zitierte Thomas Anglicus ist Thomas Wilton. Siehe Pelzer, Prosper de Reggio Emilia des Ermites de Saint-Augustin et le manuscrit latin 1086 de la Bibliothèque Vaticane, in Revue Néo-Scolastique de Philosophie, 1928, 334 f. Fol. 164r steht mit der Ueberschrift: in vesperis m[agistri] thome die Frage: Utrum relationes respectivae, quae dicuntur de Deo ex tempore sint reales. Da in dieser Frage die Anschauung vertreten wird, welche Alphons Tol. dem Thomas Anglicus zuweist, und letzterer auf Grund des Cod. Borghes. 36, fol. 90vb—91va mit Thomas de Wilton zu identifizieren ist, so ist kein Zweifel, daß auch der m. thomas des Cod. Vat. lat. 1086 Thomas Wilton ist. Mons. Pelzer machte mich noch auf folgende Stellen aufmerksam, an denen in diesem Codex Thomas Anglicus zitiert wird: fol. 79v, fol. 166r, fol. 170r—171v. Die Auffassung, welche der Liber propugnatorius über die zwischen Gott und Welt bestehende Relation vertritt, siehe d. 30 q. 1. Sie ist keineswegs jene des Aquinaten, aber auch nicht die des Thomas Wilton, wie ich im I. Teil meiner Arbeit über den Liber prop. zeigen werde.

[10]) Dieser Codex enthält von fol. 46v—96v ein unvollständiges Quodlibetum des Thomas Wilton, fol. 99r—101v ein Fragment aus einem Quodlibetum von ihm. Bei flüchtigem Durchblättern fand ich am Rande genannt Skotus, Gottfried von Fontaines, Thomas von Aquin. Vgl. über die Hs Pelster, Heinrich von Harclay und seine Quästionen, Miscellanea Ehrle, I 324.

[11]) De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, II 67 ff.

Identität behaupten, schließt einen Widerspruch in sich[12]). Zu diesen inhaltlichen Bedenken kommt die Tatsache, daß wir von einer Streitschrift Wiltons gegen Skotus keinerlei Nachricht besitzen.

Fernerhin tritt Thomas Walleys in den Hss als Thomas Anglicus auf. Er hinterließ ein reiches literarisches Erbe. Auch ein Sentenzenkommentar wird ihm zugeschrieben. Dafür jedoch, daß er eine Kampfschrift gegen Skotus verfaßte, fehlt uns jedes Zeugnis[13]).

Wenn nun Thomas Yorz, Thomas Wilton und Thomas Walleys als Verfasser des Liber propugnatorius ausscheiden, dann bleibt kaum mehr ein anderer Thomas übrig als Thomas Sutton, es sei denn, daß man die Schrift in das Dunkel der Anonymität verweist. Zudem legt die Tatsache, daß Sutton ohne Zweifel der Autor einer Streitschrift gegen das vierte Buch des Sentenzenkommentars des Skotus ist, nahe, daß eine solche gegen das erste Buch, deren strittiger Verfasser Thomas heißt, ebenfalls aus der Hand Suttons stammt[14]). In diese Richtung weist auch die Tatsache, daß Sutton eine Streitschrift gegen das Quodlibetum des Doctor subtilis verfaßte, welche die gleichen Charakteristika aufweist wie der Liber propugnatorius[15]). Schließlich fällt die hs Notiz des Codex 1401 der Universitätsbibliothek in Leipzig, der Pelster ausschlaggebende Bedeutung beimißt, stark ins Gewicht[16]).

Gewisse Schwierigkeiten gegen Suttons Autorschaft dürften sich aus dem Inhalt ergeben. Während Sutton ein getreuer, wenn auch kein unselbständiger Anhänger des Aquinaten ist, steht der Verfasser unserer Schrift zuweilen in scharfem Gegensatz zu Thomas von Aquin. So vertritt Sutton in seinen beiden ersten Quodlibeta unbedenklich die augustinisches Gepräge tragende

[12]) Cod. Borgh. 36, fol. 59ra: An omnes rationes quae dicuntur de Deo secundum substantiam sint heedem (folgt eine kleine Lücke) <et> inter se omnibus modis ex parte rei. Siehe bes. fol. 60r.

[13]) Quétif-Echard, I 597—603. Hall, Commentarii de scriptoribus Britannicis auctore Joanne Leland, Oxonii 1709, 307, 333. Tanner, Bibliotheca Britannico-Hibernica, Londini 1748, 749s. Siehe auch Dictionary of National Biography, 121 f. Auch zeitliche Bedenken stehen der Autorschaft des Thomas Walleys entgegen, wenn sie mir auch nicht unüberwindlich erscheinen würden. Er ist zwischen 1340 und 1350 gestorben. Vgl. die angeführten Biographen. Die Schrift muß nach 1311 (Pelster, 226) verfaßt sein und vor 1323, letzteres, da der Aquinate noch doctor communis oder einfach thomas heißt; siehe Cod. Urb. 120, fol. 103ra, 103rb; Cod. Vat. lat. 872, fol. 112vb, 113ra. Cod. Conv. soppr. C. 3. 46 der Bibl. Nazionale in Florenz, fol. 81rb, 81va. Wenn es im Druck von 1523 d. 13 sanctus thomas und sanctus doctor heißt, so bedeutet das nichts, da der Ersatz des ursprünglichen communis durch sanctus leicht verständlich ist, nicht aber der Ersatz eines ursprünglichen sanctus durch ein späteres communis. Dist. 39 q. 2 hat auch der Druck communis doctor.

[14]) Pelster, Thomas Sutton, 216 ff., 226.

[15]) Mündliche Mitteilung Pelsters. Siehe auch Geyer, 542 f.

[16]) Pelster, 227.

psychologische Erklärung der göttlichen Prozessionen[17]). Der Verfasser des Liber propugnatorius lehnt sie formell ab. Diese Erscheinung findet indes ihre Erklärung darin, daß die beiden ersten Quodlibeta und der Liber propugnatorius zeitlich weit voneinander entfernt sind[18]). In dieser langen, beinahe ein Menschenalter umfassenden Zeitspanne ist eine starke Entwicklung nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich. Eine Parallele hiezu finden wir im trinitarischen Denken des hl. Augustinus und des hl. Thomas[19]). Zudem zeigt uns die Lektüre des dritten und vierten Quodlibetums sowie der Quaestiones disputatae, Werke, welche zeitlich dem Liber propugnatorius näher stehen, daß auch in ihnen die augustinische Erklärung stark zurücktritt, wenn sie auch nicht ganz aufgegeben zu sein scheint[20]). Daß der Verfasser des Liber propugnatorius noch darüber hinaus die psychologische Trinitätserklärung förmlich verwirft, ist erklärlich aus seiner Frontstellung gegen Skotus, der hier augustinisch denkt. Dieser suchte seine Lehre vom Formalunterschied in Gott unter anderem auch mit der Verschiedenheit der göttlichen Prozessionen per modum intellectus et per modum voluntatis zu begründen. Je entschiedener man nun die Prämisse — die psychologische Erklärung der Prozessionen — ablehnte, um so entschiedener konnte man die Konsequenz — den formalen Unterschied zwischen Intellekt und Wille — ablehnen[21]). Da sonach dieser auf den ersten Blick auffallende Lehrunterschied zwischen sicher echten Suttonwerken und dem Liber propugnatorius ohne Schwierigkeit erklärt werden kann, so wird er keine zu starke Instanz gegen die Autorschaft Suttons bilden. Eine weitere wünschenswerte äußere Bezeugung, welche jede Möglichkeit eines Zweifels ausschließen wird, dürfte von glücklichen Funden vor allem in englischen Bibliotheken zu erwarten sein.

Sowohl um meine Untersuchungen nicht unlöslich mit der Verfasserfrage zu verbinden, wie auch um der formalen Themastellung gerecht zu werden, werde ich bei der Behandlung eines jeden Paragraphen genau unterscheiden zwischen der jeweiligen Lehranschauung des Liber propugnatorius und jener der allgemein als Suttonschriften anerkannten Werke.

Ueber die charakteristischen formalen und inhaltlichen Eigentümlichkeiten der Streitschrift sowie über die Zeit ihres Entstehens hat uns Pelster hinreichend unterrichtet[22]). Hervor-

[17]) Siehe z. B. S. 25*, 36*. Näheres hierüber später.
[18]) Pelster, 248—251. Geyer, 542f. Glorieux, La littérature quodlibétique, 291f.
[19]) Für Augustin siehe Schmaus, 412f. Wie sehr Thomas von Aquin in der Summa theol. von manchen im Sentenzenkommentar vertretenen Anschauungen abweicht, wird unsere Untersuchung zeigen.
[20]) Siehe S. 68*, 83*, 102*.
[21]) Näheres hierüber später.
[22]) Pelster, 223ff., 371.

gehoben sei, daß der von Thomas Anglicus gebotene Text des Oxoniense — nur dieses zitiert Thomas — ein hervorragendes Hilfsmittel zur Literar- und Textgeschichte des Oxoniense ist. Nachdem Mons. Pelzer in einer grundlegenden Arbeit auf die Mangelhaftigkeit des gedruckten Textes des Opus Parisiense hinwies und seine Ueberlieferungsgeschichte darlegte und Pelster wertvolle Ergänzungen hiezu bot[23]), machte neuestens Balič[24]) in einer auf umfassenden handschriftlichen Studien fußenden Arbeit ersichtlich, wie unvollkommen der in der Waddingausgabe uns zur Verfügung stehende Text auch des Opus Oxoniense ist. Wenn man den von Thomas Anglicus gebotenen Text mit dem Waddingtext vergleicht, so fallen zahlreiche und bedeutende Abweichungen der beiden Textformen sofort in die Augen. Diese Abweichungen betreffen nicht nur die Anordnung der Quaestionen, die Kürzung und Präzisierung des Textes. Das alles wäre aus dem Streben nach Klarheit, deren Mangel er an Skotus bedauert[25]), hinreichend erklärlich. Er versichert sogar ausdrücklich zu wiederholten Malen, daß er im Interesse der Klarheit und Kürze eine Aenderung in der Anordnung der Quästionen getroffen habe[26]). Aber die Abweichungen betreffen auch den Inhalt. Thomas Anglicus bringt bisweilen eine Verschärfung und Zuspitzung der Ausdrücke, so daß der Sinn geändert wird. Er unterdrückt Wörter, durch die der Gedanke, wie ihn Wadding bietet, eine Verschiebung erfährt. Dabei wird der Sinn fast immer geändert in der Richtung eines schärferen Gegensatzes zu Thomas von Aquin. Wo der Text des Thomas Anglicus so von Wadding abweicht, bietet er dem Skotusgegner mehr Blößen und Angriffsflächen. Die Einzelheiten müssen der Darstellung der in Frage kommenden Lehrpunkte vorbehalten bleiben. Vom Standpunkt des Waddingtextes aus kann man diese inhaltlichen Abweichungen nur als tendenziöse Entstellung des Textes erklären, die Thomas vorgenommen hat, um sich eine günstigere Oppositionsstellung gegen den Doctor subtilis zu verschaffen. Der Vergleich des von Thomas gebotenen Textes mit den zahlreichen in der Biblioteca Vaticana und ihren Unterabteilungen sich be-

[23]) Pelzer, Le premier livre des Reportata Parisiensia, Annales de l'institut phil. de Louvain, 1923, 449—491. Pelster, Handschriftliches zu Scotus mit neuen Angaben über sein Leben, Franziskanische Studien 1923, 1—32. Derselbe, Duns Skotus nach englischen Handschriften, Zeitschrift für kath. Theologie, 1927, 65—80. Siehe auch Michalski, Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus, Miscellanea Ehrle, I 244—260.

[24]) Balič, Quelques précisions fournies par la tradition manuscrite sur la vie, les oeuvres et l'attitude doctrinale de Jean Duns Scote, Revue d'Histoire Ecclésiastique 1926, 551—566. Derselbe, Les commentaires de Jean Duns Scot, Louvain 1927. Vgl. dazu Pelster, Erklärung in Revue d'Histoire Eccl. 1928, 389—392.

[25]) Pelster, 394.

[26]) Ich werde diesen Punkt bei den einzelnen Quästionen hervorheben.

findlichen Handschriften zum ersten Buch des Oxforder Sentenzenkommentars sowie der wertvollen Handschrift 18 332 der Münchener Staatsbibliothek[27]) bestärkt in dieser Annahme einer tendenziösen Veränderung des Textes. Denn so sehr diese Hss in Einzelheiten voneinander abweichen, in den entscheidenden Punkten stehen sie alle auf Seite Waddings gegen Thomas Anglicus. Eine überraschende andere Lösung glaubt der unermüdliche Durchforscher der Hss der Sentenzenkommentare des Skotus, P. Balič, durch das Studium des Cod. Pal. 993 gefunden zu haben. Auf diese Hs machte schon der verdiente Skotusforscher Klein aufmerksam[28]). Balič konnte noch zwei Hss finden, deren Text mit dem Codex Palatinus fast ganz übereinstimmt, Cod. 1449 der Nationalbibliothek in Wien und Cod. 178 der Bibl. Antoniana in Padua[29]). Diese drei Hss stehen offenbar mit dem Oxforder Sentenzenkommentar des Skotus in engem Zusammenhang. Anderseits weicht ihr Text wieder bedeutend von dem Waddingtext ab. Balič nimmt nun an, daß uns diese drei Hss eine bisher unbekannte der bei Wadding gedruckten vorausgehende Sentenzenerklärung des Skotus bieten. Balič glaubt fernerhin zeigen zu können, daß Thomas Anglicus fast an allen Stellen, an denen er von dem von Wadding gebotenen bzw. dem in Cod. Paris. lat. 15 854 erhaltenen, mit der Textform Waddings verwandten Text abweicht, mit dem ungedruckten Text dieser ersten Sentenzenerklärung übereinstimmt. An den wenigen Stellen, an denen er weder mit Wadding noch mit dem

[27]) Es kommen für das Oxoniense in Frage die Codd. Vat. lat. 874, 875, 876, 877, 878, 882, 883, 884; Cod. Urb. lat. 116; Cod. Ross. 473; Cod. Chig. B. VIII 137. Ich habe diese Codices mit der Waddingausgabe verglichen und gefunden, daß sie im großen ganzen mit dieser übereinstimmen. Doch herrschen zahlreiche kleine Textverschiedenheiten. Sehr oft kommen kleine Umstellungen, Textauslassungen und Texterweiterungen gegenüber Wadding vor. Größte Regellosigkeit herrscht in bezug auf die bei Wadding dem Text beigegebenen additiones. Es ist unmöglich, hier mehrere Hss zu bestimmten Gruppen zusammenzustellen. Sehr häufig sind sie in den Hss als Extra bezeichnet, oft mit dem Randvermerk: non in originali bzw. de manu Joannis oder in libro doctoris (z. B. Cod. Vat. lat. 882, f. 79rb; 100vb; 10vb). Auch der Vermerk vacat in doctore findet sich, z. B. Cod. 882, 50va. Auch in dem nicht paginierten Codex E. 5. 994 der Conv. soppr. in der Nationalbibliothek in Florenz (aus dem Conv. Sta. Croce, 96 Bl., membr., s. XIV, 335×231) findet sich am Rande: non est in Johanne bzw. non est in originali oder in libro Joannis. Im Cod. 3114 du f. l. der Nationalbibliothek in Paris fol. 46: non in originali (200 + II + II Bl., 362×254). Mit ihnen stimmt im wesentlichen textlich überein der das erste Buch enthaltende Cod. 18 332 der Staatsbibliothek in München. Eine genaue Würdigung der textlichen Unterschiede im einzelnen muß einer zukünftigen Edition vorbehalten werden. Siehe zu diesen Hss die von Balić seinem Werk beigegebene Table schématique.

[28]) Klein, Der Gottesbegriff des Joh. Duns Scotus, 2.

[29]) Balič, Les commentaires, 56 ff. Aus Cod. Pal. ließ ich mir bei meinem Studienaufenthalt in Rom im Jahre 1926 die wichtigsten Stücke photographieren.

ungedruckten Text der drei genannten Hss übereinstimmt, geht Thomas Anglicus nach Balič einig mit der „Kleinen Redaktion" des Oxoniense, wie sie uns im Cod. Plut. XXXI dext. 3 erhalten ist. Thomas Anglicus hätte sonach seinen Text aus zwei Oxforder Sentenzenerklärungen kompiliert, wobei ihm für die zweite wieder verschiedene Redaktionen zu Gebote standen. In der Tatsache, daß Thomas A. für diese Kompilation auch den ungedruckten Text der ersten Oxforder Sentenzenerklärung heranzog, sieht Balič hinwieder einen Beweis dafür, daß die drei genannten Codices tatsächlich einen wahren Oxforder Kommentar des Skotus bieten[30]).

So bestechend die Resultate Balič' sind, so möchte ich doch gegen ihre Richtigkeit einige Bedenken erheben. Einmal stimmt gegen Balič' Beweisführung bedenklich, daß Thomas Anglicus nie von verschiedenen Sentenzenerklärungen des Skotus spricht. Wenn man den von ihm gebotenen Text des Oxoniense studiert, so gewinnt man nirgends den Eindruck, daß es sich um Kompilation aus verschiedenen Kommentaren handelt. Wenn ihm der Text der nach Balič ursprünglichen Sentenzenerklärung des Skotus vorgelegen hätte oder wenn er in ihm wenigstens ein Werk des Skotus gesehen hätte, hätte er wohl nicht umhin gekonnt, von Aenderungen oder Verbesserungen der Lehranschauungen des Skotus zu sprechen. Er scheint indes nur an einer einzigen Stelle von einer Aenderung des skotistischen Denkens zu reden[31]). Um diese Erwähnung einer Selbstverbesserung des Skotus zu erklären, braucht man indes nicht verschiedene Sentenzenerklärungen anzunehmen. Es genügt hiezu, verschiedene Redaktionen oder Rezensionen einer und derselben Sentenzenerklärung anzunehmen. Gegen Balič spricht ferner die Tatsache, daß die vermeintlich erste Sentenzenerklärung sowohl dem bei Wadding wie auch dem bei Thomas A. stehenden Text häufig so selbständig gegenübersteht, daß man keine Spur von Verwandtschaft zwischen diesen beiden Textformen und dem unedierten Text erkennen kann. Umgekehrt konnte ich keine Stelle bei Thomas A. finden, die mit Notwendigkeit auf den unedierten Text als ihre Vorlage hinweist. Ich werde dafür eine Reihe von Beispielen bringen. Eine entscheidende Instanz gegen Balič' Meinung sehe ich darin, daß der unedierte Text ein selbständiger Auszug aus dem Oxoniense zu sein scheint. Der Text zeigt mehr Abrundung und Systematisierung im Aufbau der Quästionen, als das beim Waddingtext der Fall ist. Diese Tatsache dürfte dartun, daß er zeitlich nach dem von Wadding gebotenen Text anzu-

[30]) A. a. O., 70ff. 90.

[31]) In d. 26 berichtet Thomas, daß Skotus seine Anschauung über die Konstitution der göttlichen Personen habe widerrufen müssen. Näheres werden wir hierüber später sagen. Vgl. Pelster, Thomas Sutton, 393f. Balič, 81f.

setzen ist. Damit stimmt überein, daß sich der Text des Codex Palatinus selbst nicht als Kommentar des Skotus gibt, sondern als Kommentar secundum opinionem Scoti[32]). Balič hat diesen hs Vermerk wohl gesehen, glaubt indes ihm seine Bedeutung durch die Bemerkung nehmen zu können, daß der Codex Palatinus einerseits und die Wiener und Paduaner Hss andererseits etwas voneinander abweichen, daß daher zwar nicht der Codex Palatinus den Wortlaut der ersten Oxforder Sentenzenerklärung bietet, daß ihn aber die beiden anderen Hss bieten[32a]). Ein Vergleich der drei Hss zeigte mir jedoch, daß die Abweichungen so gering sind, daß man höchstens von verschiedenen Redaktionen eines und desselben Werkes reden kann. Entweder enthalten alle drei Hss einen Kommentar des Skotus oder es enthalten alle drei einen Sentenzenkommentar nach der Lehre des Skotus.

Man darf bei der Beurteilung der von Thomas A. gebotenen Textgestaltung nicht übersehen, daß es sich um einen bedeutenden Denker handelt, der es nicht über sich brachte, bei der Aufnahme des Textes des Oxoniense reine Abschreiberarbeit zu leisten. Er betont, wie wir eben sahen, seine Selbständigkeit in der Textgestaltung des Oxoniense selber zu verschiedenen Malen. Wenn dabei der Text nicht nur eine formale, sondern zuweilen auch eine inhaltliche Aenderung erfährt, so darf man nicht übersehen, daß der Textgestalter ein Skotusgegner war. So ist es psychologisch begreiflich, daß er bei allem Bemühen, Skotus gerecht zu werden, den Text zuweilen so umbog, daß er angreifbarer wurde, als er eigentlich gewesen wäre[32b]).

Wir werden, um einen festen Punkt zu haben, um den sich unsere Darstellung bewegen kann, für den Vergleich des Oxoniense mit dem von Thomas gebotenen Text den Waddingtext zugrunde legen[33]).

[32]) Fol. 48r steht von etwas jüngerer Hand als der Text am oberen Rand: Primus sententiarum secundum doctrinam doctoris subtilis io. scoti sed deficit prima distinctio und gleich daneben von gleich alter Hand wie der Text: Super primum sententiarum secundum opinionem scoti solum deficit prima distinctio. Vgl. die Besprechung Pelsters in Nr. 4 der Theologischen Revue 1929.

[32a]) Balič, 57.

[32b]) Dafür, daß Thomas A. sich bemüht Skotus gerecht zu werden, vgl. Pelster, 394. Dafür, daß indes das letzte Wort über die Zahl der Sentenzenerklärungen des Skotus noch nicht gesprochen ist, siehe Callébaut, Le Bx. Jean Scot à Cambridge vers 1297—1300, Archiv. Francisc. Hist. 1928, 608—611, wo auf Grund einer hs. Notiz behauptet wird, daß Skotus Bacchalaureus in Cambridge war.

[33]) Auch Balič, 37, 56 ist trotz der von ihm am Waddingtext geübten Kritik der Meinung, daß bis zu einer Neuausgabe nichts übrig bleibt als sich auf ihn zu stützen. Wo der Text bei Wadding Schwierigkeiten bietet oder wo es sich um ein Einzelwort von großer Wichtigkeit handelt, werde ich den Text des Mauritius a Portu bzw. einer Hs zu Rate ziehen. Vgl. Pelster, Theol. Revue 1929, 152.

Die Verwertung des Liber propugnatorius für die Textkritik im einzelnen muß der geplanten Neuausgabe des Oxoniense vorbehalten bleiben, einer Aufgabe, die in ihrer Schwierigkeit und Wichtigkeit der großen Traditionen der Franziskanerpatres in Quaracchi, dieses einzigartigen Instituts für die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und Theologie[34]), würdig ist.

Ein Wort sei noch angefügt über die Methode meiner Arbeit. Wenn Thomas von Sutton der Verfasser unserer Streitschrift ist, so ist, um deren Verhältnis zum sonstigen Denken ihres Verfassers würdigen zu können, die Heranziehung der übrigen Schriften Suttons notwendig[35]). Mit großer Zurückhaltung müssen dabei die Quästionen des Cod. 717 der Kommunalbibliothek zu Troyes behandelt werden. Während Kardinal Ehrle die Quästionen dieser Handschrift auf Grund des ausdrücklichen Zeugnisses der Handschrift selber Thomas Sutton zuschrieb[36]), ließ er durch Prof. Pelster, von Mons. Pelzer aufmerksam gemacht, mitteilen, daß eine Reihe der in dem Codex enthaltenen Fragen Eigentum des Herveus Natalis sind[37]). Nun konnte ich feststellen, daß sicher noch zwei Quästionen der Handschrift von Troyes Sutton abzusprechen und Herveus zuzuweisen sind. Es sind dies die Quästionen 42 und 44, die beide trinitarischen Inhalt haben. Die erste stimmt aufs Genaueste überein mit einer Quästion des Cod. Z. L. CXXXIX der Biblioteca Marciana in Venedig, wo sie als Eigentum des Herveus erklärt ist. Das Recht, die zweite Herveus zuzuweisen, ergibt sich daraus, daß sich ihr Verfasser auf eine im Venetianischen Codex und im Cod. Vat. lat. 862 Herveus zugeschriebene Frage als sein Eigentum beruft[38]). Dieser Zuweisung an Herveus entspricht auch der Inhalt der Quästionen. Wenn man den Inhalt der übrigen im Codex von Troyes aufeinanderfolgenden trinitarischen Fragen prüft, so stellt sich auch vollkommene Uebereinstimmung zwischen ihnen und dem trinitarischen Denken des Herveus heraus. Für eine Zuweisung an ihn fehlt freilich die wünschenswerte äußere Bezeugung. Die Tatsache, daß im Codex von Troyes die Fragen 39 bis 44 trinitarischen Inhalt haben und daher zusammenzugehören scheinen, berechtigt nicht ohne weiteres, die Fragen, deren Ver-

---

[34]) Für die Bedeutung dieses Instituts vgl. Grabmann, Geistesleben, 50 ff.

[35]) In Betracht kommen für mein Thema die Quodlibeta, die Quaestiones disputatae, die Widerlegung Cowtons. Die Bearbeitung des Quodlibetums des Scotus war mir leider unerreichbar.

[36]) Ehrle, Thomas de Sutton, 9 f., 23 ff.

[37]) Pelster, Thomas von Sutton, 242 f.

[38]) Cod. Z. L. CXXXIX. Siehe den Katalog von Valentinelli, tom. II 96. Fol. 155ra des Codex von Troyes beruft sich der Autor auf die Quaestio, utrum Spiritus Sanctus procedat aliquo modo per modum naturae. Diese steht im Venediger Codex fol. 118ra, im Vat. fol. 54rb. Die letztere Hs enthält von fol. 46ra—57vb den ungedruckten Traktat des Herveus De personis divinis. Vgl. Pelster, Thomas von Sutton, 243.

fasser zweifelhaft bleibt, dem gleichen Autor zuzuweisen, dem die Fragen 42 und 44 angehören. So sehr nämlich die Quästionen ihrer inhaltlichen Seite nach eine Einheit bilden, so bilden sie doch, wie eine genaue Untersuchung zeigt, keine literarische Einheit[39]).

Um die Interpretation würdigen zu können, die Thomas Anglicus dem Doctor angelicus und dem Doctor subtilis angedeihen läßt, ist naturgemäß das Studium dieser beiden Ordenslehrer selber unerläßlich und zwar aller ihrer Schriften, nicht nur des Sentenzenkommentars, der Summa theologica und der Quaestio de veritate des Aquinaten — diese drei Werke zitiert er — bzw. des Oxoniense. Nur das Studium ihres gesamten literarischen Nachlasses gibt ein zuverlässiges Bild ihres Denkens[40]). Dabei wird sich herausstellen, daß diese Männer wie alles Lebende den Gesetzen des Wachsens und Werdens unterworfen waren. Es wird zu fragen sein, ob Thomas Anglicus in seinem Urteil über die beiden Lehrer das Walten dieser Lebensgesetze gesehen hat. Für eine sorgfältige Interpretation ist es weiterhin notwendig, den historischen Grundlagen ihres Werdens und Reifens nachzuspüren, das Eigengut des schöpferischen Aquinaten und des scharfsinnigen Oxforder Kritikers vom überkommenen Erbgut wie vom Eigengut ihrer ungefähren Zeitgenossen zu sondern[41]). Zur Würdigung des Thomas- und Skotusverständnisses sowie der Selbständigkeit oder Unselbständigkeit des Denkens des Thomas Anglicus ist weiterhin das Studium der unmittelbaren und mittelbaren Schüler des Aquinaten und des Doctor subtilis sowie aller jener Lehrer erforderlich, die ungefähr gleichzeitig mit Thomas Anglicus lebten. Ferner wird es von Nutzen sein, die Thomas- und Skotusinterpretation späterer Geschlechter zu Rate zu ziehen. Dieses weitgesteckte Programm verlangt Heranziehung umfänglichsten handschriftlichen, in allen Bibliotheken Europas verstreuten Materials. Bei der Schwierigkeit, seiner habhaft zu werden, wird es nicht wundernehmen,

[39]) Fol. 144vb behauptet der Verfasser, er habe in praecedenti quaestione über den Unterschied der göttlichen Prozessionen gesprochen. Dort ist aber mit keiner Silbe davon die Rede. Ich konnte den Codex von Troyes dank der Güte der Bibliothekverwaltung von Troyes in München studieren. Herr Prof. Pelster, der bei seiner Anwesenheit in München die Hs ebenfalls durchsah, sprach ebenfalls die Meinung aus, daß man in der Zuweisung der qq. 39—46 an Sutton sehr vorsichtig sein müsse, ja daß der Codex außer den anderwärts als Suttons Eigentum bezeichneten nicht eine einzige ihm sicher zuzuweisende Frage enthält. Bei dieser Sachlage wird der Codex von Troyes für die Darstellung der trinitarischen Ideen Suttons ausscheiden müssen.

[40]) Für Skotus kommen in Frage außer dem Oxoniense: das Parisiense, das Quodlibetum und die Collationes. Vgl. Anm. 33.

[41]) Guibert, Jos. de, Les doublets de Saint Thomas d'Aquin, Paris 1926, tritt energisch dafür ein, daß die Schriften des hl. Thomas in der historischen Reihenfolge ihres Entstehens interpretiert werden müssen.

wenn dieses ideale Programm nicht lückenlos durchgeführt ist[42]). Doch hoffe ich, daß an Hand des mir zur Verfügung stehenden Materials alle wichtigeren Entwicklungslinien sichtbar werden. Verschiedenheit und Verwandtschaft bzw. Abhängigkeit von Autoren verstehen sich oft von selber, so daß nicht ausdrücklich darauf hingewiesen zu werden braucht.

Da unsere Darstellung im allgemeinen dem Gedankengang des Liber propugnatorius folgt, sein Verfasser aber bei der Behandlung eines Problems oft Seiten- und Nebengedanken seine Aufmerksamkeit schenkt, so müssen im einzelnen manche Opfer an straffer Gedankenführung und systematischer Anlage gebracht werden. Ferner bringt es der Charakter des Liber propugnatorius als einer Streitschrift mit sich, daß nur umstrittene Fragen zur Sprache kommen. Da sich freilich die Kontroverse auf fast alle Punkte der Trinitätsspekulation bezieht, so werden fast alle Probleme der Trinitätslehre zu besprechen sein. Indes muß ein Rest von Fragen, die in einer systematischen Darstellung der Trinitätslehre zu behandeln sind, in unserer Schrift, weil nicht Gegenstand der Kontroverse, unberücksichtigt bleiben. Für unsere Kenntnis der geistigen Kämpfe um die Wende des 13. und zu Beginn des 14. Jahrhunderts ist indes auch die Feststellung der nichtumstrittenen Fragen bedeutungsvoll.

[42]) Bedauerlicherweise muß ich mich bei Matthaeus von Aquasparta mit wenigen Hinweisen begnügen, da die Photographien, welche ich mir von der seinen Sentenzenkommentar aufbewahrenden Hs in Todi anfertigen ließ, fast ganz mißlungen sind. Vgl. für diese Hs: Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert, Münster 1909, 51. Wie unmöglich es ist, bei der ständig voranschreitenden Forschung das Material lückenlos zusammenzubringen, ergibt sich wieder aus dem jüngst erschienenen Artikel von Longpré, Le commentaire sur les Sentences de Guillaume de Nottingham, in Arch. Franc. Hist. 1929, 232—233. Er macht dabei aufmerksam auf die Bedeutung, welche dem Cod. 300 des Gonville and Caius College zu Cambridge für die Erforschung der Franziskanerschule zukommt.

I. Abschnitt.

Die Trinität im Allgemeinen.

1. Kapitel.

§ 2. Die Erkennbarkeit der Trinität.

Nirgends ist eine Kompetenzüberschreitung von ratio und auctoritas, dieser beiden Triebkräfte der mittelalterlichen Theologie[1]), verhängnisvoller als bei dem Dogma von dem dreipersönlichen Gott[2]), dieser „potissima veritas theologica“[3]).

Welche Tragkraft weist Duns Skotus hier der Vernunft zu? Schon Thomas von Straßburg und Alphons Toletanus[4]) schrieben ihm die Meinung zu, daß sich die Dreipersönlichkeit Gottes streng beweisen lasse. Sie berufen sich auf dist. 2 q. 7 des Oxforder Kommentars zum ersten Sentenzenbuch[5]). Hier antwortet er auf die Frage nach der Möglichkeit einer innergöttlichen Produktion, daß sie möglich und tatsächlich ist. Das zeigt er (probo) mit vier Gründen. Der erste Grund lautet: Was auf Grund seines formellen Wesens hinreichendes Produktionsprinzip ist, das übt die Funktion des Produzierens überall aus, wo es unproduziert (a se) und ohne Unvollkommenheit sich findet. Nun ist aber der Intellekt, wenn er ein ihm gegenwärtiges aktuell erkennbares Objekt besitzt, Produktionsprinzip der erzeugten Erkenntnis. Einen solchen Intellekt gibt es in Gott. Also gibt es in Gott auch die Produktion der erzeugten Erkenntnis. Gott erfährt dadurch keine Vervollkommnung, vielmehr strömt die Produktion aus der Fülle seiner Vollkommenheit. Weil das Produkt nicht der Vervollkommnung des Prinzips dienen kann, weil es auch nicht wesentlich von ihm verschieden sein kann und daher nicht in einem schon existierenden Subjekt Existenz erhalten kann, deshalb muß es für sich subsistierend, d. h. Person sein[6]).

Der zweite Grund ist folgender: Das im Gedächtnis ruhende Objekt produziert sich als Objekt der aktuellen Erkenntnis. Wenn

[1]) Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, I 32 ff.
[2]) Schmaus, 3 f., 176 ff.
[3]) Skotus, Ox. I Prol. q. 3 n. 7.
[4]) Thomas v. Straßburg, I Sent. d. 2 q. 2 a. 2. Alphonsus, I Sent. d. 2 q. 2 a. 3.
[5]) Nn. 3 ff.
[6]) Ibid.

die als Unvollkommenheit zu betrachtende Verschiedenheit von Objekt und memoria bzw. intelligentia entfällt, dann produziert das mit dem Gedächtnis identische Objekt sich selbst als Objekt der mit ihm identischen intelligentia. Das trifft zu bei Gott.

Der dritte Grund besagt: Eine notwendige Produktion ist eine Vollkommenheit schlechthin. Daher ist sie Gott zuzusprechen. Naturgemäß kann sie nur eine immanente sein.

Der vierte Grund behauptet, daß es schon in der Schöpfung entgegengesetzte Relationen gibt, welche derselben Natur zukommen; so können z. B. die Relationen bewegbar und bewegt demselben Willen zukommen. Daher kann erst recht die göttliche Natur Fundament der entgegengesetzten Relationen Prinzip und Produkt sein.

Das größere Gewicht mißt Skotus den beiden ersten Gründen bei[7]). Auffallend ist seine Reserve gegenüber den von Richard von St. Viktor unter dem Einfluß des Dionysius Pseudo-Areopagita in die Theologie eingeführten, gerade von der älteren Franziskanerschule ausgebauten Begründungen der Trinität[8]). Auch Heinrich von Gent wird kritisiert[9]).

Wie beurteilt diese Gedankengänge Thomas Anglicus? Er läßt es offen, ob Skotus die Produktion in Gott beweisen oder ob er aliqualiter ad evidentiorem intellectum habendum de ipsa productione divina persuadere wolle. Das letztere ist ein von Augustinus und anderen geübter Vorgang und daher nicht zu beanstanden. Das erstere wäre vergebliche Mühe. Das läßt sich leicht zeigen. Der erste Grund des Skotus krankt daran, daß es durchaus nicht sicher ist, ob bei unserem Erkennen ein real vom Intellekt verschiedenes Wort gezeugt wird. Selbst wenn das zuträfe, wäre damit für die Produktion in Gott nichts bewiesen. Hiefür müßte noch gezeigt werden, daß die Produktion eines Wortes eine absolute Vollkommenheit ist, was Skotus unterließ. Ferner wenn der Intellekt jedesmal, so oft ihm ein intelligibles Objekt gegenwärtig ist, ein Wort produzieren würde, dann würden auch die Seligen von Gott ein Wort produzieren, was nicht von allen zugegeben wird. Ferner würde daraus folgen, daß auch der Sohn seinerseits wieder ein Wort produziert. Selbst wenn die Produktion eines Wortes in Gott bewiesen wäre, so wäre noch nicht bewiesen, daß dieses dem zeugenden Prinzip konsubstanzial ist.

Das zweite Argument ist nicht beweiskräftig, weil man sagen könnte, daß die Entfernung der Unvollkommenheit aus der

[7]) Nn. 6—9.

[8]) N. 7. Cf. Stohr, Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura, 35.

[9]) N. 7. Heinrich von Gent, Quodl. 6 q. 1. Es ist unrichtig, wenn Pelbart von Themesvar in seinem Aureum Rosarium unter dem Schlagwort Deus § 15 sagt, er wolle vor allem die Gründe Bonaventuras und des Skotus für die Dreipersönlichkeit Gottes anführen und dann als Gründe aufzählt: summa bonitas, summa caritas und summa iucunditas.

Produktion des Gedächtnisses gleichbedeutend ist mit der Leugnung der Produktion überhaupt. Denn Abhängigkeit und Unvollkommenheit sind wesentlich mit dem Begriff Produkt verknüpft.

Das dritte Argument arbeitet mit einem Obersatz, der weniger bekannt ist als das zu Beweisende. Ferner würde es einem Ungläubigen nur die Notwendigkeit der Schöpfung beweisen. Zudem bedeutet Produzieren keine Vollkommenheit schlechthin.

Das vierte Argument gründet sich auf die falsche Voraussetzung, daß die entgegengesetzten Relationen bewegend und bewegt demselben Willen zukommen können. Es behauptet weiterhin fälschlicherweise, daß relationes oppositae keinen kontradiktorischen Gegensatz einschließen[10]).

So ist denn eine Produktion in Gott festzuhalten nicht wegen irgendeines Beweises, sondern wegen der Autorität der hl. Schrift[11]).

Wie ist diese Beurteilung des Thomas Anglicus zu werten? Auffallen mag, daß er bei der Wiedergabe des Textes des Oxoniense den Ausdruck rationes efficaces an den Anfang der Antwort setzt, während sich bei Wadding diese zugespitzte Ausdrucksweise nicht findet[12]). Als weiteres Abweichen sei gebucht, daß er anscheinend das „a se" übersieht, wenn er meint, daß sich mit dem ersten Argument des Skotus auch beweisen lasse, daß der Sohn ein Wort produziere wie der Vater[13]).

Eine ähnlich starke Zuversicht in die Tragkraft der Vernunft kommt im Text des Cod. 1449 der Nationalbibliothek in Wien zum Ausdruck[14]). Aber man darf trotzdem nicht behaupten, daß

---

[10]) D. 2 q. 6.

[11]) Ib.: Patet ergo, quod illae rationes eius demonstrationes non sunt sicut nec aliae. Teneo ergo in ista quaestione, quod in divinis sit productio, non propter aliquam demonstrationem, sed propter auctoritatem sacrae scripturae.

[12]) Ibidem. Cf. den Waddingtext (d. 2 q. 7 n. 3): Quia, sicut dixi, pluralitas declaratur ex productione, ideo primo respondeo ad quaestionem de productione, quae est tertia in ordine, et dico, quod in divinis est et potest esse productio. Quod probo sic usw. Auch der Zurückweisung des Einwandes, daß die Erzeugung einer Erkenntnis notwendig eine durch die Erkenntnis erst zu beseitigende Unvollkommenheit voraussetze, gibt der Text des Thomas Anglicus eine viel pointiertere Form als der Waddingtext. Das necessario des Thomas Anglicus findet sich bei Wadding nicht. Siehe Wadding l. c. n. 3. Thomas Anglicus d. 2 q. 6.

[13]) D. 2 q. 7 n. 3: Quidquid de ratione sua formali est principium productivum sufficiens, illud in quocunque est a se et sine imperfectione, in eo est principium productivum. Alphons Toletanus hat hier eine Interpretation geboten, die dem Waddingtext entspricht. Freilich wirft er Skotus eine petitio principii vor. Siehe I. Sent. d. 1 q. 2 a. 3. A se übersieht auch Antonius Andreas d. 2 q. 7. Vgl. für ihn Geyer, 619f.

[14]) Um den Text des Wiener Codex mit dem Waddingtext vergleichen zu können, seien die wichtigsten Partien aus ihm hiehergesetzt: Cod. l. 1449 der Nat.-B. Wien Dist. 2 p. 2., fol. 11va heißt es: Circa secundam partem istius d. quaeritur, utrum possibile sit cum unitate

dieser Text auf die Textgestaltung des Thomas A. Einfluß hatte. Gegen eine solche Beeinflussung spricht, daß der Text des Thomas A. auch an dem einzigen eben erwähnten Punkt, wo sach-

---

essentiae esse pluralitatem personarum. Quod non videtur: Quaecunque uni et eidem simpliciter sunt eadem, inter se sunt eadem simpliciter. Ideo enim additur simpliciter, quia si sint eadem uni et eidem tantum secundum quid, non oportet inter se simpliciter eadem esse. Ipsa auctoritas sic exposita vera est, quia per eam tenet omnis forma syllogistica uniendo extrema in medio eodem. Unde ipsa destructa destruitur omnis forma syllogistica et per consequens omnis demonstratio et scientia. Sed quaecunque sunt in natura divina, sunt simpliciter eadem eidem simpliciter, quia naturae divinae. Igitur inter se sunt simpliciter eadem. Ideo nullo erit ibi distinctio supposita unitate divinae naturae. Minor patet quantum ad utramque partem eius. Primo, quod quaecunque sunt in natura divina, sunt simpliciter eadem *etc.* Nun folgt das bei Wadding an vierter Stelle genannte Argument, dann Argument 2 und 3 (d. 2 q. 4, n. 1 und 2). Die zweite Frage dieses zweiten Teils geht in der Anordnung, aber nicht im Wortlaut der Argumente mit Wadding (q. 5). Das gleiche gilt von der dritten Frage (= q. 6). Bei Frage 4 (= q. 7) fehlt das 2. argumentum principale. Das 3. aus Aristoteles genommene erscheint in einer erweiterten Form (Wadding n. 1 u. 2). Neben dem nun folgenden Text steht am Rande: Responsio ad quaestionem tertiam. Fol. 12ra: Intelligendum est in principio, quod tantum sunt duo de substantia fidei, de quibus principaliter tractatur in primo libro sententiarum, sc. quod sint tantum tres personae et unus Deus et quod hae personae non sunt a se, sed una persona producit aliam et duae tertiam. Circa hoc autem non est licitum varie opinari. Sed utrum personae constituantur per relationes vel per modos essendi, dummodo tamen salvantur praedicta, non est illicitum varie opinari, sed licitum est circa illa (varie *stand da, ist aber wieder gestrichen)* exerceri, quia non teneor ex fide ad quodcunque (12rb) verum. In istis igitur quaestionibus sic procedendum est: primo igitur solvendae sunt quaestiones de productione personarum et deinde quaestiones de earum pluralitate et essentiae communitate et entitate. Primo igitur dicendum est ad quaestionem, quae quaerit, an aliquid sit productum in essentia divina. Quod sic ostendi potest per rationem et forte magis demonstrativam quam sint multae demonstrationes etiam positae in metaphysica. Unde arguitur sic: Quidquid est propria ratione principium productivum, illud in quocunque est, erit principium productivum secundum modum, secundum quem est in illo, ut sicut est in illo, sic est proportionaliter productivum, ut si sit in illo perfecte, erit perfecte productivum, et si imperfecte, imperfecte, quia ex quo immediate naturam illius principii consequitur, quod sit activum, propositio dicens hoc de illo, erit immediata et ideo, quia naturam caloris consequitur immediate, quod sit principium activum, in quocunque est, erit principium activum, ut si sit in aliquo perfecte, perfecte ageret, si imperfecte sicut in minori calido, imperfecte ageret. Haec propositio si esset scripta immediate, non negaretur. Sed intellectus habens *etc.* Der weitere Text weist manche Erweiterungen bzw. Verkürzungen auf gegenüber jenem von Wadding.

Fol. 12va: Praeterea secundo potest argui ad principalem conclusionem quaestionis: Sicut metaphysicus in sua consideratione abstrahit rationem causae efficientis absolutae a ratione causae efficientis per motum, sub qua ratione considerat naturalis, quia metaphysicus considerat efficientem, ut dat esse absolute, et naturalis eandem considerat, ut dat esse per motum, nec sic est contradictio efficientiam esse sine mutatione, sic abstrahi potest ratio producentis ab efficiente, quia efficiens dat esse in aliquo, sed producens (12vb) dat esse supposito et producit esse subsistens. Igitur non includit contradictionem, quod suppositum in divinis producat aliquid, sed

liche Verwandtschaft besteht, weit davon entfernt ist, wörtlich mit dem Wiener Codex übereinzustimmen, daß er fernerhin in Aufbau der ganzen Quästion, in der Anordnung der argumenta

illud non efficiat. Praeterea in omni eo, quod non includit imperfectionem, necessitas est perfectior conditio quam contingentia; sed producere non imperfectionem includit. Igitur simpliciter perfecta productio, quae est Dei, erit intra (!), sed nulla talis est ad extra, ut infra ostendetur. Igitur erit aliquid intra et per consequens suppositum divinum necessario producit aliquid ad intra. Praeterea in creaturis duae relationes oppositae secundum modum ad aliquid possunt fundari in eodem subiecto propter aliqualem illimitationem suam sine contradictione. Nam voluntas est motiva et mobilis et ad eundem modum relationis pertinent producens et productum. Igitur multo plus in essentia illimitata non erit impossibile fundari relationes producentis et producti. Igitur in essentia divina poterit esse suppositum producentis et producti et simul etiam. Si hoc, igitur ibi est, quia nihil est in divinis nisi necessarium. Praeterea hoc nituntur aliqui sic ostendere: Prima persona in divinis constituitur per relationem ad secundam, quia si non, adveniret sibi relatio. Igitur esset ibi compositio et non potest ibi esse distinctio nisi per relationes originis. Igitur oportet ponere in divinis diversa supposita, quorum unum sit ab alio. Praeterea summa virtus activa se summe communicat. Sed summa communicatio non est nisi ad aliquid summum, quod oportet esse Deum. Igitur oportet ibi esse producens et productum. Praeterea alii arguunt sic et quasi redit in idem: Bonum est per se communicativum sui. Ergo summum bonum est summe communicativum. Cum igitur suppositum divinum sit summum bonum, igitur summe se communicabit et ita producit aliquod aequale [*die Hs hat aliquale*] sibi. Maior istius rationis patet per Augustinum et ponitur in littera d. 1. Praeterea arguunt sic: De ratione perfecti est producere sibi simile ex IV Metaphysicorum et ex I Metaphysicae, ubi vult Philosophus (?), quod artifex perfectior est, qui potest sibi effectum similiorem producere. Sed producere sibi simile aequivoce non est productio ita perfecta sicut producere sibi simile in eadem natura et hoc est suppositum. Sed istae rationes licet verum concludant, non tamen habent efficientiam contra sustinentem oppositum. Prima ratio non habet evidentiam, quia forte diceret Philosophus, quod suppositum divinum est absolutum et non constitutum per relationem. Similiter ipse, qui hanc rationem facit, dicit, quod relatio Patris est ad Spiritum Sanctum, quasi adveniat supposito constituto nec tamen est ibi compositio. Item minor propositionis est dubia, quod in divinis non sit distinctio nisi per relationes originis. Item aliae rationes non concludunt. Nam diffusio non est ad impossibile. Nunc autem dicerent, quod impossibile est, quod suppositum divinum producat aliud suppositum sibi aequale. Unde respectu eius non est sibi communicatio et ideo non virtus activa se summe communicat et diffundit simpliciter bonum ei, cui natum est communicari. Sed hoc non est possibile ut dicerent nisi respectu alterius. Similiter dicerent, quod de ratione perfecti est, quod possit producere sibi simile, si ei possit aliquid esse simile. Sed nunc primo producenti, ut dicerent, non potest aliquid esse simile. Illae rationes evidenter contra adversarium non concludunt. Teneo igitur, quod in divinis sit aliquid productum in esse suppositi ex fide et etiam rationes prius factae hoc videntur ostendere. Ad primum principale, quando arguitur . . . . . Die Argumente werden in der Reihenfolge besprochen, wie sie sich bei Wadding finden. Die Hs zählt aber argumentum quintum und sextum, während die Ausgabe die ersten vier Argumente als 4 probationes des ersten argumentum principale zählt und das fünfte und sechste der Hs als zweites und drittes Hauptargument. Die Hs selbst zählt am Rande (nicht im Texte) fünf argumenta principalia. Probatio quarta des ersten argumentum principale gilt nach der Randzählung als 2. Hauptargument.

aufs schärfste von ihm abweicht, während er mit dem Waddingtext weitgehend übereinstimmt. Die schärferen Ausdrücke sind auf das Konto des Thomas A. selbst zu setzen[15]).

[15]) Vgl. Thomas Anglicus, d. 2 q. 6. Wadding, d. 2 q. 4 nn. 1 u. 2 mit dem Text in Anm. 14. Um den Druck nicht über Gebühr zu erschweren, verzichte ich darauf, den leicht zugänglichen Waddingtext wiederzugeben. Wegen der Seltenheit des Druckes des Thomas Anglicus sei folgender Text geboten (d. 2 q. 6): Utrum essentia divina possit stare in aliquo et ipsum esse productum. Et videtur quod non, quia nullum productum est necessarium ex se usw. . . . . Circa istam quaestionem primo ponendae sunt rationes efficaces ad ostendendum, quod in divinis sit productio. Et secundo ponentur rationes aliorum insufficientes. Et tertio solventur rationes principales. Quantum ad primum ponam quattuor rationes. Circa primam vero illarum sic procedetur, quia primo ponetur ratio, et secundo obicietur contra eam et solvetur, ut per hoc magis appareat vis eius. Est autem prima ratio ista: Quidquid de sua formali ratione est principium productivum, illud in quocunque est a se et sine imperfectione, in eo est principium productivum. Sed intellectus habens usw. Nach Darlegung der vier angekündigten Gründe fährt er fort: Secundo ponam rationes aliorum insufficientes. Prima talis: Prima persona in divinis constituitur per relationem ad secundam et non nisi per relationem originis. Ergo oportet ponere in divinis diversa supposita, quorum unum sit ab alio. Primum assumptum patet, quia prima persona est relativa ad secundam, et si non constitueretur per illam relationem, accideret sibi relatio illa, quia adveniret personae iam constitutae. Consequens est falsum; ergo etc. Secundo arguitur sic: Virtus summe activa summe se diffundit, sed non summe se diffunderet, si non produceret aliquod summum. Ergo etc. Tertio arguunt alii sic: Quia bonum est de se communicativum, ergo summe bonum summe communicativum. Sed hoc non potest esse respectu alicuius ad extra, quia nihil aliud potest esse summum bonum; ergo etc. Quarto arguitur sic: Perfectum est, quod potest producere sibi simile ex primo Metaph. et quarto Meteor. Ergo primum agens, quod est perfectissimum, potest producere sibi simile; sed perfectius est, quod producit sibi simile univoce quam aequivoce, quia productio aequivoca est imperfecta. Ergo etc. Sed rationes istae non sunt efficaces, quia non declarant manifestius propositum fideli quam infideli. Et de prima istarum patet hoc, quia quando accipit, quod persona prima constituitur per relationem, si vult persuadere infideli, accipit illud, quod est sibi minus notum quam principale propositum, quia minus esset sibi notum: persona constitueretur per relationem, quam quod productio esset in Deo. Similiter etiam de fideli est hoc minus notum, quia articulus fidei est, quod in divinis sit productio. Non autem alterum esse articulum fidei est evidens, ergo etc. Cum autem probatur personam constitui per relationem, quia alioquin relatio esset accidens, non valet argumentum, quia eodem modo posset argui de spiratione activa, quae non constituit personam secundum omnes, quae tamen non est accidens, quia est eadem essentiae. Similiter quod assumitur personas distingui non nisi per relationes originis, non est ita manifestum sicut conclusio, quam intendit probare et etiam non est necessarium ad propositum in communi, quia etiam si poneretur alia distinctio ibi quam per relationes originis, adhuc posset poni productio. Ad aliud argumentum dico, quod summe activum est summe diffusivum seu communicativum sui, quantum possibile est aliquid diffundi seu communicari, nec tamen sequitur ex hoc, quod sit possibile aliquid communicare se in identitate naturae, quod oporteret probare, quia ad impossibile includens contradictionem non est potentia nec communicatio. Per idem patet ad tertium. Ad quartum etiam patet per idem, quia perfectum producit sibi summe simile quantum est possibile, quod sit simile, ex quo non sequitur, quod possit esse simile in unitate

Zur Wertung der Gesamtinterpretation des Thomas A. sei bemerkt: In den Fragen des Prologs, wo sich Skotus ausdrücklich mit dem theologischen Erkenntnisproblem beschäftigt, sagt er klipp und klar, daß die Dreipersönlichkeit Gottes eine übernatürliche, uns nur durch Offenbarung erkennbare Wahrheit ist[16]), daß sie durch keine demonstratione quia bewiesen werden kann[17]), daß sie zu den credibilia gehört[18]). Schon hier läßt sich sagen, daß die von Thomas offen gelassene Möglichkeit einer rationalistischen Deutung des fraglichen Skotustextes nicht besteht. Man kann doch nicht annehmen, daß der doctor subtilis ein paar Quästionen später behauptet, was er kurz zuvor mit Entschiedenheit ablehnt. Thomas hätte die Stellen aus dem Prolog gekannt.

Eine noch stärkere Beleuchtung erfährt der Gedanke des Skotus, wenn wir Paralleltexte aus anderen Werken heranziehen. Im Parisiense finden sich nach Ablehnung der Gründe des Heinrich von Gent und Richard von St. Viktor auf die Frage, utrum essentiae divinae repugnet quaecunque productio intrinseca, im wesentlichen die zwei ersten Gründe des Oxoniense wieder, eingeleitet mit der Formel: ideo aliter declaratur intentum[18a]).

naturae. Tenendo ergo quattuor primas rationes et praecipue duas primas pro conclusione affirmativa quaestionis respondendum est tertio ad rationes principales.

[16]) Prol. q. 1 n. 21 f.: Istarum igitur notitiam est necesse nobis supernaturaliter tradi, quia nullus earum notitiam potuit naturaliter invenire et eam aliis docendo tradere. Als Beispiel dient ihm der Satz: Deus est trinus. Im Cod. Vind. 1449, fol. 1vb ist keine andere Lehre vertreten.

[17]) Prol. q. 3 n. 7: Nam nullus effectus demonstrat Deum trinum.

[18]) Prol. q. 2 n. 7. Die Anschauung des Skotus über Glaube und Wissen überhaupt siehe bei Minges, Verhältnis von Glaube und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Skotus, Forsch. zur christl. Lit.- und Dogmengesch. VII, 4—5, 1908. Harris, Duns Scotus, 70 ff. konstatiert in diesem Punkte Uebereinstimmung zwischen Thomas von Aquin und Skotus.

[18a]) Parisiense d. 2 q. 5. Um den Text der großen Reportatio (vgl. Pelzer, Le premier livre des Reportata Parisiensia, 458 ff.; Balič, Les commentaires, Table schématique) mit dem Waddingtext vergleichen zu können, sei folgende Probe aus Cod. Vind. 1453 angegeben: Fol. 16ra: Circa tertiam partem secundae distinctionis quaero de Trinitate personarum et quia ad notitiam de ea habendam est (!) per productiones, ideo quaero primo, utrum personae divinae repugnet quaecunque productio intrinseca realis . . . . In ista quaestione conclusio est certa apud theologos omnes, veritas tamen conclusionis a diversis diversimode suadetur. Nun führt er die Gründe Heinrichs von Gent an und bekämpft sie. Fol. 16rb fährt er fort: Ostendo ergo propositum tali ratione: Suppositum quodcunque habens principium productivum sufficiens et principium formale a se potest producere suppositum vel productum adaequatum illi principio, id est suppositum perfectissimum, quod potest produci [a] tali principio, non autem productum adaequatum in natura, quia tunc esset petitio, sed productum adaequatum virtuti activae producentis, sicut sol, cum producet animatum perfectissimum, dicitur producere effectum adaequatum non in natura, sed virtuti eius activae. Haec est maior. Sed suppositum divinum habet memoriam perfectam, quae est principium producendi notitiam geni-

Dieser Ausdruck sowie die Art der Fragestellung zeigen, daß von vorneherein ein Beweis nicht beabsichtigt ist. In der 14. Frage seines Quodlibet lehrt er, daß die menschliche Vernunft, ihrer eigenen Unvollkommenheit überlassen, weder scientia quia noch scientia propter quid zur Erkenntnis der Trinität gelangen könne; das erste nicht, weil aus der Schöpfung nur ein vollkommenes Suppositum mit einem vollkommenen Formalprinzip zu erweisen ist, das letztere nicht, weil wir von Gott keinen eigentlichen Wesensbegriff haben können[19]).

Aus all dem ergibt sich, wie berechtigt es ist, wenn Dionysius Cartusianus unter den Vertretern der Unbeweisbarkeit der Trinität Skotus in einer Reihe mit Albert, Thomas von Aquin, Petrus von Tarantasia, Richard von Mediavilla, Bonaventura, Alexander von Hales, Franziskus Mayronis, Aegidius

---

nitam a se. Ergo etc. Maior probatur, quia quod habens principium producendi non potest producere secundum illud principium, aut hoc est quia imperfecte habet illud principium, ut calidum imperfectum habens imperfecte calorem non est sufficiens ad calefaciendum secundum illum, aut quia praeintelligitur habere productionem adaequatam illi principio, sicut est de Filio in divinis, qui habet principium generandi ut memoriam perfectam, non tamen potest generare, quia illud principium praeintelligitur in Patre habere productum adaequatum. Primum excluditur, si sit principium sufficiens. Secundum similiter excluditur, quia illud principium habet a se. Minor patet quantum ad primam partem, quia nisi aliqua persona in divinis haberet memoriam perfectam a se, esset processus in infinitum. Alia pars minoris, scilicet quod memoria perfecta in supposito habente eam a se sit principium producendi notitiam genitam, probatur, quia omnis memoria creata unde memoria, non unde creata est principium producendi notitiam genitam, quia nulla imperfectio est ratio agendi, et ideo est principium producendi notitiam genitam correspondentem sibi, et hoc competit sibi ex perfectione sua naturali. Ergo et hoc convenit sibi perfectissime, ubi est memoria perfectissima et perfectissime; sic est in supposito Patris increato. Ergo etc. Auf das suadetur zu Beginn der Frage sei besonders aufmerksam gemacht.

[19]) Quodl. q. 14 n. 9: De scientia autem quia dico, quod non potest aliquis modo ex naturalibus attingere ad sic intelligendum Trinitatem in divinis, quia non potest scire illud de causa per effectum demonstratione quia; quo circumscripto remanet in causa quicquid est necessarium ad causandum; sed circumscripta per impossibile Trinitate haberetur, quicquid necessarium est in Deo ad causandum creaturam; quia et principium formale causandi perfectum et completum et suppositum habens illud principium fomale perfectum, ut patet in quadem quaestione praehibita de hoc mota; videtur autem ad causationem sufficere suppositum perfectum habens principium formale perfectum. De scientia vero propter quid dico, quod non potest anima modo ex naturalibus attingere ad sciendum propter quid, Deum esse trinum, quia notitia eius, quod est propriissimum subiecto, non continetur virtualiter primo et evidenter nisi in per se et proprio conceptu subiecti vel in ipso subiecto sic concepto; esse trinum est huiusmodi respectu Dei; igitur non potest sciri propter quid de Deo nisi habito tali conceptu Dei; sed talis non habetur pro statu isto de lege communi. Cf. dazu die scharfsinnigen Erklärungen, welche Petrus Tataretus in seinem Kommentar zu dieser quaestio gibt.

nennt[20]). Mag Skotus seine Frage im Oxoniense nicht mit der ausdrücklichen Hervorhebung der Notwendigkeit der Offenbarung beginnen, wie Thomas von Aquin in der Summa[21]) und im Sentenzenkommentar[22]) es tut, so steht doch sein Gedanke auf Seite des hl. Thomas[23]), viel entschiedener als dies etwa bei Richard von St. Viktor, Alexander von Hales, Bonaventura, Matthäus von Aquasparta der Fall ist[24]).

Wie sehr Skotus mit dieser Lehre auf dem Boden einer doctrina communis steht, zeigt ein Blick auf die ungefähr gleichzeitige, auf die vorangehende und unmittelbar nachfolgende Literatur[25]).

Sehr klar und bestimmt lauten die Texte bei Wilhelm von Ware. Da die Werke Gottes der ganzen Trinität angehören, so führt kein Weg von der Schöpfung zu dem dreipersönlichen Gott sub rationibus propriis, sondern nur sub rationibus attributorum seu appropriati. Alle Gründe, welche von den vitalen Tätigkeiten Gottes her genommen sind, führen nur zu logischen, nicht zu realen Relationen in Gott[26]).

---

[20]) I Sent. d. 3 q. 2. Mit vollem Recht nimmt daher Franciscus Lychetus im Kommentar zu dem fraglichen Skotustext seinen Ordensgenossen in Schutz gegen rationalistische Ausdeutung; siehe auch den Kommentar des Johannes Poncius zu der Stelle des Oxoniense und den des Andreas Rochmanius, welche sie im gleichen antirationalistischen Sinn deuten. Ebenso Poncius in seinem Theologiae Cursus disp. 9 q. 2.

[21]) I q. 27 a. 1.

[22]) I d. 3 q. 1 a. 4.

[23]) Siehe die eben zitierten Stellen. Am klarsten ist S. th. I q. 32 a. 1. Siehe ferner Contra gent. IV c. 2; De veritate q. 10 a. 13; In Boet. de trin. q. 1 a. 4; Ad. Rom. c. 1 lect. 6.

[24]) Stohr, Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura, 8f. Grabmann, Die theol. und philos. Erkenntnislehre des Matthäus v. Aquasparta, 157. Bertoni, Al., Le bienheureux Jean Duns Scot, sa vie, sa doctrine, ses disciples, Levanto 1917, 258f.

[25]) Für im 12. und 13. Jahrhundert bis zu Thomas zu Tage getretene Anschauungen über die Erkennbarkeit der Trinität vgl. die gründlichen Untersuchungen von Stohr, l. c. 8ff. Ich werde zu Stohr vor allem Ergänzungen aus ungedruckten Autoren zu bringen suchen.

[26]) Der Haupttext fol. 14rb lautet: Utrum Trinitas personarum possit ostendi per naturalem rationem. Nachdem er die Gründe, die dafür angegeben werden, abgelehnt hat, fährt er fort: Dico ergo quod Trinitas personarum per creaturam non potest perfecte cognosci sub rationibus propriis, quia nec de Deo cognoscimus nisi per effectum, ad quos (!) se habet in ratione causae efficientis. Sed omnis actio Dei respectu creaturae aequaliter convenit toti Trinitati, quia indivisa sunt opera Trinitatis. Imperfecte tamen potest haberi cognitio de Trinitate sub rationibus attributorum seu appropriatis puta quia Patri appropriatur potentia, Filio sapientia et Spiritui Sancto bonitas et per creaturam potest homo cognoscere, quod ista sunt in Deo, potentia, sapientia et bonitas, ideo aliquo modo in generali sic potest Trinitas cognosci. Diese Stellungnahme hindert natürlich nicht, daß er die Trinität auch rationell abzuleiten versucht. Der folgende Text zeigt, daß er dabei stark beeinflußt ist von Heinrich von Gent, Summa art. 53 q. 8: Fol. 12rb: Utrum in divinis sit pluralitas personarum in unitate essentiae. Er antwortet darauf: Supponamus

Nach Petrus Johannes Olivi können wir die Tatsache der innergöttlichen Produktion nur durch den Glauben wissen. Die Vernunft ist uns eine gewisse Handführung zum Glauben[27]). Nicht anders denkt sein Schüler Petrus de Trabibus[28]).

primo, quod persona in divinis sit res relativa et quod non sint plures dii; sequitur tunc necessario conclusum, quod sint plura supposita. Quod sic patet: Eo enim ipso, quod persona est res relativa, essentia sub ratione essentiae non potest constituere personam, quia cum essentia sit absoluta, tunc persona constituta per eam esset absoluta, quod est contra positionem. Ergo oportet, quod constitutivum sit aliquod contrahens essentiam, videlicet ipsa relatio. Relatio autem ista non potest esse relatio rationis, quia tunc non constitueret rem relativam realem, sed rem rationis solum. Oportet ergo, quod sit relatio realis. Cum igitur omnis relatio realis in divinis accipiatur per comparationem ad intra, quia ad extra non accipitur nisi relatio rationis, sequitur necessario, quod habeat relationem sibi oppositam realem et per consequens correlativum (so hat Cod. Vind. 1424; in Cod. 1438 heißt es relativum) sibi oppositum reale, et sic erunt plura supposita realia necessario. Secundo confirmandum est hoc per rationes Sanctorum. Nun führt er die Richardischen Gründe an (summa bonitas, summa felicitas, summa caritas). Die hs Ueberlieferung des Sentenzenkommentars Wilhelms ist sehr stark. Cf. Little, The grey friars, 213. Longpré, Guillaume de Ware, in: La France Franciscaine 1928, 79—81. Little, The Franciscain School, 866—68. Spettmann, Neuere Forschungen, 98f. Geyer, 480, 763.

[27]) Siehe S. 160*ss. Die Handführungen der Vernunft siehe S. 165* bis S. 175*.

[28]) Fol. 13va: Quaeritur, utrum in Deo sit personarum pluralitas. Fol. vb: Respondeo dicendum, quod pluralitatem personarum esse in Deo fides determinat, scriptura clamat, ratio incitat (?) . . . . Ratio etiam hoc probat, licet fortassis non simpliciter et ex toto necessaria de facili non occurrat. Patet autem hoc supponendo, quod si in Deo est ponere interiorem productionem seu emanationem, quod ibi est ponere personarum pluralitatem, quo supposito patet propositum accipiendo quattuor, quae omnis intellectus rationalis in Deo ponit et esse concedit, sc. perfectionem entitatis, perfectionem bonitatis, perfectionem intellectualitatis et perfectionem simplicitatis. Ex primo sic: Ad perfectionem entitatis rei spectat esse principium et causam, quoniam esse causam et principium est magnae dignitatis et perfectionis. Sed divinum ens est aeternaliter summe perfectum. Ergo aeternaliter est principium; sed non est principium nisi alicuius principiati. Ergo aeternaliter est ponere principium et principiatum, sed hoc non nisi Deum et in Deo, quia creatura non fuit nec esse potuit ab aeterno, ut pono ad praesens, quia alibi ostendetur. Ergo aeternaliter est ponere in Deo producens et productum et ita pluralitatem personarum. Item non est ponere ens perfectum sine perfecto actu et perfecta operatione ipsi connaturali. Sed ens divinum est aeternaliter perfectum; ergo aeternaliter habet perfectum actum et perfectam operationem sibi connaturalem. Aut ergo operatio illa est productiva ponens aliquod ens perfectum productum aut non. Si sic, in Deo est ponere producens et productum, ita, quod productum est connaturale producenti, et sic est ibi ponere pluralitatem suppositorum. Si non, ergo operatio Dei non est summe perfecta, quia ceteris paribus perfectior est operatio productiva alicuius entis perfecti, quam quae non est productiva. Quod cum sit impossibile, relinquitur primum necessarium esse. Ex secundo proceditur sic: Summa bonitas requirit summam communicationem, quia natura boni est, quod sit sui communicativum. Quia enim omnis natura bona, omnis natura est sui communicativa secundum exigentiam et sufficientiam bonitatis suae. Omnis enim habet virtutem et potentiam alii se communicandi

Nach Richard von Mediavilla kann die Trinität natürlicherweise weder per ablationem conditionum imperfectarum noch per causalitatem creaturarum noch per supereminentiam conditionum perfectarum erkannt werden[29]). Die appropriata können im allgemeinen erkannt werden, aber nicht unter dem Gesichts-

---

et actum aliquem, quo se communicat secundum gradum suae bonitatis. Unde et philosophi dicunt bonum uniuscuiusque rei consistere in actu et operatione eius. Summa autem communicatio summi boni intelligi non potest nisi dando et communicando summum bonum. Ergo necesse est summum bonum se dare et communicare. Sed talis communicatio necessario requirit suppositorum distinctionem. Ergo necesse est in summo bono esse supposita diversa, quorum utrumque est summum bonum. Item non est perfecta bonitas sine perfecta liberalitate nec perfecta liberalitas sine perfecta boni communicatione nec perfecta boni communicatio, ubi est boni communicabilis diminutio. Ergo cum in Deo aeternaliter sit summa bonitas et perfecta, necesse est, quod ibi sit aeternaliter totius bonitatis communicatio, quod esse non potest sine personae alicuius productione. Ex tertio sic: Constat, quod Deus perfecte se intelligit et cognoscit, aut ergo sui intellectione aut cognitione habet verbum sibi simile aut non. Si non, ergo perfectior est rationalis creatura in se cognoscendo quam Deus, quoniam illa verbum sibi simile habet, quod non est ex defectu, sed ex perfectione. Secundum autem constat esse falsum. Ergo relinquitur necessario, quod in Deo sit verbum, quod quidem necesse est esse simillimum et perfectissimum, cum sit ei naturale et coaeternum. Sed hoc non posset esse, nisi esset Deus. Ergo in Deo est ponere verbum productum, quod est Deus, et Deum verbum suum producentem et ita sequitur, quod ibi sit pluralitas suppositorum et hanc rationem tangit Augustinus XV De trinitate c. 9 et Anselmus Monol. XIX c. et ultra. Item in Deo est amor perfectissimus sed non est amor perfectus, nisi sit mutuus et in aliquo tenditivus et alteri communicativus. Ergo necesse est talem amorem esse productum et personalem et sic sequitur idem quod prius et hanc rationem tangit Anselmus Monol. XXIX et Damascenus l. I c. 7 et Richardus expressius III De trinitate. Nam Anselmus eam alio modo deducit. Ex quarto proceditur sic: Ad naturam simplicis pertinet a pluribus communicari et in pluribus inveniri secundum modum et rationem simplicitatis suae sicut in unitate et puncto et forma generalissimi patet. Sed natura divina est infinitae simplicitatis. Ergo necesse est, quod communicetur pluribus secundum rationem infinitam. Sed talis communicatio non potest esse ad extra, quoniam creatura non est susceptibilis infinitatis. Ergo necesse est, quod sit ad intra, et sic necesse est, quod divina natura in pluribus suppositis inveniatur. Item ubi est perfectio simplicitatis, necesse est, quod sit perfectio actualitatis. Habens autem perfectionem actualitatis necesse est semper esse in actu perfecto secundum omnem rationem agendi sibi convenientem. Duplicem autem rationem perfectam agendi est invenire, naturam et voluntatem, quarum utra[m]que inveniri necesse est aeternaliter in Deo. Ergo necesse est Deum aeternaliter aliquid producere tam secundum rationem naturae quam secundum rationem voluntatis; tamen productio eius passiva non est secundum perfectionem voluntatis eo, quod non perfecte eam exprimit nec adaequatur, immo distat in infinitum. Ergo necesse est ponere in Deo Deum producentem et sic pluralitatem personarum. Als wichtigste Literatur über Petrus de Trabibus sei angegeben: Jansen, Petrus de Trabibus, in: Beiträge (Suppl. Bd. II) 1923, 243—254, Longpré, Pietro de Trabibus, Studi Francescani 1922, Juli bis Sept.; eine kurze Orientierung bietet Spettmann, Neuere Forschungen 95f. Geyer, 492.

[29]) I Sent. d. 3 a. 2 q. 2; insb. auch ad 2um.

punkt, unter dem sie einer bestimmten Person zugeeignet werden. Es bedeutet keinen Widerspruch mit dem Gesagten, wenn Richard ähnlich wie Olivi und Petrus de Trabibus die Trinität aus der summa bonitas, der summa perfectio, der summa simplicitas, der summa primitas sowie aus dem Grundsatz, daß alle Emanationen auf eine erste zurückgeführt werden müssen, ableiten will[30]). Nach Nikolaus von Ockham kann die Vernunft die Trinität nicht certitudinaliter erkennen; sie wäre eher geneigt, das Gegenteil anzunehmen[31]). Roger Marston[32]), John Pecham[33]), Wilhelm de la Mare[34]) äußern sich in

[30]) I Sent. d. 2 art. 2 q. 1.

[31]) Cod. Conv. soppr. G. 5. 858, fol. 5va in der Nationalbibliothek zu Florenz. Diese Hs. enthält den Kommentar zu den beiden ersten Sentenzenbüchern, den Daniels (Quellenbeiträge und Untersuchungen usw., 82) neu auffand, nachdem man gezweifelt hat, ob außer den quaestiones disputatae dieses Autors noch ein Werk von ihm erhalten war. Cf. Little, The grey friars, 158. Zu der von Daniels entdeckten Hs ist hinzuzufügen Cod. Ottob. 623 (202 zweikolonnig beschriebene Blätter, membr., s. XIV., engl. Schrift, 290×213). Sie enthält den Kommentar zu den vier Sentenzenbüchern.

[32]) Cod. Conv. soppr. 123, fol. 55r—56r der Bibl. Laurenziana in Florenz. Die Frage heißt: Quaesitum fuit postea circa emanationem aeternam per comparationem ad nostram cognitionem, videlicet utrum possit per creaturas vel aliter sufficienter ostendi. Er wendet sich fol. 55v offenbar mit einer Spitze gegen Thomas von Aquin gegen die, welche sagen, daß man mit Hilfe der Kreaturen in keiner Weise die Trinität erkennen könne, da die Kreaturen nur zum wesenseinen Gott führen. Wenn diese Anschauung richtig wäre, dann wären die Bemühungen der heiligen Väter und der Theologen, sich von der Kreatur zur Trinität führen zu lassen, eitles Beginnen. Zudem ist die Kreatur doch nicht nur von dem wesenseinen Gott geschaffen, sondern auch von dem dreipersönlichen. Also muß sich Gott in der Schöpfung wiederspiegeln auch quoad propria. Die angeführte Meinung steht auch im Widerspruch zu allen Heiligen, wenn sie meint, deshalb dürfe man der Vernunft keinerlei Erkenntniskraft hinsichtlich der Trinität zusprechen, weil sonst der Glaube hinfällig würde. Ihre Vertreter geraten auch in Widerspruch mit ihrer eigenen Praxis, da sie ja in scriptis suis die Existenz Gottes und seine Einheit mit natürlichen Mitteln zu beweisen suchen. Es läßt sich sowohl die Möglichkeit wie die Notwendigkeit der Dreipersönlichkeit Gottes beweisen. Die letztere beweist er fol. 56r a parte divinae potentiae, a parte divinae sapientiae, a parte divinae dilectionis diffusivae. Von dem letzten Grund sagt er: iuxta hunc modum currunt omnes rationes Richardi. Abschließend meint er: Nec fuit intentionis meae in his omni volenti adversari satisfacere sed amatori veritatis persuadere . . . . Concedo igitur, quod ad huius Trinitatis perfectam notitiam non sufficit indagatio (rationis ist am Rande hier eingefügt) praesentis exsilii. Vgl. für Roger: Pelster, Roger Marston, ein englischer Vertreter des Augustinismus, Scholastik 1928, 526—556.

[33]) Cod. Conv. soppr. G. 4. 854, fol. 17v der Bibl. Naz. in Florenz. Vgl. für ihn Little, The Franciscain School at Oxford, 852—854. Geyer, 484f.

[34]) Cod. Conv. soppr. A. 2. 727 der Biblioteca Nazionale in Florenz, fol. 9rb: Respondeo dicendum, quod per creaturas non potest cognosci Trinitas personarum quoad propria nec quoad appropriata, inquantum appropriata sunt, immo inquantum essentialia, et ratio huius est, quia

ähnlichem Sinne. Daß Bonaventura und Alexander von Hales den Glauben das erste Wort sprechen lassen, hat Stohr in gründlichen Untersuchungen gezeigt[34a]).

Im Dominikanerorden dachte man nicht anders. Die klassische Form erhielt die Begründung der absoluten Glaubensnotwendigkeit durch den geistigen Führer des Ordens, Thomas von Aquin. Da die göttlichen Personen für die Schöpfung infolge der Untrennbarkeit des Wirkens nach außen ein Prinzip sind, so führt die Kreatur, dieses Medium unserer Gotterkenntnis, auch wieder nur zum einen Gott[35]). Thomas prä-

---

quicquid creatura accipit a Deo, pertinet ad essentiam, non ad personam, unde persona, sed unde essentia divina. Für diese Hs vgl. Longpré, Guillaume de la Mare, in: La France Franciscaine 1921, 288—302. Die Hs. enthält die beiden ersten Bücher seines Kommentars zu den Sentenzenbüchern des hl. Bonaventura. Ob das in der Hs noch enthaltene dritte Buch ihm angehört, ist zweifelhaft. Weitere Hss für die beiden ersten Bücher sind der Cod. 59 der Kommunalbibliothek in Todi und der Cod. 252 der Kommunalbibliothek in Toulouse. Die Hss ergänzen sich in der Anzahl ihrer Quästionen. Siehe zum Ganzen Longpré, La Mare, in Dictionnaire de théol. cath. VIII, 2467—70; dort weitere Literatur.

[34a]) Stohr, 7—19.

[35]) S. th. I q. 32 a. 1. Schon Augustinus dachte so: Schmaus, 178. Der anonyme Verteidiger des hl. Thomas im Cod. Vat. lat. 4287 beruft sich auf den angegebenen Thomastext. Fol. 4va: Secundo quaeritur, utrum trinitas personarum possit per naturalem rationem cognosci. Arguitur et respondetur sicut in prima parte summae q. 32 a. 1. Contra determinationem quaestionis sic obicitur: Sicut philosophi ultra esse quod participative pulchrum est invenerunt aliquid quod essentialiter est pulchrum, ita ultra omnem imperfectam assimilationem ad Deum potuerunt devenire ad perfectam, qualis est inter Patrem et Filium, quia perfecta assimilatio requirit aequalitatem, qualis non potest esse inter creaturam et Deum. Unde oportet, quod perfecta assimilatio sit inter duos quorum uterque sit Deus. Praeterea nos possumus scire, quod non est impossibile esse trinitatem personarum. Alioquin non possemus hunc articulum defendere. Ergo possumus scire, quod est possibile. Sed si est possibile, erit in actu, quia in divinis (?) non differt esse et posse. Ergo nos possumus scire quod Deus est trinus. Ad primum dicendum, quod non oportet concedere istam: si est imperfecta assimilitatio ad Deum, quod sit aliqua perfectissima, sicut sequitur, quod si est aliquod ens imperfectum, erit aliquod ens perfectum. Ad secundum dicendum, quod non sequitur, si possum defendere hoc non esse impossibile, quod propter hoc ego sciam hoc esse possibile vel etiam quod sit possibile. Vgl. für diesen Autor Grabmann, Eine ungedruckte Verteidigung der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin aus der ältesten Thomistenschule, in: Divus Thomas II (1924) 270—276. Die klassische Formel des hl. Thomas wurde von den späteren Theologen allgemein übernommen. Cf. z. B. Suarez, De trin. l. 1c. 11 n. 5. u. 6. Molina, I q. 32 a. 1. Vasquez, I disp. 133. Ruiz, Disp. 41 sect. 3. Tannerus, Disp. 4 de trin. q. 1 dub. 2. Gotti, Tract. 7 q. 1 dub. 5 § 1. Augustinus Laurentius, Tr. 3 disp. 1 sect. 7. Pennafiel, Tract. 4 de trin. disp. 4 sect. 2. Philippus a S. Trinitate, Tract. 2 disp. 5 dub. 2. Rodericus de Arriaga, Disp. 43 sect. 4. Augustinus abbas Einsidlensis, Questio 11 art. 1, controv. 1. Hyacinthus Peri, Quaest. theol. tomus 2 q. 5 a. 1. Billuart, De trin., diss. prooem. art. 4. Sehr scharfsinnig behandelt Pêgues in seinem

zisierte damit die Anschauung, die vor und nach ihm im Orden vertreten wurde. Roland von Cremona[36]), Hugo von St. Cher[37]), Albert der Große[38]), Hugo von Straßburg[39]),

Kommentar zu q. 32 a. 1 die Frage, warum sich in der Schöpfung nicht die Dreiheit der handelnden Personen manifestieren müsse. Freilich wurde auch im Dominikanerorden die spekulative Höhe des hl. Thomas in diesem Punkte nicht immer gewahrt. So gibt Antonin von Florenz in seiner Summa, IV tit. 30 c. 2 als Grund für die Unerkennbarkeit der Trinität an, daß darin das meritum fidei bestehe, während die inquisitio per rationem ad temeritatem pertinet. In der trotzdem auch von ihm gewagten Ableitung der Trinität zeigt er sich von Richard beeinflußt (consocius, condilectus).

[36]) Fol. 3va: Sine praeiudicio melioris intelligentiae videtur mihi ita esse dicendum, quod divina essentia, inquantum est divina essentia, quod ipsa est magis nota intellectui nostro quam Pater vel quam Filius vel quam Spiritus Sanctus vel quam trinitas et haec videtur esse ratio, quia Pater ponit numerum, scilicet pluralitatem, quia Pater ad Filium respicit, et sic intelligas de aliis personis. De ipsa trinitate, quin dicat pluralitatem, non est quaestio. Unum autem magis est notum intellectui quam plures vel quam plura et prius innotescit divina natura nobis quam Pater vel quam Filius vel quam trinitas, sicut patet in universali et particulari, quia prius innotescit universale quam particulare. Ut enim video a remotis aliquid, video primo, quod est corpus. Nondum tamen possum iudicare, quod sit animal, quia animal ponit plures unitates quam corpus. Et ideo parvi pueri putant de quolibet viro, quod sit pater eorum et de qualibet muliere, quod sit mater eorum. Non propter ista verba dicimus nos, quod divina essentia sit universale et Pater sit particulare vel Filius, sed aliqua est ibi similitudo sed non recta. Fol. 4ra: Iam patet, quod societas fuit in Deo ab aeterno. Sed ex qua probatione habebimus, quod unus illorum est Pater et alius est Filius et alius Spiritus Sanctus? Ex auctoritatibus sacrae scripturae patet. Sed quomodo rationibus possemus suadere. . . . . Mihi videtur, quod ex quo ratio dicit, quod tres debent esse ad minus in trinitate, quod hoc ipso dicit ipsa ratio, quod unus debet esse a quo alius, quia non possunt esse tres non pertinentes, quod probatum est, quod non possunt esse plura principia, et satis dicit ratio, quod tertius debet esse ab utroque et non per modum secundi a primo. Vgl. für diesen Autor: Ehrle, S. Domenico, le origini del primo studio generale del suo Ordine a Parigi et la Somma teologica del primo maestro Rolando da Cremona, Miscell. Dominicana, Roma 1923, 85—134. Derselbe, Xenia Thomistica III 336 bis 544. Geyer, 398 gibt die Nummer der Hs irrtümlich mit 439 an statt mit 795.

[37]) Fol. 6rb sagt er vom magister: In praecedenti posuit auctoritates veteris et novi testamenti ad ostendendam fidem de unitate essentiae et trinitate personarum. Sed quia superbi et garruli potius quaerunt rationes quam auctoritates, ideo idem nunc probat per rationes. Dann führt er die Beweise an für die unitas essentiae. Von der trinitas personarum aber sagt er fol. 6vb: Postea obicitur, quod hic dicitur, quod philosophi cognoverunt trinitatem vel cognoscere potuerant per creaturas. Creaturae enim non referuntur ad Deum inquantum Pater vel Filius vel Spiritus Sanctus, sed inquantum divina essentia, quia creatae sunt a Deo non inquantum Pater etc., sed essentia. Ergo per creaturas non potest intelligi Trinitas, sed tantum unitas essentiae. Item cognitio trinitatis solum est per fidem. Sed philosophi non habuerunt fidem. Igitur non cognoverunt trinitatem per creaturas neque per rationes . . . . Philosophi uno modo habuerunt cognitionem de trinitate non proprie sed confuse, scilicet indistincte id est non, inquantum personae sunt distinctae, quomodo fideles christiani noverunt; sed quia noverunt potentiam Dei per magnitudinem rerum, sapien-

Ulrich von Straßburg[40]), Petrus von Tarantasia[41]), Romanus von Rom[42]), Hannibaldus de Hannibaldis[43]), Johannes Quidort von Paris[44]), Wilhelm von Macklesfield[44a]) betonen einstimmig die Unmöglichkeit, mit den

tiam per pulchritudinem, bonitatem per gubernationem et conservationem; ob hoc dicitur, quod cognitionem trinitatis habuerunt, et quia per illa trinitas cognosci poterat. Quare autem dicam etiam in cognitione Spiritus Sancti defecisse, hoc ideo est, quia bonitas Spiritui Sancto attribuitur, et ipsi defecerunt in potissimo effectu bonitatis, scilicet in incarnatione Filii. Er macht dann den Einwand, daß doch Mercurius die Trinität erkannt habe. Dazu meint er: Potest dici, quod hoc scivit per inspirationem, non per creaturas vel potest dici, quod dixit, sed non intellexit. Vgl. für diesen Autor Ehrle, Xenia Thomistica III 544—550. Geyer, 399.

[38]) I Sent. d. 2 a. 10.

[39]) Compendium theol. verit. c. 4.

[40]) Stohr, 4—11.

[41]) I Sent. d. 3 q. 2 a. 2. Die Kreaturen führen nur zu den attributa essentialia appropriata im allgemeinen. Dem widerspricht nicht, daß er d. 2 q. 2 die Trinität im Richardischen Gedankengang zu begründen sucht.

[42]) Cod. Pal. lat. 331, fol. 8vb: Utrum per creaturas possit cognosci Trinitas personarum. Et dicendum quod non. Quia enim creatura non ducit in cognitionem Dei, nisi inquantum est eius effectus, et non est effectus Trinitatis inquantum Trinitas, sed inquantum Trinitas unus Deus, ideo creatura non ducit in cognitionem Trinitatis, sed potius unius divinitatis. Ueber Romanus vgl. Ehrle, L'Agostinismo, 54—59. Grabmann, Geistesleben, 340—346. Dort ist mitgeteilt (346), daß Cod. Ottob. 1430 noch einen kursorischen Sentenzenkommentar enthält.

[43]) I Sent. d. 2 a. 1: Respondeo dicendum, quod ponere distinctionem personarum in Deo non est necessarium propter efficaciam rationum, sed propter fidei veritatem et sacrae sripturae auctoritatem, quae superior est omni ratione. D. 3 q. 2 a. 2: Die Philosophen gelangten zur Erkenntnis der Trinität nicht quantum ad propria, sondern nur quantum ad appropriata. Die Ursache liegt darin, daß die ursächliche Beziehung zwischen Gott und Welt nicht besteht ratione propriorum, sed ratione appropriatorum. Wenn die Philosophen trotzdem eine Kenntnis der Trinität zeigen, so wurde ihnen diese zuteil per revelationem a Deo sive a daemone factam sive per doctrinam alterius. Vgl. für ihn Geyer, 531, 538.

[44]) Cod. B. III. 13, fol. 59r der Universitätsbibliothek zu Basel; sein Schlußurteil heißt: Unde concedo, quod nec philosophi nec angeli per naturalia vel naturalem rationem potuerunt devenire in cognitionem Trinitatis quoad propria personarum. Vom Sentenzenkommentar des Johannes besitzen wir noch zwei Hss: Cod. 60 der Stiftsbibliothek in Admont und Cod. lat. 2165 der Nationalbibliothek in Wien. Siehe Grabmann, Studien zu Johannes Quidort 31—35; ferner: Schaff, Jean Quidort, in: Dictionnaire de théologie cath. VIII 841.

[44a]) Fol. 17rb: Utrum in divinis sit pluralitas personarum... Respondeo trinitatem personarum esse in divinis cum unitate simplicissima essentiae firmissime tenendum est. Sed utrum hoc debeat teneri sola fide aut demonstrari posset, forte propter diversitatem opinionum posset esse dubium .... Isti hi ponunt, quod Trinitas potest demonstrari ita bene, sicut corpus generatum ex contrariis esse corruptibile. Hoc est etiam mirabile, quia tunc ad credendam trinitatem non esset necessaria fides et possent ea, quae sunt fidei, efficienter infidelibus demonstrari. Debilitas autem rationum, quas inducunt, manifeste ostendit ipsos nihil dicere. Dicunt enim, quod quia omnis operatio necessario terminatur ad aliquod operatum seu productum, ideo oportet duas operationes, scilicet intelligere et velle terminari ad duo producta, scilicet ad verbum et Spiritum Sanctum et dicunt,

Mitteln der ratio die Tatsache der Dreipersönlichkeit Gottes zu entdecken. Nach Remigius ist die Trinität Gegenstand des Glaubens. Daher kann sie nicht Gegenstand eines Vernunftbeweises sein, da zwischen diesem und dem Glauben ein konträrer Gegensatz besteht[45]). Nach Herveus Natalis führen

quod haec ratio ita bene concludit sicut quaecunque demonstratio in naturalibus. Sed hoc est mirabile primo, quia, cum in divinis intelligere et velle sit una operatio secundum rem et sint unum re, si secundum operationes debent realiter plurificari operata et producta, tunc realiter non erit nisi unum productum. Si dicatur, quod generatio et spiratio non sunt unum re, ideo etc., nihil est, quod licet intelligere et velle esse [in] divinis possit demonstrari, non tamen generationem et spirationem esse ibi potest demonstrari. Secundo quia, ut infra ostendetur, intelligere et velle formaliter non significant aliquid producere. Alioquin impossibile esset ea convenire non producenti aliquid effective, et sic Spiritus Sanctus nec intellexisset nec voluisset ab aeterno. Nec valet, quia non est ibi cum respectu, quia producere effective non potest esse nisi cum respectu, sicut impossibile est spirare esse nisi cum respectu, ita esset et de intelligere, si vere diceret idem quod aliquid effective producere. Tertio quia secundum beatum Augustinum inter trinitatem et eius imaginem in creatura existentem plus est de dissimilitudine quam de similitudine. . . . Alii dicunt, quod trinitas demonstrari non potest, sed bene potest ostendi illa, quae sequuntur ad ea, quae dicimus et fide tenemus de trinitate et aliis, non esse impossibilia, cum ea, quae insunt fidei, constet esse vera et ex vero non possit sequi impossibile. Sed nec hoc aliquid valet, si intendit, quod hoc possumus demonstrative probare. Primo quia probato demonstrative, quod ad ea, quae sunt fidei, non sequitur impossibile, posset demonstrative probari ea, quae sunt fidei, esse vera vel saltem possibilia, cuius contrarium ostensum est supra. Secundo quia non videtur, quod sit alicui magis evidens illa, quae sequuntur ad ea, quae ponit fides, non esse falsa vel impossibilia quam ea, quae ponit fides, esse vera, quia ex hoc constat nobis ea non esse falsa vel impossibilia quia constat ea nobis, quae fides ponit, esse vera. Ad verum autem non potest sequi falsum vel impossibile. Sed ea quae sunt fidei, esse vera non constat nobis demonstrative, sed sola fide tenemus ea pro certo esse vera et ea, quae ad ipsa sequuntur, licet persuasio aliqua probabilis possit ad ea adduci. Ergo etc. Et ideo non video, quod de trinitate personarum vel alio articulo fidei possit haberi demonstratio, sed sola certitudo adhaesionis fidei et aliqua persuasio. Persuasio autem adducitur ex parte intellectus et voluntatis, quorum operationes perfectae ponuntur in divinis. Operationes autem eorum non sunt perfectae, nisi terminentur ad aliquid productum intra, quod ex parte intellectus est verbum, ex parte autem voluntatis amor spiratus. Haec autem persuasio est, non demonstratio. Quidam autem impugnant istam persuasionem, quia velle non est motus ad intra. Nam bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum in intellectu. Sed hoc nihil est, quia sicut res est in intellectu, ita etiam in voluntate per amorem, et sicut amare terminatur ad rem extra sicut ad obiectum emanatum, ita et intelligere ad rem intellectam. Nam primum obiectum intellectus non est verum, sed ens, quod quandoque est intra, quando intelligit se vel habitus suos, quandoque extra, ut quando intelligit res ab eo diversas. Et similiter etiam est de voluntate, quia quandoque vult illud, quod in ea est realiter ut quando vult se, quandoque vero illud, quod est extra ut quando vult balneum vel aliquid tale. Vgl. für ihn Geyer, 542. Für die Echtheit des zitierten Sentenzenkommentars siehe eine briefliche im handgeschriebenen Katalog in Basel aufbewahrte Mitteilung Pelsters.

[45]) Cod. Conv. soppr. G. 3. 465 der Bibl. Naz. in Florenz, fol. 96ra: Tertio quaeritur, utrum per rationem naturalem homo possit venire in

alle Vernunftgründe nur zu logischen, nicht zu realen Unterschieden in Gott. Es gibt hier nur fides und aliqua persuasio[46]). So denken auch Johannes von Neapel[47]) und Jakob von Lausanne[48]). Jakob von Metz[49]) und der von ihm beein-

cognitionem certam Trinitatis quantum ad propria. Et dicendum quod non, quia Trinitas personarum est pure pertinens ad nostram fidem, contrarietas autem est inter demonstrationem humanam et fidem nostram. Die Trinität ist Glaubensartikel, also Prinzip in der theologischen Wissenschaft. Prinzipien werden aber nicht bewiesen. Fol. 96va: Quarto quaeritur, quia unum potest esse scitum ab uno et creditum ab alio, utrum Trinitas personarum ab aliquo investigatione humana possit sciri. Er antwortet darauf: nicht per causam, nicht per effectum, quia omnia, quae dicuntur de Deo per respectum ad suum effectum, id est ad creaturas, pertinent ad essentiam et non ad personam cum indifferenter conveniant cuilibet personae et omnibus simul, auch nicht deducendo ad impossibile . . . . Potest autem probari per manuductionem vel per hoc, quod impossibile non est vel per auctoritatem Dei vel per ipsius revelationem. Vgl. für ihn die bei Geyer, 772 angegebene Literatur.

[46]) I Sent. d. 2 q. 4. Hier sagt er, es sei mirabile, wenn manche die Trinität beweisen wollen. Quodl. 7 q. 1: Licet aliquae rationes ad hoc possint adduci non ut efficaciter probantes, sed ut aliqualiter persuadentes. Siehe für ihn die bei Geyer, 771 angegebene Literatur.

[47]) Cod. J. X. 10 der Bibl. Naz. in Florenz, fol. 144rb: Utrum possit probari generationem esse in divinis efficaci ratione. Er wendet sich hier gegen die Anschauung, nach der es in Gott eine Zeugung geben müsse, da jede Tätigkeit einen Terminus haben und da sich jede Vollkommenheit der Geschöpfe bei Gott finden müsse. Er bekennt sich zu der Meinung, daß die Vielheit der Personen in Gott nicht bewiesen werden kann, sondern schlechthin geglaubt werden muß. Man kann sie nicht a priori beweisen, da es keine Ursache gibt, aus der sie geschlossen werden kann, nicht a posteriori, da die Schöpfung den Personen gemeinsam ist. Zudem könnte sie nicht geleugnet werden, wenn sie bewiesen werden könnte. Für die Hs vgl. Koch, Durandus, I 290f.; für unsere Frage S. 305. Koch macht S. 293—306 mit sämtlichen Quästionen der 13 Quodlibeta bekannt.

[48]) Cod. lat. 1542 der Nationalbibliothek zu Wien, fol. 11v: Siehe Koch, Durandus, I 279—285, für den benützten Codex S. 281f.; s. auch Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas v. Aquin, 64f.

[49]) Clm. 3749, fol. 9ra: Utrum in divinis sit generatio. Gegen Beweisversuche macht er geltend: Si ista ratio esset necessaria, possemus demonstrare, quod personae essent in divinis, quod est inconveniens. Ideo dico, quod non cogit. Cum enim dicitur, quod intellectus format verbum, verum est: intelligens rem absentem format verbum, si intelligat eam perfecte, quia verbum est id, quo intellectus perfecte videt id, de quo formatur verbum. Sed quando obiectum est praesens, immo quando intellectum et intellectus sunt idem, ut quando Pater intelligit se, non videtur necessarium formare verbum, quia res non videtur perfectius in alio quam in se. Ideo maior patitur calumniam. Sed ponamus, quod sit vera, quia saltem potest formare verbum, adhuc defectus est in minori, quia verbum distinguitur a formante, verum est ratione, non re. Non enim plus distat verbum a formante quam actio ab agente, quia ita procedit actio ab agente, sicut verbum a formante. Sed in divinis actio non distinguitur ab agente nisi ratione ut intelligere Patris ab essentia Patris. Ergo nec verbum Patris distinguitur a Patre nisi ratione et idem est de velle respectu voluntatis. Unde secundum hoc non est distinctio realis personarum. Hoc est de primo. De secundo dico, quod supposita veritate articulorum fidei potest probari generatio esse in divinis, quia ex quo sunt ibi plures per-

flußte Durandus[50]) glauben unter Voraussetzung einer Mehrheit in Gott, von der man nur durch den Glauben Kenntnis gewinnen kann, die Prozessionen in Gott beweisen zu können. Petrus de Palude verhält sich auch gegenüber diesen von Durandus angeführten Beweisen sehr reserviert[51]).

sonae, oportet, quod distinguantur aliquo modo realiter, aut ergo seipsis aut per aliquid absolutum superadditum aut per aliquid relativum. Non seipsis, quia quae sic distinguuntur, habent pluralitatem naturarum, ex quo per suas naturas distinguuntur. Unde si quaelibet persona includat essentiam divinam, esset pluralitas essentiae et tunc altera earum non haberet perfectionem infinitam. Si enim una haberet perfectionem infinitam, altera superflueret. Non ergo distinguuntur seipsis nec per aliquid absolutum, quia tunc non essent omnino simplices, immo haberent duo, scilicet essentiam, per quam convenirent, et aliquid additum absolutum, per quod distinguerentur. Relinquitur ergo, quod distinguantur per aliquid relativum. Modo relatio secundum Philosophum aut fundatur super quantitatem ut aequalitas aut super qualitatem ut similitudo aut super actionem et passionem ut paternitas et filiatio, movens, motum vel mobile. Non potest autem dici, quod relatio, quae distinguit personam in divinis, fundetur super qualitatem aut quantitatem. Probatio primae, quia personae non distinguuntur per illam relationem, quae non causat, sed supponit distinctionem relativorum. Modo relatio fundata super quantitatem et qualitatem non facit, sed supponit distinctionem relativorum, sicut similitudo supponit duo alba et aequalitas duo quanta. Ergo non est causa distinguendi personas divinas. Ergo distinguuntur per relationes originis. Origo enim distinctionem causat et non supponit eam. Sed est simul cum distinctione vel causat eam. Est ibi ergo origo vel generatio. Sic ergo probatur esse generatio in divinis. Für Jakob von Metz siehe Grabmann, Geistesleben, 404 bis 410. Koch, Durandus, I 16f. 252ff. 402. Pelster, Scholastik 1927, 592.

[50]) Es steht mir nur die im Jahre 1508 gedruckte Ausgabe zur Verfügung. I Sent. d. 2 q. 4 sagt er: In prima quaestione huius libri satis efficaciter probatum est, quod articulus trinitatis potissimum demonstrari non potest nec quod ita sit, ut ponit articulus, nec quod articulus sit possibilis aut quod nihil impossibile sequatur ad articulum, quorum unum includit aliud (ex possibili enim non sequitur impossibile), nec rationes, quae sunt contra articulum, scientifice dissolvi possunt. Dist. 4 q. 1 lehnt er die Beweisbarkeit der Trinität wieder ab, zeigt aber mit dem gleichen Grund wie Jakob, daß unter Voraussetzung einer Mehrheit von Personen das Vorhandensein von Prozessionen satis efficaciter bewiesen werden kann. Er legt auch dar, daß eine von ihnen Zeugung ist.

[51]) Fol. 39vb sagt er in der Frage, Utrum in divinis sit generatio: Respondeo dicendum, quod fide tenemus in divinis esse Filii generationem et Spiritus Sancti processionem, sicut et alios articulos fidei. Quidam tamen dicunt hoc esse demonstrabile, sicut et quamcunque aliam conclusionem. Nun führt er diese Beweisversuche an. Fol. 40ra sagt er zu diesen Versuchen: Dicendum ergo ad praedictam rationem de operatione perfecta, quod non valet, sed magis est ad oppositum, quia operatio perfecta et finis inquantum huiusmodi non terminatur ad aliquid operatum, ut dicitur primo Ethicorum, cuius ratio est, quia operatio manens in agente potest habere productum extra vel immediate, sicut velle Dei est causa rerum et velle angeli est causa motus coeli, vel mediante operatione transeunte, sicut consideratio artis habet operatum extra, ut dictum est. Sed ista operatio, licet sit manens in agente, non tamen est perfecta nec finis, sed finis practice et suae operationis elicitae est opus vel operatum exterius. Secundo operatio manens terminatur ad productum intra agens, sed tamen extra potentiam agentem, sicut quando una potentia movet aliam et operatio talis non est perfecta nec finis, quia est propter aliud. Sentire enim

Als Vertreter des Augustinerordens seien Aegidius[52]) und Thomas von Straßburg[53]) genannt, als Vertreter des Car-

exterius est imperfectum respectu interioris et est propter ipsum et similiter phantasiare per comparationem ad intellectum et similiter intelligere practicum, quod causat praxim in voluntate, est propter illam et ista operatio sic productiva est etiam imperfecta nec est finis sicut nec prima. Tertio operatio manens producit aliquid intra operantem, cum quo non manet, sicut una intellectio aliam. Dico autem: producit, id est ad producendum disponit ratione ordinis naturalis, licet improprie sicut ex mane fit meridies, sic et non aliter ex una operatione fit alia in eadem potentia et ista similiter est imperfecta, quia secunda continet primam. Quarto operatio manens terminatur ad aliquid manens, cum quo stat simul, sicut per actum producitur habitus, qui cum non sit oppositus actui, possunt simul manere, sicut et sequens, cum sint eiusdem speciei, et haec operatio est imperfecta, cum per habitum producatur operatio perfectior, et ista sequens habitum est finis et non prima. Quinto si verum est, quod dicunt, scilicet quod per intelligere producatur verbum differens ab operatione, aut intelligunt, quod est alia intellectio, qua producitur verbum ab ista, qua intuetur rem in verbo, et supponit verbum productum et ista operatio productiva est etiam imperfecta et non finis, ultima vero perfecta est et finis, quae non producit verbum, sed supponit productum. Si vero intelligant, quod est una numero intellectio perfecta, per quam et verbum ipsum producitur et in verbo producto rem intuetur, tunc aut ista intelligitur perfecta, antequam producat verbum, et sic frustra producit aut solum perficitur producendo, vel quando produxit et si hoc est per accidens, tunc frustra producit; si autem per se est, quod perficiatur, ex hoc, quod producit vel produxit, primo quidem hoc est impossibile, scilicet quod aliquid per producere vel produxisse perficiatur, cum productio sit perfectio producti, non producentis nisi per accidens, ut calor perficitur calefaciendo subiectum, per quod magis disponitur; secundo quia si ita est, ergo producit ante perfectionem et sic habetur propositum, scilicet quod omnis operatio manens inquantum perfecta non est productiva alterius, sed est finis ultimus; si autem est productiva, hoc est aut magis perfectae aut illius, in quo ipsa vel alia sit magis perfecta, et sic cum intelligere Dei sit operatio perfecta et finis, quia est sua beatitudo, propter hoc non habet, quod sit productiva, sed magis quod non sit. Ad secundam rationem, quam vocant demonstrationem, posset dici, quod perfectio et illimitatio naturae divinae non requirit plura supposita, sed unum suppositum perfectissimum et infinitum. Nam et philosophi, qui infinitatem divinae essentiae viderunt, propter hoc non attribuerunt ei diversa supposita, sed unum suppositum perfectissimum et infinitum. Praedictae ergo rationes non demonstrant generationem esse in divinis vel quamcunque emanationem. Fol. 40rb: Tamen supposito quodam alio, sc. pluralitate personarum aliqui conantur sic probare generationem esse in divinis. Nun werden die zwei Argumente angeführt, die sich in der mir zur Verfügung stehenden Druckausgabe des Durandus sachlich finden, ohne daß indes wörtliche Uebereinstimmung besteht. Dann fährt Petrus weiter: Sed quamvis istae duae rationes concludant probabiliter, tamen in aliquo sunt defectuosae. Unde prima patitur calumniam in hoc, quod dicit personas non posse distingui per relationes fundatas super uno eo, quod supponant subiectum constitutum et distinctum, quia hoc verum est in creaturis; sed diceretur, quod non sic est in divinis, in quibus relationes originis distinguunt, quae in creaturis distincta supponunt. Unde diceret adversarius, quod una est relatio Patris ad Filium, quae est originis et identitatis et aequalitatis et similitudinis, et est relatio realis nec videtur ratio, quare una sit realior alia, immo relatio identitatis, quae est rationis in creatura propter defectum distinctionis suppositorum, erit realis in divinis propter distinctionem

meliterordens Gerard von Bologna[54]) und Guido Terreni[55]). Nach Heinrich von Gent, um den bedeutendsten

suppositorum. Ita enim personae sunt aequales et similes et idem essentialiter, sicut realiter ab invicem productae. Sed secundum rationem prima distinctio est per relationes originis, quia illae sunt via ad distinctionem et per consequens praebent fundamentum aliis relationibus. Secundum rem tamen per omnes relationes est distinctio, quia omnes, quae sunt unius ad unum, sunt una relatio, et ideo prima ratio non concludit necessario. Ulterius secunda ratio, quae probat generationem esse in divinis, est defectuosa, quia non probat ibi esse generationem, quae est propria viventium, secundum quam dicitur Pater et Filius, nec generationem, quae sit de substantia generantis, sed solum illam quae est communis etiam non viventibus, quae potest esse ex aliena materia et per talem generationem non dicitur semper generans Pater nec genitum Filius, sicut intendebat per istam secundum rationem concludere in divinis. Für Petrus de Palude vgl. Koch, Durandus, I 22—31; 200f.; 203—208; 272—279. Pelster, Scholastik 1927, 592.

[52]) I Sent. d. 3 q. 4: Als Grund führt er an, daß das Abbild der Trinität in unserer Seele von der göttlichen Trinität ganz verschieden ist und wir daher durch dieses nicht zur Erkenntnis der Trinität gelangen können. Auch die Möglichkeit der Trinität können wir nicht eigentlich beweisen.

[53]) I Sent. d. 2 q. 2 a. 2: Non possumus probare necessaria ratione distinctionem realem divinarum personarum, quia illud, quod est articulus fidei supremus et excellentissimus, non potest demonstrari.

[54]) Cod. Borgh. 27, fol. 175vb beginnt die Frage: Utrum talis processio sit generatio. Seine Antwort beginnt: Respondeo dicendum, quod generationem esse in divinis manifestum est ex sacra scriptura. . . . Alii etiam doctores probant generationem esse in divinis, sed diversimode, quia quidam nituntur hoc simpliciter probare, quidam (Hs: quibus) aliquibus suppositis. Dabei zitiert er einen großen Teil der Stelle aus dem Oxoniense (die Richardische Begründung lehnt er vorher schon ab) und sagt dann fol. 176vb: Haec igitur est ratio quorundam, licet prolixa multum et intricata, ut eam ponunt (*die Hs. hat* possunt), hic tamen breviter et satis subtiliter repetita. Sed non videtur aliquo modo concludere nisi supponendo quaedam, quae sunt fidei, quia, cum dicit, quod talis memoria sive tale principium productivum est in aliqua persona, iam supponit in divinis personam, quod est articulus fidei. Sed ut hoc magis explicatur, cum dicitur: hoc principium productivum est in aliqua persona a se, aut haec persona est absoluta aut relativa. Non absoluta, quia nulla talis ibi, si relat[iv]a, ergo supponitur ibi esse persona relativa. Si dicatur, quod non supponitur, sed probatur ex hoc, quod in Deo oportet ponere memoriam perfectam et illam oportet esse in aliquo supposito, ergo oportet ibi esse aliquod suppositum, dicendum, quod ex hoc non probatur, nisi quod in Deo est aliquid subsistens, cuius est haec memoria et cui est idem, et hoc potest esse essentia divina vel suppositum absolutum. Nec obstat, si memoria sit productiva notitiae, quia ex proprietatibus concluditur oppositum in Deo, sc. quod totum quidquid est ibi, sit improductum, quia totum unum, et ubi unum omnino nihil productum, quia nihil producit seipsum. Et quod dicitur, quod producere notitiam genitam est perfectionis in nobis, ergo in Deo, dicendum, quod ex hoc apparet hanc rationem non differre a prima, quae hic fuit adducta nisi sicut ratio particularis ab universali nec a quarta nisi in verbo. Omnes enim fundantur super hoc, quod quidquid perfectionis invenitur in aliquo, totum est ponendum in Deo imperfectione remota, ut ex se patet, et per hoc tollebantur omnes illae instantiae adductae contra istam rationem quintam, quia semper ponebatur, quod erat perfectionis in Deo sublato omni eo, quod imperfectionis erat. Sed ostensum est superius, quod (*die Hs hat* et) haec ratio sumpta

Weltkleriker zu nennen, verlangt es die „katholische Wahrheit", eine Mehrpersönlichkeit Gottes anzunehmen. Es bedeutet keinen Widerspruch mit dieser Aeußerung, wenn Heinrich auch rationes necessariae sucht für die Dreipersönlichkeit. Er glaubt, daß er in dem relativen Charakter der ersten Person und der Vollkommenheit des göttlichen Erkenntnis- und Willenslebens solche finden kann. Die Relativität der ersten Person schließt in sich, daß sie in Beziehung steht zu einer zweiten. Das kann aber nur eine Ursprungsbeziehung sein. Die Vollkommenheit des göttlichen Erkennens und Wollens verlangt, daß durch diese beiden Tätigkeiten reale Produkte gesetzt werden[55a]).

a perfectione non concludit, quod potest iterum declarari per hoc, quod generatio sive productio realis, quantumcunque abstrahatur ab imperfectione, nunquam potest probari in divinis via naturalis investigationis, quia nunquam potest abstrahi a distinctione reali eo, quod nihil generat seipsum, ut Augustinus dicit I De trin. c. 1. Distinctionem autem realem ponendam esse in Deo intellectus noster ex puris naturalibus ratiocinando nullo modo concludere potest, immo potius oppositum propter summam unitatem et simplicitatem, quam in Deo esse convincit, cum qua, quantum potest via naturalis rationis haberi, noscat[ur] aliqua distinctio realis (177ra), propter quod oportet intellectum captivari in obsequium fidei, ut hoc credat, sc. quod cum identitate essentiae stet pluralitas relationum realis, et ideo nulla talis ratio ex naturalibus sumpta concludit. Et praeterea si ex perfectione memoriae creatae vel alicuius alterius creaturae concludatur perfectio aliqua in Deo, non magis nec minus concludi debet nec etiam potest in una persona quam in alia, cum tantae perfectionis sit una, quantae est alia. Nec valet, si dicatur, quod ponitur perfectio illa in persona, quae habet perfectionem a se, non in illa, quae habet illam ab alia, cum quia nulla perfectio est nec esse potest in una persona, quin sit in alia, ergo si praecise ex imperfectione concluditur non plus deberet concludi in una quam in alia, tamen quia non est in divinis dare habentem perfectionem a se et habentem ab alio, nisi supposita distinctione personarum per relationes, quae secundum propriam rationem non dicunt perfectionem secundum illos, ac per hoc ex perfectione vel imperfectione non concluditur, sed fide supponitur sive creditur. Et ideo dicendum, quod in divinis non potest probari generatio sive personalis productio via naturalis inquisitionis, sed supposito aliquo spectante ad fidem, puta quod in divinis distinctio per relationes originis <et> statim probatur propositum. Vgl. für Gerhard: Xiberta, De Summa theologiae magistri Gerardi Bononiensis ex Ord. Carm., Anal. Ord. Carm. V (1923) 3—54. Geyer, 547f.

[55]) Xiberta, De doctrinis, 158.

[55a]) Quodl. VI q. 1; Summa a. 53 q. 8. An der letzten Stelle führt er mit offenkundiger Sympathie die alias rationes a rationibus communibus Richards an.

Vor ihm hat schon der Weltkleriker Gerhard von Abbeville mit aller denkbaren Klarheit die Unerkennbarkeit der Trinität ausgesprochen. Cod. Vat. lat. 1015, der seine Quodlibeta aufbewahrt, bringt fol. 51va die Frage: Utrum processio creaturarum praesupponat processum vel emanationem personarum. Die Antwort heißt: Dic quod istae emanationes personarum et creaturarum dupliciter possunt ad intellectum referri vel secundum naturalem considerationem vel secundum gratuitam fidei illustrationem. Primo una non praesupponit alteram secundum intellectum, quia emanatio creaturarum ab illa procedit ex infinita omnipotentia per id, quod essentiale commune est toti Trinitati, quia opera Trinitatis sunt indivisa, sicut dicit

Die Skotusschüler Franziskus Mayronis[56]), Johannes de Bassolis[57]), Johannes von Reading[58]), Franziskus von Marchia[59]), Wilhelm de Rubione[60]), Landulphus

Augustinus primo De civitate Dei c. III: inseparabiliter. Illud autem, quod est commune et unum in tota Trinitate, est essentia dicente Boëtho: Essentia continet unitatem, relatio continet pluralitatem, multiplicat. Igitur a *(die Hs hat* ad) divina essentia procedit creatio sive emanatio creaturarum, quare per originem creaturarum naturali instinctu vel aspectu rationis non possumus assurgere nisi ad unitatem essentiae, non ad trinitatem personarum, quia per istam originem personarum, per quam personae sunt distinctae, non procedit origo creaturarum usw. Vgl. für diesen Autor Glorieux, La littérature quodlibétique, 110—127; dort weitere Hss. Weitere Literatur bei Geyer, 764.

[56]) I Sent. d. 2 q. 10 (nicht propter quid), q. 11 (nicht quia). Quodl. q. 2. Dist. 2 q. 9 lehnt er die Gründe der antiqui doctores ab, die aus der Vollkommenheit, der Aktualität, der Güte und der Seligkeit die Mehrpersönlichkeit zeigen (persuadere) wollen, ebenso die Gründe der Modernen (Ockham, Aureoli) und verteidigt eingehend den ersten von Johannes (= Skotus) angeführten Grund. Die Einwände, gegen die sich seine Verteidigung richtet, sind andere als jene des Thomas Anglicus.

[57]) I Sent. d. 5 q. 6. In dist. 4 q. 1 schließt er sich in der Aufzählung der richtigen und der Ablehnung der unhaltbaren Gründe fast wörtlich an Skotus an.

[58]) Cod. Conv. soppr. D. 4. 95 der Bibl. Naz. zu Florenz, fol. 48r. Vgl. für ihn Longpré, Jean de Reading, in: La France Franciscaine 1924, 99ff.

[59]) Cod. f. l. 3071 der Bibliothèque Nationale zu Paris, fol. 25r bis 28v; f. 28vb: quod trinitas personarum quantum ad quid rei non cadit sub obiecto naturali intellectus nostri pro statu isto, cadit tamen quantum ad quid nominis. Vgl. für ihn Ehrle, Der Sentenzenkommentar des Petrus von Candia, 253ff.; dort die Hss. Dazu kommen noch Cod. 3071 und 3072 der Pariser Nationalbibliothek. Cod. 3071 (334×235; s. XV; membr.; 175 zweikolumnig beschriebene Bl. + III + II) enthält die vier Sentenzenbücher: I fol. 1r, II fol. 81r, III fol. 125r (135va: Explicit reportatio super 3um librum a fratre francisco de Marchia. Deo gratias), IV fol. 136r (170vb: Explicit reportacio 4i libri fratris minoris et sacrae theologiae doctoris. Deo gratias). Cod. 3072 (298×220; s. XV; 201 Bl. + III + I; membr.) enthält nach der Aufschrift auf dem Vorblatt: f. francisci de marchia franciscani reportationes super quatuor libros sententiarum. Dazu kommt ferner Cod. II. II. 182 der Nationalbibliothek in Florenz, welcher fol. 169r—312 die ersten drei Bücher des Sentenzenkommentars enthält. Ehrle a. a. O. machte schon darauf aufmerksam, daß uns der Sentenzenkommentar in verschiedenen Fassungen überliefert ist.

[60]) Er beschäftigt sich mit der Frage der Erkennbarkeit der Trinität in langen Erörterungen in I. Sent. dist. 3 qq. 3 und 4. Seine die Unbeweisbarkeit der Trinität entschieden festhaltenden Anschauungen faßt er in einer Reihe von conclusiones zusammen. Sein Schlußurteil lautet: Est tamen sciendum, quod trinitatem personarum demonstrari dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod demonstretur demonstratione habente evidentiam ex obiecto modo, quo fiunt demonstrationes communiter in scientiis. Alio modo, quod demonstretur demonstratione non sic habente evidentiam ex obiecto significato, sed tantum ab extrinseco modo, quo demonstratur vel rationabiliter persuadentur omnia in scriptura contenta. Primo modo est intelligendum, quod dictum est in utroque articulo praedictorum duorum ultimorum, videlicet trinitatem non posse demonstrari ab aliquo separato intellectu nec etiam a coniuncto in puris naturalibus existente, non autem secundo modo. Vgl. für ihn Ehrle, a. a. O., 254ff.

von Caracciolo[61]), Petrus Thomas[62]), Petrus von Aquila[63]) lehren einhellig die natürliche Unerkennbarkeit der

[61]) Cod. 118 (338) der Universitätsbibliothek in Erlangen, I d. 3, fol. 31va: Utrum per imaginem, quae est in anima, possumus cognoscere trinitatem personarum. Fol. 33rb antwortet er in drei Konklusionen: 1) quod ista propositio: Deus est trinus non repugnat, quin naturaliter possit intelligi; 2) quod non habet naturaliter cognosci per imaginem in nobis trinitas suppositorum; 3) quod per imaginem possumus venire in cognitionem trinitatis in divinis non tamen suppositorum, sed perfectionum. Erst d. 9 q. 3 stellt er die Frage utrum generatio possit probari esse in divinis. Ich gebe den wichtigsten Text nach Cod. Conv. soppr. 640. B. 5 der Bibl. Naz. in Florenz: Fol. 50vb sagt er nach Ablehnung von drei unwirksamen Gründen, unter denen an letzter Stelle derjenige von dem bonum diffusivum sui steht: Secunda conclusio, quod possunt adduci aliae rationes efficaciores et induco rationes quinque. Prima quicquid de ratione sua est principium productivum, in quocunque ponitur sine imperfectione, semper erit principium productivum. Memoria perfecta est principium productivum notitiae genitae. Ergo cum in divinis ponatur memoria perfecta erit principium productivum. Maior patet, quia principium productivum non dicit de se imperfectionem; quod ergo si ponatur in supposito perfecto remota omni imperfectione erit principium productivum. Minor est manifesta. Ad istam rationen respondetur dicendo, quod haec ratio supponit tria falsa, sc. quod memoria in Patre dicat principium elicitivum et quod generare in Patre sit elicitum et quod principium elicitivum dicat perfectionem et ideo ponatur in Deo. Dico, quod ista solutio negat tria vera. Ostensum est enim quinta et septima distinctione, quod in divinis est principium elicitivum et quod generare est actus elicitus sicut productio non sicut terminus productus. Tertium etiam patuit. Potentia generandi accepta pro fundamento erat essentia divina, sicut magister dicit in littera penultimi et ultimi capituli 7 d., et idcirco pro fundamento illo absoluto dicit perfectionem simpliciter, sed pro omnibus concurrentibus cum illo principio, ut exeat *(Hs.:* extat; *auch Erlangen, fol. 46rb)* in actum generationis, dicit maximam perfectionem in supposito convenienti. Unde Augustinus contra Maximianum solvendo argumentum eius non negavit potentiam generandi esse perfectionem in Patre. Potuit enim dicere: Pater [non] est perfectior Filio per hoc quod generare potest, quia posse generare non est perfectio. Tamen hoc non dixit; sed tamen dicit, quod Filius non genuit, non quia non potuit, sed quia non oportuit. Eadem enim est potentia in Patre et in Filio, sed in Filio est sub opposita notione, quia sub gigni. Ideo non potest generare. Secundo arguo sic: Obiectum ut est [in] memoria producit se ipsum ut in intelligentia, sicut patet in nobis, quia ex cognoscente et cognito producitur notitia, quae est similitudo obiecti in intellectu, ut patet X de trin. c. ultimo. Ergo cum in divinis sit perfecta memoria, vid[elic]et intellectus habens obiectum actuale et praesens, ergo sequitur, quod producet seipsum per actualem notitiam in intelligentia. Minor fuit declarata VII d. Confirmo, quia quamvis in nobis obiectum habeat esse forte diminutum in specie et etiam actus genitus distinguat[ur] a potentia, hoc accidit tamen, quia in nobis est potentia limitata finita. Si autem esset potentia infinita, sicut in divinis, obiectum esset idem sibi et etiam ipsa notitia genita sub opposito relativo. Tertio sic: Est dare aliquod producens necessario. Ergo in divinis est aliqua productio. Consequentia patet, quia Deus nihil producit necessario ad extra. Nam si causa prima causaret necessario ad extra, cum omnes causae essentialiter (51ra) ordinatae sibi subordinentur, omnes necessario causarent et sic omnis effectus esset necessarius. Antecedens probo, quia in omni conditione entis, quae non includit perfectionem, necessitas videtur esse conditio non repugnans, quia cum necessitas sit perfectio, non repugnabit alteri perfectioni; sed esse producens non includit imperfectionem. Ergo

Trinität. Alexander von Alessandria legt eingehend dar, daß man aus der memoria ohne eine aus dem Glauben gemachte Voraussetzung die immanente Produktivität Gottes nicht beweisen kann[64]).

poterit sibi inesse necessitas et tunc erit dare perfectiones necessario. Quarto sic: Prima productio est productio naturalis, ut patet per omnem philosophiam. Sed prima productio debet competere primo producenti et non ad extra, quia tunc causaret necessario. Ergo sequitur, quod ad intra est ibi productio naturalis. Quinto sic: quod competit naturae limitatae ex aliqua modica illimitatione, non repugnabit naturae illimitatae ex infinita illimitatione. Sed naturae limitatae ipsi, scilicet voluntati competit fundare oppositas relationes, sc. secundi modi, quia est activa et passiva. Ergo multo plus natura illimitata divina infra seipsam poterit continere oppositas relationes secundi modi et per consequens rationem producentis et producti. Zur hs Ueberlieferung siehe Ehrle, Petrus v. Candia 259 bis 262. Das erste Buch ist auch erhalten in Cod. Scaff. IX 166 der Bibl. Antoniana in Padua.

[62]) Fol. 96v: Utrum cum divina essentia aliquid possit stare esse productum, hoc est dictum, utrum in natura divina sit aliqua productio. Nachdem er eine Reihe von Gründen anführt, die er ablehnt, sagt er fol. 98r: Ideo datur responsio doctoris sic: Quidquid ex sua ratione formali est principium productivum usw. Der Text stimmt sachlich mit Skotus überein. Er verteidigt dann Skotus. Die Frage endigt fol. 100r. Vgl. für Thomas: P. Martí de Barcelona, Fra Pere Tomàs (XIV), Doctor strenuus et invincibilis, in: Estudis Franciscans 39 (1927) 90—103.

[63]) I Sent. d. 2 q. 5.

[64]) Cod. Z. L. CV der Bibl. Marciana in Venedig, fol. 21rb: Utrum in Deo sit ratio producentis et producti. Daß der Glaube das lehrt, ist klar. Kann es aber auch scientifice et per rationem nachgewiesen werden? Manche meinen es, da in Gott ein principium sufficientissimum ad producendum et a se sei, nämlich die memoria. Als weitere Gründe werden angeführt die simplicitas und die actualitas Gottes. Klar ist, daß Alexander beim ersten Grund an Skotus denkt; es interessiert uns hier, wie er sich mit ihm auseinandersetzt. Er meint, dieser Grund überzeuge den Gegner nicht. Wenn man nämlich sagt (fol. 21va): memoria habet rationem productivam sufficientissimam, supponatur hoc esse verum, tamen non sequitur, quod producit nisi suum producibile. Suum autem producibile est notitia actualis sufficientissime exprimens, quidquid est infra memoriam; sed quod producat unum verbum subsistens personale, hoc non est clarum, nisi fides supponat. Diceret enim adversarius non habens fidem, quod in Deo est ratio memoriae pro tanto, quod essentia divina, ut intelligitur, praesens est intellectui divino. Ex hoc autem sequitur notitia actualis non sicut effectus realis, sed sicut effectus rationis, quia notitia habitualis et actualis non differunt nisi secundum rationem, et quando dicitur, quod memoria habet producere unde memoria, concedo, quia memoria habet producere notitiam actualem, sed quod producat verbum per modum, per quem tenet fides, nisi fides teneat, ratio non explicat, et quando dicitur, quod memoria nostra habet rationem activi et passivi et producit verbum inhaerens, ergo multo magis memoria divina, quae habet tantum rationem activi, producit verbum nobilius et hoc est verbum subsistens, diceret adversarius, quod argumentum non plus concludit, nisi quod memoria divina producit nobiliorem notitiam actualem quam memoria nostra, quod illa idem est secundum rem quod essentia divina, licet differat secundum rationem; est etiam subsistens, quia quicquid est in divinis, subsistens est. Sed quod est subsistens personaliter alius in persona a producente illud essentialiter, non est bene clarum per rationem datam. Dann wird das andere Argument behandelt. Fol. 22ra: Dico ergo, sicut dicit fides, quod

Nach Robert Cowton gibt es für das Geheimnis der Trinität nur gewisse Ueberredungen, aber keine Beweise. Diese persuasiones leitet er von vier Voraussetzungen ab, aus der summa actualitas, aus der summa bonitas et caritas, aus der summa simplicitas und aus der Tatsache, daß alle Emanationen auf eine Emanation zurückzuführen sind. Mit der ersten Voraussetzung läßt sich zeigen, daß es in Gott eine notitia genita geben muß. Denn so oft dem Intellekt ein Objekt gegenwärtig ist, produziert er eine aktuelle Erkenntnis. Der göttliche Intellekt hat nun aber immer ein unendliches Objekt gegenwärtig. Also! Man kann dagegen nicht einwenden, daß nur ein vervollkommnungsfähiger Intellekt eine Erkenntnis produziere, der göttliche Intellekt aber die höchste Vollkommenheit und Aktualität schon aus sich besitze. Wohl ist es nämlich Zeichen von Unvollkommenheit, eine Erkenntnis zu empfangen. Aber eine Erkenntnis hervorzubringen, ist kein Zeichen von Unvollkommenheit, sondern von Vollkommenheit und Aktualität. Ja gerade wegen seiner Aktualität kann der göttliche Intellekt nicht nur eine akzidentelle, sondern eine subsistierende Erkenntnis hervorbringen.

Die Verwandtschaft dieses Gedankenganges mit demjenigen des Skotus springt sofort in die Augen.

In Gegensatz zu Skotus tritt indes Cowton, wenn er im Sinne Richards von St. Viktor aus dem Begriffe der Liebe eine Mehrheit von Personen zu erweisen sucht.

Der dritte Grund ist folgender: Je einfacher etwas ist, um so mehr gibt es Supposita, in denen es sich finden kann. Nun ist aber das göttliche Wesen absolut einfach.

Nach der vierten Voraussetzung müssen alle Emanationen auf eine Emanation zurückgeführt werden. Auf die Emanation der Schöpfung können sie aber nicht zurückgeführt werden, da mehrere Kreaturen unmittelbar von Gott emanieren. Also müssen sie auf eine immanente Emanation zurückgeführt werden[65]).

---

in Deo sunt plures personae et in Deo est ratio producti et producentis et rationes, quae adductae sunt, non sunt nisi manuductivae et non cogentes. Vgl. für Alexander überhaupt Sérent, in: Dictionnaire d'Historie et de Géographie Ecclésiastique II 254 f. Longpré, L'école Franciscaine, in: La France Franciscaine 1923, 121 f. Dort ist festgestellt, daß von Alexander zwei Sentenzenkommentare erhalten sind. Als Hss für den zweiten bedeutenderen sind angegeben Cod. lat. 18599 der Nationalbibl. in Paris und Cod. Fesul. 133 der Bibl. Laurenziana in Florenz. Wie mir ein Vergleich des ersten Buches zeigte, stimmt mit diesen beiden Codices überein Cod. Borghes. 311 und der zitierte Codex der Bibl. Marciana. Der Kommentar zum ersten Buch ist auch erh. in Codex E. 4. 24 der Bibl. Nazionale in Florenz. Für den Venet. Cod. s. den Katalog von Valentinelli II 66.

[65]) Fol. 276ra: Utrum cum unitate essentiae stet pluralitas personarum. Fol. 276rb: Ad declarationem intenti sic procedo, videlicet, quod in unitate essentiae posset stare pluralitas personarum loquendo de essentia infinita et illimitata, cuiusmodi est essentia divina ex prius probatis. Et hoc declaratur supposito, quod in Deo sit summa actualitas primo, secundo

Mit diesen Gründen bewegt sich Cowton stärker in den Bahnen der franziskanischen Tradition als Skotus.

quod ibi sit summa bonitas et caritas, et tertio supposito, quod ibi sit summa simplicitas, quod probatur infra d. 8, quarto quod omnes emanationes necesse est reducere ad unam personam, sicut omnes unitates reducuntur in unitatem unam. Ex prima suppositione sic arguo: Quandocunque aliquod ens ex propria actualitate formali est principium productivum alicuius, ubicunque invenitur, erit productivum illius, quod natum est ab illo principio produci, et secundum quod perfectius vel minus perfecte invenitur in aliquo, secundum hoc perfectius vel minus perfecte illud producet, quod natum est producere. . . . . Sed intellectus humanus obiectum actu praesens sibi ex propria actualitate totius, scilicet intellectus et obiecti est productivus notitiae genitae, quae dicitur verbum. Ergo ubicunque invenitur intellectus et obiectum intelligibile praesens sibi, ibi invenitur notitia genita et secundum istum modum, secundum quem ibi invenitur. Sed in supposito primo in divinis est intellectus infinitus formaliter habens obiectum infinitum sibi praesens in ratione obiecti, scilicet essentiam propriam. Ergo erit ibi gignens et genitum secundum Augustinum I De trinitate c. 1. Freilich könnte dagegen jemand einwenden, quod maior est vera, sed minor non est universaliter vera, sed solum forte de intellectu, qui potest habere notitiam genitam a se aliam in essentia, per quam perficitur, cuiusmodi est intellectus noster et angeli, non autem intellectus divinus, cum sua notitia non differat a se nec intellectus eius est in potentia, ut perficiatur aliquo. Contra: Quod intellectus noster recipiat in se intellectionem tanquam formalem eius perfectionem, hoc est ex imperfectione eius, quia scilicet est in potentia, nec eodem formaliter agit et recipit intellectionem istam. Ergo recipere est imperfectionis. Sed causare notitiam est actualitatis et perfectionis. Potest ergo actualitas et causalitas ista stare sine receptione et tanto perfectius producet notitiam, quanto intellectus removetur a potentialitate habens infinitam actualitatem et ratione huius actualitatis <huius> stabit productio in divinis sine receptione et ideo producet notitiam per se subsistentem, quae non sit formaliter inhaerens, quod est propositum. Accidit enim intellectui nostro et angeli ex imperfectione eius et potentialitate, quod notitia sua genita sit formaliter in eo. Sed ratio actualitatis producit. Ex hoc ergo, quod tollo potentialitatem, non tollo productionem, sed magis pono eam ratione maioris actualitatis. Sed solum tollo imperfectionem in hoc, quod non pono notitiam informare gignentem. Idem argumentum potest fieri de voluntate et summo bono praesente sibi respectu suppositi vel sui producti, scilicet amoris subsistentis. Item ad conclusionem eandem arguo sic. Sicut medicus in sua consideratione abstrahit rationem causae efficientis absolute a ratione causae efficientis per motum, sub qua considerat eam naturalis, quia medicus considerat causam efficientem, ut dat esse absolute, naturalis vero considerat eam, ut dat esse per motum, nec est contradictio efficiens esse sine motu, cum prius possit absolvi a posteriori; sic abstrahi potest ratio producti a ratione effecti vel effectus, quia efficiens dat esse in diversitate essentiae, non sic producens ex sola ratione producentis, sed solum est suppositum productum. Ergo non includit contradictionem in divinis, quod suppositum producat aliud suppositum, licet ipsum non efficiat. Item in omni eo, quod non includit imperfectionem, necessitas est perfectior conditio quam contingentia. Sed producere imperfectionem non importat. Ergo productio simpliciter perfecta, cuiusmodi est Dei, erit productio simpliciter necessaria. Sed talis non est Dei ad extra, ut patet in secundo. Ergo erit ad intra et per consequens suppositum divinum necessario producet aliud suppositum intra, sicut omne per accidens reducitur ad per se, ita omnis productio ad extra reducitur ad productionem necessariam ad intra. Idem probatur ex summa Dei caritate et bonitate sic: Secundum Richardum III De trinitate c. 2 summa caritas est ad

Eine Verwischung der im ganzen 13. Jahrhundert sorgfältig beobachteten Grenze von Vernunfterkenntnis und Glaubenserkenntnis hinsichtlich der Trinität tritt uns bei Petrus Aureoli und Heinrich Harclay entgegen, die beide am Anfang des Auflösungsprozesses der scholastischen Synthese stehen[66]). Man kann nach Aureoli[67]) beweisen, daß das erste Prinzip in drei Supposita subsistiert. Davon ist sicher das erste real, während zunächst nicht ohne weiteres klar ist, ob die beiden anderen auch intentional oder nur real sind. Die „Philosophen" entschieden sich für die erste Möglichkeit, die Katholiken für die zweite. Diese zweite Annahme ist vernünftiger als die erste. Denn in Gott muß man jede Vollkommenheit annehmen. Ein reales Sein ist aber vollkommener als ein bloß intentionales.

summum diligibile. Summum diligibile non est nisi Deus. Sed summa caritas est in Deo. Ergo caritas, qua Deus summe diligit est ad aliquid intra. Sed non est eiusdem ad se suppositive, quia nullus propter amorem sui ad se dicitur caritatem habere. Sed oportet, ut amor in alium tendat, ut caritas esse queat secundum ipsum ibi et ibidem dicit Gregorius! Ergo est ibi summe diligens et summe dilectus, ita alius in supposito. Multa argumenta alia ad idem facit ibi Richardus c. 3, 4 et 11. Item idem probatur tertia via ex summa simplicitate Dei sic. Quanto aliquid est simplicius, tanto potest in pluribus reperiri suppositis, ut patet de universali, quod est simplicius singulari. Ex defectu autem actualitatis est, quod universale numeratur in pluribus suppositis. Ergo cum essentia divina sit summe simplex, potest una numero inveniri in pluribus suppositis. Item ex quarta suppositione arguitur sic: Omnes emanationes necesse est reduci in unam personam sicut omnes unitates in unam unitatem primam Dei. Non possunt autem omnes reduci in aliquam emanationem creaturae primam, quia plures creaturae immediate processerunt a Deo. Ergo necesse est, quod reducantur ad emanationem primam intra. Cum ergo nihil emanat a seipso secundum Augustinum I De trinitate c. 1, erit ibi devenire [ad] emanantem ab illo, a quo emanat suppositive cum ibi non sit informatio vel receptio alicuius in aliquo, sicut est in imagine creata. Hae sunt persuasiones, non demonstrationes, quia non possunt hic haberi, quia sufficit, quod illud, quod nos credimus, sit verum contradictionem non includens. Vgl. über ihn Pelster, Thomas Sutton, 218—223, 251, 392f. Ehrle, Der Sentenzenkommentar usw., 259f. Little, The Franciscain School, 873f.

[66]) Geyer, 528.

[67]) I Sent. d. 3 cap. 2 a. 5: Circa quintum autem considerandum est, quod ex vestigiali trinario non potest demonstrative Trinitas declarari, potest tamen probabiliter satis. Die Philosophen haben ja erkannt, daß es überall die Dreizahl gibt, daß die erste Zahl, die eine Vollkommenheit bedeute, die Dreizahl sei. Cap. 3 art. 3: Unde dicendum est iuxta illud, quod videtur esse verum, quod etiam potest demonstrari, quod primum principium subsistit in tribus suppositis, uno quidem reali et duobus intentionalibus vel quod in omnibus tribus existentibus realibus et hoc patet ex propositionibus duabus. Prima quidem, quod omnis intelligens se et complacens vel amans se necessario in tribus subsistentibus triplicatur. Secunda vero, quod, cum Deus intelligens sit, quamvis utraque pars potest eligi, quod ista supposita sint realia vel quod sint intentionalia quoad duo, reale vero tantum unum. Vernünftiger ist die erste Annahme. Ist das ein Beweis? Man muß sagen, quod tria supposita vel realia vel intentionalia est simpliciter demonstratum, quod autem omnia sint realia, etsi demonstratum non sit, est tamen multo rationalius et probari possibile satis efficaci ratione,

Heinrich Harclay[68]), einer der unmittelbaren Nachfolger des Skotus in Oxford, meint, die Dreipersönlichkeit Gottes könne durch die Vernunft bewiesen werden, sofern die Vernunft die natürliche Fähigkeit zur Aufnahme einer von Gott ihr verliehenen Wahrheit besitzt, aus der die Trinität erschlossen werden kann. Diese Wahrheit ist die Erkenntnis Gottes sub propria ratione deitatis[69]).

Die häufig wiederkehrende Frage, ob die heidnischen Philosophen eine Kenntnis der Trinität haben konnten, beantworten die genannten Autoren in dem Sinne, daß die Philosophen entweder überhaupt keine Kenntnis der Trinität hatten oder sie göttlicher oder dämonischer Belehrung verdankten[70]).

Eine Bestätigung erfährt unsere Skotusinterpretation durch seine Lehre von vestigium und imago. Diese beiden Begriffe unterscheidet Thomas von Aquin in der Weise, daß vestigium als Teilabbildung eines Dinges nur eine undeutliche, unvollkommene Kenntnis des Dinges vermittelt, während das Bild als Totalabbildung eines Dinges zu einer deutlichen, vollkom-

---

[68]) Vgl. für ihn Pelster, Heinrich Harclay, Kanzler von Oxford und seine Quästionen, Miscellanea Ehrle, I 307—355. Geyer, 528.

[69]) Cod. Borgh. 171, f. 26ra: Ideo dicendum, quod non solum in patria, immo in via possibile est per rationem naturalem investigare et demonstrare Trinitatem hoc modo intelligendo, quod intellectus viatoris in via existentis habere possit cognitionem demonstrativam non per intellectum agentem et phantasmata acquisitam, sed a Deo infusam et tamen naturalem, quia intellectus est naturaliter capax illius cognitionis. Ita (?) intelligo, quod illa cognitio sit infusa non in se, sed in quodam antecedente, quo quidem antecedente cognito per infusionem decurrendo et syllogizando potest ulterius intellectus devenire in cognitionem demonstrativam huius conclusionis: Deus est trinus et unus. Verbi gratia ut cognitio Dei sub propria ratione deitatis sit infusa intellectui viatoris, ex illa potest syllogizare ulterius conclusionem hanc: Deus est trinus et unus per artem traditam in libro Posteriorum. Nam Deus sub propria ratione deitatis est subiectum omnium passionum in divinis . . . . . Si ergo in via posset intellectus habere notitiam huius termini Deus sub propria ratione deitatis, posset per consequens habere notitiam omnium veritatum theologicarum; modo quod hoc sit possibile in via, probo. Nam si intellectus videret modo intuitive Deum sub propria ratione deitatis sicut visurus erit in patria, obiectum illud visum causaret effective actum intelligendi et cognoscendi sui per propriam rationem quidditivam in intellectu nostro. Sed quod potest Deus per causam efficientem, hoc potest sine illa. Nota istam rationem diffuse in prima quaestione Sententiarum et ea, quae obiciuntur contra, et solutiones eorum et haec sufficiunt de hac quaestione.

[70]) Siehe die angeführten Stellen. Vgl. Stohr, Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura, 8. Zitiert wird bei dieser Frage meist Augustinus: Schmaus, 187f. Daß die heidnischen Philosophen, vorab Plato, aus dem alten Testamente schöpften, ist eine Anschauung, die das Mittelalter vom christlichen Altertum ererbte; cf. Grabmann, Geschichte der scholast. M., I 72, der Justin, Clemens von Alexandrien, Origines, Tertullian, Eusebius von Cäsarea, Theodoret von Cyrus und (mit Einschränkung) Augustinus nennt. Dort weitere Literatur.

menen Erkenntnis des Dinges führt[71]). Andere ergänzen diesen Gedanken dahin, daß die Spur zur Erkenntnis des Genus bzw. der Species, die imago zur Erkenntnis des Individuums führt[72]). Das vestigium vermittelt nach Thomas die Kenntnis der appropriata der göttlichen Personen, während die imago die produktiven Akte des Zeugens und Hauchens repräsentiert[73]). Das vestigium findet sich in jedem Geschöpf, in den Akzidenzien freilich in sehr eingeschränkter Weise, die imago nur im geschaffenen Geiste[74]).

[71]) I Sent. d. 3 q. 2 a. 1. S. th. I q. 45 a. 7; q. 93 a. 6. Contra gent. 1. 4 c. 26. De pot. q. 9 a. 9 (Responsio). Die Formulierung des Sentenzenkommentars ist stark von Albertus Magnus beeinflußt: I Sent. d. 3 a. 14. Aehnlich wie Thomas Romanus, Cod. Pal. 331, fol. 9r.

[72]) Petrus von Tarantasia, I Sent. d. 3 q. 3 a. 2. Richard von Mediavilla, I Sent. d. 3 a. 3 q. 1. Wilhelm de la Mare, Cod. Conv. soppr. A. 2. 727, fol. 9vb. Johannes von Paris, Cod. B. III. 13 der Universitätsbibliothek in Basel, fol. 39rb (Die Gattungserkenntnis ist weder „Spur" noch „Bild", die Arterkenntnis „Spur", die Individualerkenntnis „Bild"). Ebenso Aegidius Romanus, I Sent. d. 3 a. 2. Aehnlich Nicolaus Ockham im Florentiner Codex, fol. 5va. Bei Thomas von Aquin findet sich diese Formulierung nicht. Daher ist Petrus de Aquila im Unrecht, wenn er unter ausdrücklicher Zitierung des hl. Thomas S. th. I q. 45 a. 7 ihm diese Formulierung zuschreibt (I Sent. d. 3 q. 5). Ebenso hat die von Mauritius a Portu besorgte Ausgabe unrecht, wenn sie zu Skotus I Sent. d. 3 q. 5 des Oxoniense, wo diese Anschauung als unrichtig zitiert wird, am Rande die Thomasstellen aus dem Sentenzenkommentar und der Summa vermerkt, ebenso die Waddingausgabe, ebenso Poncius in seinem Kommentar zu dieser Skotusstelle. Macedo, Coll. 4 diff. 1 ist zurückhaltender (verba Scoti continent sensum (des hl. Thomas), non numerant verba). Den Sachverhalt beurteilte richtiger auch Andreas Rochmanius in seinem Kommentar zu der erwähnten Skotusstelle: der von Skotus Bekämpfte ist nach ihm Richard von Mediavilla, I Sent. d. 3 a. 3 q. 1. Pelbart von Themeswar zitiert die Stelle aus der Summa in dem gleichen Sinne wie die zuerst Genannten. In der tabula super primum magistri Johannis scoti des Cod. Vat. l. 890, fol. 6vb ist nur vermerkt, daß Skotus an dieser Stelle (in einem anderen Lehrpunkt) gegen Heinrich von Gent polemisiert.

[73]) S. th. I q. 45 a. 7. Vgl. Caietans Commentar zu der Stelle. I Sent. d. 3 q. 2 a. 1 ad 2um. Nach Herveus Natalis unterscheidet sich „Spur" und Bild nicht dadurch, daß das eine zu den appropriata, das andere zu den propria führt, sondern dadurch, daß das erste magis confuse zur Erkenntnis der Personen führt. Demonstrative führt ja keines zu dieser Erkenntnis. Hinsichtlich der appropriata redet man nicht eigentlich von vestigium, sondern nur respectu propriorum, in quae per ista venitur confuse: I Sent. d. 3 q. 3. Wie Thomas auch Johannes von Paris, Cod. B. III. 13 der Univ. Basel, fol. 39va. Er kennt außer den communia essentialia appropriata und den propria noch die essentialia non appropriata, zu deren Kenntnis die Gattungserkenntnis führt: vgl. Anm. 72. Nach Nikolaus Ockham, fol. 5va führt die „Spur" zu den appropriata. Aehnlich Richard von Mediavilla d. 3 a. 2 q. 1.

[74]) I Sent. d. 3 q. 2 a. 3. Diese Einschränkung hinsichtlich der Akzidentien bekämpft Wilhelm Ware, Cod. lat. 527 der Univ.-Bibl. Leipzig, fol. 22rb; er führt die Anschauung des hl. Thomas ein mit „op. tho. in scrip". Dieses Moment wird von Skotus nicht erörtert. Auch John Pecham bekämpft die Meinung des hl. Thomas: Florentiner Codex,

Skotus opponiert gegen eine Meinung, welche behauptet, die Spur führe zu einer undeutlichen Arterkenntnis, die imago zur Individualerkenntnis. Wie sich eben zeigte, ist das nicht genau die Meinung des hl. Thomas, aber sie wird von der Kritik des Skotus mitgetroffen. Skotus bemängelt: Gäbe es nur ein Lebewesen, so würde dessen vestigium nicht eine undeutliche allgemeine Arterkenntnis, sondern eine bestimmte Individualerkenntnis vermitteln und doch wäre es vom Bild verschieden, da es nur eine Teildarstellung wäre. Der Unterschied muß also darin liegen, daß die imago als Gesamtabbildung unmittelbar zur Erkenntnis des Dargestellten führt, das vestigium dagegen als Teilabbildung schlußweise. Die Anwendung der bemängelten Definition auf Gott ergäbe eine neue Schwierigkeit, da jede Kreatur von Gott nur conceptus communes, nicht conceptus speciales vermitteln kann[75]).

Wie lautet die Gegenkritik des Thomas Anglicus? Nur den eben erwähnten Punkt in der Lehre des Skotus hält er für erklärungsbedürftig. Wenn Skotus sagt, daß das Geschöpf keine ratio specialis speciei specialissimae von Gott haben kann, so ist das richtig, wenn man die ratio quidditativa speciei specialissimae im Auge hat. Die persönlichen Proprietäten sind zwar gleichsam rationes speciales vel individuales, aber sie sind keine Wesensbegriffe, sondern relative Begriffe[76]). In der Kritik, welche Skotus am Begriff vestigium übt, sah Thomas Anglicus entweder keine Spitze gegen Thomas von Aquin oder er sah keinen sachlichen Grund zur Gegenkritik. Die Skotusschüler

---

fol. 18ra. Nach Petrus Aureoli, I Sent. d. 3 cap. 2 a. 2 sind auch die Akzidentien ein vestigium trinitatis, principaliter aber die Substanz.

[75]) Ox. d. 3 q. 5 n. 2 und 3. Ebenso Paris. d. 3 q. 3. Robert Cowton steht auf Seite des hl. Thomas. Fol. 278vb: Vestigium est impressio facta a pede animalis transeuntis, per quam impressionem investigatur incessus eius, non secundum individuum determinatum hoc vel illud, sed secundum genus vel speciem eo, quod non repraesentat animal secundum totum eius determinate, sed secundum partem eius, et quia per vestigium repraesentatur sic animal indeterminate, ideo nomen vestigii transsumitur ad significandum similitudinem cuiuslibet rei ipsam confuse et debiliter repraesentantem. Er führt dann Einwände gegen diese Definition an, darunter auch den des Skotus, daß die Fußspur nicht zur Erkenntnis der Art führen kann, wenn Art und Individuum zusammenfallen. Dazu meint er, daß in diesem Falle die Fußspur eben dieses bestimmte Individuum darstellen würde, prius natura indes inquantum bos quam inquantum hic bos. Nach Petrus Aureoli, I Sent. d. 3 cap. 2 a. 1 führt das vestigium zur Kenntnis des Abgebildeten arguitive et per modum effectus, die imago dagegen repraesentative et per modum similitudinis. Thomas und Skotus werden abgelehnt. Ockham, I Sent. d. 3 q. 9 lehnt Aureoli, Thomas und Skotus ab. Die Fußspur ist verursacht von dem, dessen Spur sie ist, das Bild nicht. Die Fußspur führt daher nicht nur in notitiam recordativam, sondern in notitiam complexam alicuius veritatis contingentis.

[76]) D. 3 q. 8.

tradierten die Gedanken des Meisters fort[77]). Später wurde diese Lehrdifferenz unter die Kontroverspunkte zwischen Thomisten und Skotisten eingereiht[78]). Noch ausführlicher ist freilich des Skotus Kritik an Heinrich von Gent[79]).

Bei der Aufspürung des vestigiums in den Geschöpfen lassen sich Thomas und Skotus von Augustinus führen[80]). Ebenso stehen sie im Bannkreis augustinischer Gedanken bei der Enthüllung des Abbildes der Trinität in der Menschenseele. Bei der ersten assignatio memoria, intelligentia, voluntas sind nach dem Sentenzenkommentar des hl. Thomas die akzidentellen, vom Wesen der Seele verschiedenen Potenzen der Seele gemeint, in der dieser nachstehenden assignatio mens, notitia, amor bedeutet amor das Wesen der Seele, notitia den Habitus der memoria, amor den Habitus der voluntas[81]). In der ersten Gedankenreihe setzt die spätere Potenz die frühere begrifflich voraus, der Akt der späteren Potenz ist von der früheren abhängig[82]). Die Ordnung der Potenzen sowie die aktuelle Abbildung (imitatio) Gottes ist am besten gewahrt, wenn Gott ihr Objekt ist. Die Gleichheit von Potenz und Objekt wäre freilich eher gegeben, wenn die Seele das Objekt der Potenzen wäre. Aber dieses Moment ist ziemlich belanglos[83]). In der Summe, wo Thomas nicht an die traditionelle Reihenfolge der Quästionen gebunden ist, findet der Unterschied der zwei augustinischen assignationes keine ausdrückliche Besprechung. Die Seele ist imago trinitatis durch ihren Erkenntnis- und Liebesakt, sofern sie durch diese beiden Akte die immanenten göttlichen Produktionsakte veranschaulicht, in sekundärer Weise auch durch die Habitus und Potenzen, die Prinzipien der Akte[84]). Da das

[77]) Spitzig bemerkt Dionysius Cartusianus, I Sent. D. 3 q. 3 nach Anführung der Meinungen von Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas v. Aquin, Petrus von Tarantasia, Alexander von Hales, Richard v. Mediavilla, Aegidius, Durandus: Verum praedictis, in quibus praeclari solemnissimique doctores concordant, Scotus solita sibi singularitate contradicit. Wie Skotus denkt z. B.: Petrus de Aquila, I d. 3 q. 5. Bassolis, I Sent. d. 3 q. 3. Landulphus, Cod. von Florenz, fol. 38v.

[78]) Tartareti Commentaria in quatuor libros sent. I d. 3 q. 5, wo die Anschauungen des Skotus klarer und anschaulicher dargelegt sind als beim Meister selber. Siehe auch die vorhin erwähnten Skotus-Ausgaben und Kommentare. Macedo, Coll. 4 diff. 2 (Verum d. Thomas communi more loquebatur, at Scotus philosophico. Licuit ei subtiliter ista rimari et ad calculos rationis Dialecticae reducere. Dicant Thomistae quid velint). Poncius in seinem Kommentar zum Oxoniense. Die gegenteilige Meinung bei Caietan in seinem Kommentar zu der Thomasstelle aus der Summe.

[79]) Quodl. 9 q. 1. Quodl. 3 q. 9. Quodl. 5 q. 1. Quodl. 4 q. 7. Vgl. damit Ox., I Sent. d. 3 q. 5.

[80]) Thomas, I Sent. d. 3 q. 2 a. 2. S. th. I q. 45 a. 7. Skotus, Ox. I d. 3 q. 5 nn. 5 und 6. Par. I d. 3 q. 3. Cf. Schmaus, 190 ff.

[81]) I Sent. d. 3 q. 4 a. 2; q. 5.

[82]) I Sent. d. 3 q. 4 a. 3.

[83]) I Sent. d. 3 q. 4 a. 4.

[84]) S. th. q. 93 a. 7.

Objekt der göttlichen Produktionsakte Gott selbst ist, so wird das Bild in der Seele am getreuesten, wenn ihre vitalen Akte ebenfalls Gott zum Objekt haben[85]).

Nach Skotus ist das Bild der Trinität in den actus primi et secundi zu suchen[86]). Weil die mens mehr als die memoria als fruchtbares Prinzip der beiden Akte des Erkennens und Wollens erscheint, so ist die Reihe mens, notitia, amor der Reihe memoria, intelligentia, voluntas vorzuziehen. Unähnlich ist das geschöpfliche Bild dem göttlichen Urbild, sofern das zweite Glied des geschaffenen Ternars zwar Voraussetzung, aber nicht produktives Prinzip des dritten Gliedes ist. Am ähnlichsten ist das Abbild dem Urbild, wenn Gott das Objekt der Potenzen ist. Denn hier tritt zu der in den Potenzen als solchen schon gegebenen Aehnlichkeit mit Gott noch jene hinzu, welche in der Verähnlichung des Aktes mit dem Objekt begründet ist[87]). Prägnanter als Thomas hebt Skotus speziell den Gedanken hervor, daß das Bild der Trinität in der Seele nur dem Auge des Gläubigen sichtbar ist[88]).

[85]) S. th. q. 93 a. 8.

[86]) Ox. I d. 3 q. 9 n. 3. Cod. Vat. l. 890, fol. 7ra: in actibus primis et secundis simul.

[87]) Ox. I d. 3 q. 9 nn. 4—7. Paris. I d. 3 q. 7 (die Reihe mens, notitia, amor veranschaulicht mehr die Dreiheit, die Reihe memoria, intelligentia, voluntas mehr die Einheit).

[88]) Ox. l. c. n. 9. Paris. l. c. ad 1um. Thomas, S. th. q. 93 a. 5 ad 3um.

Diese kurzen Bemerkungen mögen an dieser Stelle genügen. Gerade in der Erörterung über das Abbild der Trinität in der Menschenseele haben Skotus und Thomas reiches Material für Psychologie und Erkenntnistheorie aufgespeichert. Dessen Verarbeitung bleibt der schon genannten weiteren Arbeit über das Verhältnis von Thomas und Skotus vorbehalten. Ebenso muß ich hier darauf verzichten, die Thomas- oder Skotusschule ausführlicher zu behandeln; ich hoffe das demnächst in einem größeren Werke tun zu können, in dem ich das Fortleben der Augustinischen psychologischen Trinitätstheorie im Mittelalter im einzelnen zeigen werde. Vgl. vorläufig: Stohr, Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura, 9ff.; Schmaus, 417—419. Kurz angedeutet sei, daß es sich dabei meist um die Frage dreht, ob das Bild Gottes in den Akten oder Potenzen zu suchen sei, z. B. Johannes von Lichtenberg, Cod. Vat. lat. 859, fol. 172ra (vgl. über ihn Landgraf, Joh. P. de Lichtenberg, Zeitschr. f. kath. Theologie 1922, 510—555. Grabmann, Mittelalterl. Geistesleben, 410—420), Richard von Mediavilla, I Sent. d. 3 q. 1, John Pecham, Cod. Conv. soppr. G. 4. 854 der Bibl. Naz. in Florenz, fol. 19rb, Petrus de Aquila, I Sent. d. 3 q. 5; ferner ob das Bild hinsichtlich eines jeden Objektes in der Seele ist, z. B. Johannes von Paris, fol. 43vb im Basler Codex (potissime ut in mente secundum actum respectu dei abditum et latentem), Richard von Mediavilla, l. c. q. 2, John Pecham, l. c. fol. 19vb, der anonyme Schüler des Skotus, dessen Sentenzenkommentar Cod. Vat. l. 1113 erhalten ist, fol. 69va (letzterer behauptet von sich fol. 7ra: Tertio adduc contra hanc conclusionem argumenta cuiusdam doctoris, qui ubique nititur reprobare venerabilem doctorem, fratrem iohannem scotum [gemeint ist Petrus Aureoli], quem pro posse quasi ubique sequor, quia ipsum dum audivi et dicta eius

Thomas Anglicus macht aus den hier in Frage kommenden Gedankengängen des Skotus vier minus vera namhaft. Folgendes sei hier erwähnt: Einmal behauptet Skotus zu Unrecht, daß sich Intellekt und Wille nicht wie res und res, sondern wie zwei verschiedene realitates unterscheiden. Mit dieser Unterscheidung erreicht Skotus nicht seine Absicht, die verschiedenen modus principiandi zu begründen, da diese sich unterscheiden wie res und res[89]). Thomas ist mit der Lehre vom realen Unterschied von Intellekt und Wille getreuer Schüler des Aquinaten[90]). Die zweite unrichtige Behauptung sieht er darin, daß das zweite Glied des geschöpflichen Ternars nicht Ursache des dritten sein soll. Das ist unaristotelisch und läßt sich auch aus Skotus selbst widerlegen[91]).

Ist diese Kritik des Thomas Anglicus thomistisch? Thomas von Aquin spricht zwar bei seinen Erörterungen über das Bild der Trinität in der Seele davon, daß zwischen den Potenzen der Seele eine natürliche Ordnung herrscht, daß jede folgende Potenz von der Seele hervorgeht durch Vermittlung der voran-

---

catholica et rationabilia et minus calumniabilia recte intelligentibus invenio. Auf diesen Codex machte mich Mons. Pelzer gütigst aufmerksam); ferner ob Gedächtnis, Verstand und Wille eine bestimmte Ursprungsordnung besitzen, z. B. Johannes von Paris, fol. 42ra (impossibile est, quod ab uno simplici diversa procedant non quodam ordine), John Pecham, fol. 19rb (unus enim actus est causa alterius), ob das Bild im intellectus possibilis oder im intellectus agens zu suchen sei, z. B. Heinrich von Lübeck, Cod. l. 1382 der Nationalbibliothek in Wien, fol. 122v (= quodl. 1 q. 6; vgl. für ihn Grabmann, Mittelalterl. Geistesleben 421—428; dort wird noch die Hs 838 der Universitätsbibliothek zu Münster erwähnt), ob memoria und intelligentia sich unterscheiden, z. B. Jakob von Viterbo, Cod. l. 15362 der Bibliothèque Nationale zu Paris, fol. 59ra—vb oder Vat. lat. 982, fol. 67rb, Romanus de Roma, Cod. Pal. 331, fol. 9vb—10ra; welche Triasreihe vorzuziehen sei, z. B. Richard von Mediavilla, I Sent. d. 3 a. 3 q. 1, Bassolis, I Sent. d. 3 q. 5; ob die Potenzen der Seele voneinander verschieden sind, z. B. Wilhelm de la Mare, Flor. Cod., fol. 11r, Petrus de Aquila, I Sent. d. 3 q. 5, Franciscus Mayronis, I Sent. d. 3 q. 3, Walter Catton, Cod. Conv. soppr. C. 5. 357 der Biblioteca Nazionale in Florenz (vgl. über ihn Longpré, Gultiero di Catton, Studi Francescani 1923, 101—114), fol. 104vb ff.; welche Potenz die höhere ist, z. B. Wilhelm Ware, Leipz. Cod., fol. 27va—29va (fol. 28 gehört zwischen fol. 18 und 20 an Stelle von fol. 19, das hieher gehört). Sehr ausführlich behandelt alle diese Fragen Johannes Rodington, Cod. Vat. lat. 5306, fol. 61vb ff. Unerörtert läßt diese Fragen Herveus Natalis, I Sent. d. 3, da sie keine Schwierigkeiten bieten, wie er meint.

[89]) I Sent. d. 3 q. 12. Paris. I d. 3 q. 7 gibt Skotus nur an: intellectio et volitio differunt.

[90]) Vgl. z. B. Geyer, 441 f.; Grabmann, Thomas v. Aquin, 115.

[91]) D. 3 q. 12: Aristoteles l. III De anima; vgl. Aristoteles, De anima III 10, 433a 9ss. Auch Paris. d. 3 q. 7 sagt Skotus hinsichtlich des zweiten Gliedes, quod hic oportet imaginem deficere propter imperfectionem secundae partis, quae producitur aequivoce. Schon die Interpretation des hl. Augustinus in diesem Punkt macht einige Schwierigkeiten: Schmaus, 378. Cf. Régnon, II 403; III 128.

gehenden, daß daher die spätere begrifflich die frühere voraussetzt, daß deshalb der Akt der späteren von der früheren abhängt[92]). Aber alle diese Sätze zwingen an sich nicht zu der Annahme, daß der Aquinate das zweite Ternarglied als Prinzip des dritten betrachtet. Ganz klar spricht er jedoch seine Anschauung, daß das Erkennen (= zweites Ternarglied) die Ursache, nicht nur der Anlaß des Wollens sei, anderswo aus[93]).

Weiterhin sei aus der Kritik des Thomas Anglicus hervorgehoben, daß Skotus zu Unrecht das intelligere als eine forma manens, als eine produzierte qualitas und doch zugleich als actus secundus bezeichnet, weil es sich in kontinuierlicher Abhängigkeit von seiner Ursache befinde und einen Terminus besitze. Das intelligere ist keine qualitas. Sonst könnte es keinen Terminus haben. Diese Behauptung steht auch im Widerspruch zu Aristoteles. Wenn ferner die von Skotus angeführten Kennzeichen eines actus secundus genügend wären, so wäre auch das repraesentare obiectum und das lumen in aëre ein actus secundus[94]).

Die von derjenigen des Aquinaten abweichende Erklärung der augustinischen Triasreihen beanstandet Thomas Anglicus nicht.

2. Kapitel.

Die Trinität in fieri.

§ 3. Die immanenten Prozessionen. Die Zeugung und ihr Verhältnis zum Wesen.

Nachdem der hl. Thomas gezeigt hat, daß es in Gott immanente Prozessionen überhaupt gibt, stellt er sich die Frage, ob eine von diesen Prozessionen Zeugung genannt werden könne[1]). Die Aufdeckung der Wesensmerkmale der irdischen Zeugung tut dar, daß man diesen Begriff nach Reinignug von allen irdischen Unvollkommenheiten auf die erste Produktion in Gott übertragen kann[2]). In dieser Gedankenabfolge, die Thomas am konsequentesten in der Summa einhält, bewegen sich die Ausführungen über die göttliche Zeugung bei den meisten Schola-

[92]) I Sent. d. 3 q. 4 a. 3. In seinem Kommentar zu der hier angegebenen Aristotelesstelle sagt Thomas von Aquin, daß der intellectus practicus movet, sofern das appetibile, das Objekt des praktischen Intellekts, bewegendes Prinzip ist.

[93]) D. 3 q. 12. Quodl. q. 13 weist Skotus nach, daß intelligere eine qualitas absoluta ist. Cod. Vat. l. 890, fol. 7ra: quare intellectio et volitio dicuntur actus secundi, cum sint formae manentes et absolutae, quomodo etiam sunt generativae habitus.

[94]) I Sent. d. 11 a. 1; S. th. I q. 36 a. 2.

[1]) S. th. I q. 27 a. 2.

[2]) S. th. I q. 27 a. 2; I Sent. d. 4 a. 1; Contra gent. l. IV c. 10; De pot. q. 2 a. 1; Ad Coloss. c. 1 lect. 4.

stikern vor und zu seiner Zeit. Die Unvollkommenheit, die man dabei am sorgfältigsten von Gott fernzuhalten sich bemüht, ist die bei der irdischen Zeugung zutage tretende Bewegung oder Veränderung[3]).

Der Sentenzenkommentar des Skotus bringt die Frage, ob es in Gott eine Zeugung gebe, nicht expresse[4]). Nach der Feststellung, daß es in Gott Produktionen überhaupt gibt, beschäftigt er sich sofort mit den Einzelheiten der göttlichen Zeugung. Seine zerstreuten Angaben über die Wesensmerkmale der irdischen Zeugung ergeben folgendes Bild: Fünf Wesensmomente gehören zur irdischen Zeugung: Die natürliche Form als Zeugungsprinzip, Veränderung, Hervorbringung, Verähnlichung, Unterscheidung. Die Veränderung kommt bei der göttlichen Zeugung naturgemäß in Wegfall[5]). Damit bewegt sich Skotus vollständig in den Bahnen der Tradition[6]).

---

[3]) Siehe die eben angeführten Thomasstellen. Vgl. z. B. Albertus Magnus, I Sent. d. 4 a. 2, a. 3. Petrus von Tarantasia, I Sent. d. 4 q. 1. Guillelmus Petri de Godino, Cod. B. III. 6 der Univ.-Bibl. in Basel, fol. 4va. Andere Hss dieser lectura Thomasina sind Cod. lat. 1590 der Nationalbibliothek in Wien, Cod. 281 der Stiftsbibliothek in Klosterneuburg und bes. Cod. 44 der Bibl. Cateriniana des Seminars zu Pisa. Siehe Grabmann, Kardinal Guilelmus, in: Divus Thomas 1926, 385—403. Pelster, Scholastik 1927, 451 f. Wilhelm de la Mare, Flor. Codex, fol. 20ra. Richard v. Mediavilla, I Sent. d. 9 a. 1 q. 1.

[4]) Ox. I d. 4 u. d. 5. Cf. auch Paris., d. 4 u. 5.

[5]) Ox. I Sent. d. 13 n. 20; d. 2 q. 7 n. 11: In generatione in creaturis concurrunt duae rationes, scilicet quod ipsa est mutatio et est productio, ut est mutatio, est forma subiecti mutati, ut est productio, est termini producti ut via. Istae rationes non includunt se essentialiter etiam in creaturis. Diversa enim respiciunt primo, ergo sine contradictione potest intelligi ratio productionis sine ratione mutationis; ita generatio transfertur ad divina sub ratione productionis, licet non sub ratione mutationis. Siehe auch d. 7 n. 12 u. 24.

[6]) Cf. Stohr, Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura, 36 ff. Der Ausdruck motus, den Wilhelm von Auvergne unter neuplatonischem Einfluß noch, freilich im Gefühle der Unsicherheit verwendet (Stohr, 46 f.), wird später vollständig fallen gelassen, cf. z. B. Petrus von Tarantasia, d. 4 q. 1. Die Frage, ob die Zeugung Unterschiede begründet, nimmt verschiedene Versionen an: Utrum Deus genuit Deum oder se Deum, oder alium Deum, z. B. Albertus, I Sent. d. 4 a. 5. Thomas von Aquin, I Sent. d. 4 q. 1 a. 2. Bonaventura, d. 4 a. un. q. 1, q. 2. Siehe dort das reiche Scholion. Der auch in der Patristik bekannte Unterschied zwischen alius und aliud spielt hiebei eine große Rolle, z. B. Richard v. Mediavilla, d. 9 a. 1 q. 1; Petrus v. Tarantasia, d. 9 q. 1 a. 1. Wilhelm Ware, fol. 21ra. Vorher weist er aus dem durch den Glauben gegebenen Unterschied der göttlichen Personen nach, daß es bei Gott eine Zeugung geben muß: Ideo dicitur ad quaestionem: supposito, quod in divinis sint supposita distincta vel personae realiter relativae, oportet generationem ibi esse, quia, cum non sit nisi triplex relatio habens triplex fundamentum, vel est relatio modo mensurae vel modo numeri (so korr. nach Leipz. Cod.) vel modo potentiae activae et passivae V Metaphysicae. In divinis autem non possunt esse plures relationes realiter differentes per modum mensurae, quia in rebus relativis alterum extremum est relativum rationis et non per se. Sed in divinis

Wie führt Skotus diese Gedanken näherhin aus? Seit Petrus Lombardus ist ein in der trinitarischen Literatur immer wiederkehrendes Problem, ob die essentia bei der Zeugung eine aktive Rolle spielt. Petrus Lombardus verneinte die Frage, da bei der Identität von Sohn und Wesen dieses sich selber zeugen würde[7]). Joachim von Fiore sprach sich gegen den Lombarden aus[8]). Die sonst von dem letzteren beeinflußten Sententiarier und Summisten schweigen entweder über diesen Punkt oder lehnen sich mehr oder weniger deutlich an den Lombarden an. Nur Robert von Melun scheint eine schwankende Haltung einzunehmen[9]). Nachdem das kirchliche Lehramt

extrema realiter referuntur ad invicem. Non potest esse modo numeri. Cum enim in divinis non sit nisi quantitas virtutis et eadem ratione omnes relationes fundantur (!) super eandem quantitatem, et essent relationes rationes. Ergo oportet, quod fundantur super potentiam activam et passivam, quia super actionem et passionem et ita est ibi originans et originatum et ita generatio. (Weitere Gründe findet er darin, daß die Zeugung eine Vollkommenheit und die höchste Produktionsart besagt.) Für die erwähnte Fragestellung sowie für die Wesensmerkmale der Zeugung vgl. z. B. aus der ungedruckten Literatur den anon. Cod. Vat. lat. 4287, fol. 5r. Romanus de Roma, Cod. Pal. 331, fol. 12v. Nikolaus Ockham, Cod. Ottob. 623, fol. 11ra. Petrus de Trabibus, Cod. Ass., fol. 31v—32r. Jakob v. Metz, Clm. 3749, fol. 9ra—va. Johannes von Paris, Baseler Cod., fol. 43v—44r. Nach ihm ist ein Produkt um so innerlicher, je kräftiger das agens ist (43vb), ein häufig in der Literatur wiederkehrender Gedanke, z. B. Thomasinus, fol. 4va. Nach Jakob von Lausanne, Cod. Vind. 1542, f. 11v läßt sich unter der Voraussetzung, daß es in Gott drei Personen gibt, die Zeugung nachweisen: quod in divinis sit propriissime generatio, quia ubicunque aliquid accipit esse et naturam substantialem et per modum naturae, ibi verissime est generatio. Sed in divinis ita est supposito, quod personae distinguuntur per relationes originis. Fol. 12ra Thomas von Aquin gegen Durandus (am Rande steht op. thome, weiter unten durandus) bei Begründung der Ansicht, daß die Veränderung nicht zum Wesen der Zeugung gehört. Siehe für ihn Koch, Durandus, I 279—285. Thomasinus, fol. 4va: zur Zeugung gehören vier Momente: 1. sie ist via in naturam, 2. quod per eam natura communicatur distincto supposito, 3. quod genitum habet esse ab alio, 4. quod habet esse per modum naturae. Vorher schon: generatio in divinis est communicatio naturae, secundum quam generans totum, quidquid habet, dat genito, etiam sibi retinet et non dat de superfluo et genitum totum accipit et non partem et totum habet fieri sine motu et mutatione quacunque. Er führt einige Gründe an, durch welche die göttliche Zeugung potest tamen aliquo modo persuaderi. Siehe auch f. 5ra. Auch Herveus Natalis, I Sent. d. 4 q. 1 verteidigt den Gedanken, daß die Mitteilung der Natur nach Art der Natur den Begriff Zeugung verwirkliche.

[7]) I Sent. d. 5 c. 1.

[8]) Siehe Alexandri de Hales, Summa theologica, I 422.

[9]) Keine Erörterung dieser Frage fand ich bei Gandulfus, Petrus von Poitiers, Simon von Tournai. Enge an Petrus schließt sich an Bandinus, I Sent. d. 5. Präpositinus billigt den Lombarden, fol. 7va. Für Robert von Melun sei folgender Text angegeben: Fol. 16r: Quaestio est parva quaestio, an divina essentia trium personarum praedicationem suscipiat simul omnium an singillatim singulariter et an omnium simul et singulorum singillatim. Quod verum est et ecclesia catholica re-

die Sonderanschauungen des Joachim von Fiore verworfen und der Lehre des Lombarden offizielle Anerkennung hatte zuteil werden lassen[10]), konnte es sich nur mehr darum handeln, die Gründe zu finden, warum das Wesen weder zeugt noch gezeugt wird. Wilhelm von Auxerre verwendete den Grundsatz, daß nicht die Formen handeln können, sondern die Subjekte durch die Kraft der Formen[11]). Wilhelm von Auvergne übernahm aus dem Lombarden den aus Augustinus geschöpften

---

cipit. Nam divina essentia Pater est, divina essentia Filius est, divina essentia est Spiritus Sanctus, scilicet haec quoque vera est: divina essentia est Pater et Filius et Spiritus Sanctus. At hic inferunt quidam: Ergo divina essentia est generans et genita atque procedens, et si generans est et genita, ipsa ad se procul dubio genita est et eadem res seipsam gignit. At qua ratione Patris suscipit praedicationem, si generans non est. Non enim aliunde Pater est pater et divina essentia est pater. Si ergo Pater inde pater est, quia generans est, et divinam essentiam ex eodem esse patrem necesse est. Divina ergo essentia generans esse videtur aut pater non est. Quidam non concedunt gignere et gigni et procedere de divina essentia praedicari, quamquam Pater et Filius et Spiritus Sanctus de eo enuntientur, quia sicut eis videtur, ita personae de divina essentia praedicantur, quod personae et non proprietates ei conferuntur. Tali responsione putant se praedictam solvisse quaestionem, quia personarum proprietates personas esse falsum iudicant. Sunt autem ipsae proprietates personae. Ideo sicut personae de divina essentia enuntiantur, ita et proprietates. Sed non quibuscunque vocibus enuntiantur de ipsis personis, possunt eisdem de divina essentia enuntiari. His enim vocibus: generans, genitus, procedens de ipsis personis dicuntur, quibus de ipsa divina essentia enuntiari non possunt eo, quod hae voces cum hac voce divina essentia copulatae ad aliam transeunt significationem. Nam cum dico: divina essentia est generans, generationem divinae essentiae praedico, id est quod essentia divina generet significo, quod falsum est. Quod ex vi dictionis adiectivae contingere aestimo. Sed copulata cum hoc nomine Pater, personae generationem designat. . . . . Non autem ideo fit ista distinctio, quod falsas esse credam has locutiones: divina substantia est genita, divina substantia est generans, divina substantia est procedens. Augustinus enim eas concedit, et quare sint recipiendae, probat dicens. Quia Pater id, quod non erat, gignere non potuit, quare cum et ipse essentia sit et ipse de se essentiam genuit, sicut et cum lumen sit, lumen genuit de se, et cum Deus de se Deum genuit. Si enim aliud de se quam erat generasset, vera generatio non esset nec ipse verus Pater nec Filius vere filius. Est ergo Filius essentia de essentia Patris genita nec tamen est alia essentia, quae genita est, et alia, quae generat, sed una et eadem est essentia, sicut non est alius Deus Deus genitus et alius Deus Deus generans, licet verum sit Deum Deum genuisse. . . . . et ideo idem utrobique respondetur et, quibuscunque rationibus ostenditur Deum Deum genuisse, eisdem potest ostendi divinam essentiam genuisse divinam essentiam. Hoc autem, quia verum est, praedictae quaestioni nullus relinquitur locus. Für Robert von Melun vgl. Geyer, 276—278.

[10]) Conc. Lat. IV (Mansi XXII 982).

[11]) S. aurea I c. 4; c. 5; c. 6; c. 7. Cf. Stohr, 46. Für die verschiedenen Formen, in denen uns Wilhelms Summa erhalten ist, vgl. Pelster, Scholastik 1928, 441 und einen von Pelster an Don Germain Morin geschriebenen Brief, der auszugweise in dem von letzterem begonnenen, in der Universitätsbibl. in Basel hs vorhandenen Katalog dieser Bibliothek mitgeteilt ist.

Grund, daß nichts sich selber zeugen könne[12]). Diese zwei Begründungen leben in der Folgezeit weiter, werden verfeinert und vertieft. Der zweite Grund insbesondere bildet einen unveräußerlichen Bestandteil des Argumentenapparates. Odo Rigaldi, der sich in langen Ausführungen mit dieser Frage beschäftigt und den Lombarden gegen Joachim verteidigt, sieht den Grund dafür, daß man dem Wesen den Zeugungsakt nicht zuschreiben kann, darin, daß die Träger der Akte nach Aristoteles die Personen sein müssen, nicht aber die abstrakten Wesenheiten oder Formen[13]). Nach Alexander von Hales kann das Wesen

---

[12]) De trin. c. 14. (Cf. Stohr 47, wo noch ein anderer Grund angegeben ist.) Petrus L., I Sent. d. 5 c. 1. Siehe Augustinus, De trin. l. I c. 1.

[13]) Um Odo Rigaldi mit Alexander von Hales und Bonaventura vergleichen zu können, sei folgender längerer Text angegeben: Fol. 16vb: Sed hic primo quaeritur, utrum divina essentia generetur vel non generetur. Et dicit Magister, quod non. Sed contra: Essentia est res, constat et non generat. Ergo est non generans eadem ratione nec genita nec procedens. Ergo aliqua res ibi sive in Trinitate, quae nec est generans nec genita nec procedens. Ergo aliqua res est ibi, quae nec est Pater nec Filius nec Spiritus Sanctus. Ergo ibi est quaternitas non solum Trinitas. Item essentia est Pater; sed Pater est generans. Ergo essentia generat. Eodem modo essentia est Filius. Filius est genitus. Ergo essentia generatur. Ratione huius quaeritur, utrum haec est vera; essentia est Pater. Et patet quod sic, quia si non, eadem ratione nec est Filius nec Spiritus Sanctus; ergo esset ibi ponere quaternitatem. Es werden nun Gründe dagegen angeführt. Dann sagt er zur Widerlegung: Ad primum dicendum, quod haec est vera: Essentia est pater et haec: Essentia est res generans et haec: essentia est res non generans. Haec autem est falsa: Essentia generat. Contingit enim significare veram divinam naturam ut naturam, sicut per hoc nomen essentia vel ut rem naturae vel ut suppositum sicut per haec nomina Deus, Pater et, quia, sicut vult Philosophus, operationes sunt singularium sive habentium naturam, non ipsius naturae, ut est natura, ideo haec est vera: Deus generat et haec: Pater generat, haec autem falsa: essentia generat. Ad primum obiectum dicendum, quod res potest sumi essentialiter, ut cum dicitur: essentia est res, vel personaliter, secundum quod dictum est supra, quod res, quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Si ergo sumatur hoc, quod dico res, essentialiter, haec est vera: Essentia est res non generans, est etiam vera, si sumatur personaliter, quia haec est vera: essentia est Filius, nec sequitur: essentia est res nec generans nec genita etc.; ergo aliqua res est nec generans nec genita etc., quia hoc, quod dico aliqua, trahit ad personam. Unde iam sequeretur, quod in Trinitate esset quarta persona, nec sequitur: est res, quae nec est generans nec genita nec procedens, et: est res generans et res genita et res procedens, ergo quattuor sunt res, quia res, quae est essentia, non connumeratur cum personis, sed persona potest esse in numerum cum alia persona, non tamen essentia, quia una persona distinguitur ab alia et non persona ab essentia. Ad aliud, quod obicitur infra, quod si essentia est res non generans et Pater est res generans; ergo res non generans est res generans, dicendum, quod haec est vera: res non generans est res generans nec est ibi contradictio, quia cum dicitur res non generans, sumitur ly res essentialiter, cum dicitur secundo res generans, sumitur personaliter et sic non est affirmatio nec negatio eiusdem. Vel potest dici, quod contradictiones, quae sunt contra rem, ponunt falsitatem in locutione, sicut dicatur: homo

nicht mit dem Prädikat generare verbunden werden, wenn es rein in sich als etwas Absolutes betrachtet wird. Denn generare

---

est non homo. Sed contradictiones, quae sunt contra modum dicendi vel sigificandi vel intelligendi non ponunt falsitatem. Unde haec est vera: homo quod implexum est animal rationale mortale quod est complexum. Similiter cum dicitur: essentia non generat, Pater generat, huius affirmatio et negatio referuntur ad modum significandi, non ad id, quod subest, et similiter cum dicitur: res non generans est res generans, unde idem est, ac si diceretur: eadem res, quae est divina essentia, si significetur ut essentia, ei non convenit ut generare, si significetur ut persona, ei convenit generare. Unde non est id contradictio quantum ad id quod subest, sed quantum ad modum significandi et propter hoc haec talis contradictio non ponit falsitatem in locutione. Per hoc idem patet solutio ad primum, quod videtur probare, quod haec sit falsa: essentia est Pater. Quod enim dicitur: maior est oppositio, quae est secundum affirmationem et negationem quam quae est secundum relationem, dicendum, quod hoc verum est, quando affirmatio et negatio referuntur ad rem sive ad illud, quod subest, sed non quando referuntur ad modum significandi vel essendi. Sic autem est in proposito. Persona enim et essentia non opponuntur quantum ad rem, sed quantum ad modum intelligendi sive significandi. Unde non sequitur, quod hoc sit illud, sicut non sequitur: Sortes est incommunicabilis, homo est communicabilis, ergo Sortes non est homo, vel sicut non sequitur: in omni eo, quod est circa primum, non differt quo est et quod est; sed cum dicitur: homo est homo, homo ex parte suppositi dicit quod est, ex parte appositi dicit quo est. Ergo haec est falsa: homo est homo; tales enim oppositiones, quae sunt tantum quoadmodum intelligendi vel significandi sicut dictum est, non ponunt falsitatem in locutione. Ad secundum, quod supra videbatur probare, quod essentia generat, dicendum, quod haec est duplex: essentia est generans, quia ly generans potest sumi substantive et hoc vel in neutro genere vel in masculino et utroque modo vera est, quia essentia est Pater, qui est generans, et essentia est res, quae est generans, id est pater, nec sequitur: ergo essentia generat, quia primo attribuebatur actus personae, modo autem essentiae. Si autem sumatur ly generans adiective, bene sequitur: essentia est generans, ergo generat. Sed prima est falsa, quia cum hoc, quod dico generans, sit adiectivum, Dei essentia ponit actum suum circa essentiam, non circa personam. Similiter si obiciatur sic: essentia est res generans, ergo essentia est generans, dicendum, quod prima est duplex, quia ly res potest sumi essentialiter et sic est falsa, vel personaliter et sic non valet argumentum, sive in conclusione hoc, quod dico generans, teneatur adiective, quia primo ponit ly generans rem suam contra personam, in conclusione contra essentiam, unde valet: iste est monachus albus, ergo iste est albus. Ad tertium, quod videtur probari, quod haec sit falsa: essentia est pater, quia quod repugnat proprie passioni, repugnat subiecto etc., dicendum, quod hoc, quod est generare, purum actum dicit, hoc autem, quod dico pater, dicit hypostasim generantem. Unde non dicit purum actum et bene concedo, quod ratione ipsius actus, in quo est convenientia sive identitas eius, quod est pater, ad proprietatem eius, quod est generare, non praedicatur de essentia. Sed ratione eius quod subest, scilicet hypostasis, quae non dicitur per hoc, quod est generare, et ideo non oportet ly generare repugnare essentiae, quod esse patrem repugnet, immo ratione eius, quod convenit ei, quod addit supra generare, scilicet ratione hypostasis. Ad aliud dicendum, quod non est simile de homine et de essentia, quia hoc, quod dico homo, dicit per modum concreti et quasi per modum habentis naturam. Habenti autem naturam bene convenit actus, sed hoc quod dico essentia, magis dicit quod dicit per modum abstracti et dicit naturam ut naturam, non ut in-

bezeichnet einen ordo naturae, also einen Unterschied zwischen Prinzip und Produkt und eine Relation[14]). Nach Bonaventura kann ein vollständig abstrakter und absoluter Begriff nicht für

haerentem. Naturae autem non convenit agere, sed habenti naturam; unde si poneretur hoc, quod dico Deus, loco huius, quod est essentia, quia Deus dicit naturam ut inhaerentem, bene sequeretur: Pater generat et Pater est Deus, ergo Deus generat, sicut sequitur: Petrus generat et Petrus est homo, ergo homo generat. Ad aliud dicendum, quod haec est duplex: essentia est Pater Filii, quia ly pater potest teneri substantive et sic est vera et est sensus: essentia est ille, qui est Pater Filii, et tunc non sequitur: ergo essentia generat, sed essentia est iste, qui generat, vel potest teneri adiective et sic falsa et sequitur tunc, quod essentia generat Filium. Per hoc idem patet solutio ad ultimum. Dicimus enim, quod non sequitur: essentia est Pater Filii, ergo Filius est Filius essentiae, sed quod ly Pater tenetur substantive; sed sequitur: ergo Filius est Filius eius, qui est essentia. Instantiam autem ponit Praepositinus talem: Filius Mariae est essentia, ergo Maria est mater essentiae. Non valet, immo deberet inferre: ergo Maria est mater illius, qui est essentia. Secundo quaeritur de argumentis, quae ponit Magister ad probandum, quod essentia non generat vel generatur, et videtur, quod primum argumentum non valet. Arguit enim sic: Si essentia generaretur vel generaret, ergo essentia referretur. Contra Deus generat et Deus generatur et tamen Deus non dicitur relative. Item ipse dicit, quod si essentia relative diceretur vel pro relativo poneretur, iam non diceret essentiam. Contra haec nomina: idem, aequale, simile relative dicuntur et tamen dicta de Deo essentiam significant. Ad primum dicendum, quod Magister bene arguit, quia si essentia generaret, referretur vel in se vel in supposito, pro quo supponeret, et propter hoc dicit: referretur vel pro relativo, et quia hoc, quod dico essentiam, non potest dici relative nec etiam supponere pro persona vel supposito, hoc autem, quod dico Deus, licet non dicatur relative in se, autem (!) potest sumi pro persona vel supposito, et ideo bene dicitur: Deus generat, non autem: essentia generat nec est simile. Ad aliud dicendum, quod idem, simile, aequale in divinis aliud significant et aliud supponunt. Significant enim illud, in quo est convenientia, et illud est divina essentia. Supponunt autem ea quae in ea conveniunt, et hae sunt divinae personae. Unde significant essentiam, supponunt personas. Quantum vero ad illud, quod dicunt vel significant, non dicuntur relative, sed quantum ad illud, quod supponunt; ipse autem non dicit, quod si essentia relative diceretur, non supponeret essentiam, sed dicit, quod non diceret essentiam, id est non significaret. Item Magister opponit sic: Si divina essentia essentiam genuit, cum non sit nisi una essentia, idem genuit se. Sed contra eum arguit Joachim sic: Si Deus genuit Deum et non est nisi unus Deus, ergo idem genuit se, quod falsum est. Ergo argumentum non sequitur. Ergo similiter nec tertium. Ad hoc dicendum, quod non est simile, quia hoc, quod dico essentia, dicit essentiam per modum essentiae, quae simpliciter intelligibilis est, prout sic significantur. Deus autem dicit essentiam sive formam ut in habente. Plures autem sunt habentes divinam essentiam et ideo hoc, quod dico Deus, licet non multiplicetur in forma, tamen multiplicatur in suppositis et ideo pro diversis suppositis posset supponere hoc, quod dico Deus, a parte suppositi et a parte appositi, si diceretur: Deus genuit Deum; ideo ex hoc non sequeretur, quod idem genuisset seipsum, sed a parte essentiae sequeretur, quia essentia nullo modo posset supponere pro diversis suppositis, quia non significat essentiam, ut in suppositis, sed ut in se est una et eadem. Für Odo R. vgl. Longpré, L'école franciscaine 1923, 112.

[14]) P. 1 inq. 2 tract. un. q. 1 tit. 1 c. 3 a. 1 Solutio; auch ad 12um; ad 14um. P. 2 inq. 2 tract. 1 q. 1 m. 1 c. 1 a. 4.

eine göttliche Person stehen. Die Tätigkeit aber gehört dem Suppositum an. Das Wesen wird von der Person nur per identitatem, aber nicht per inhaerentiam ausgesagt. Nur bei dieser letzteren Prädikationsweise könnte das, was ein Terminus bedeutet, und das, wofür er steht, verschieden sein; nur hier könnte daher das Wesen auch für ein Suppositum stehen, so daß der Generationsakt von ihm ausgesagt werden könnte[15]). Roland von Cremona hält die Begründung des Lombarden für ungenügend. Er will dessen Grund ergänzt wissen mit dem Gedanken, daß das Wesen eine absolute Realität ist, die Zeugungstätigkeit dagegen eine Relation besagt[16]). Hugo von St.

---

[15]) I Sent. d. 5 a. 1 q. 1, Solutio; insbes. auch die Lösung zum zweiten Einwand. Mit Recht bemerken die Herausgeber, daß die praedicatio per inhaerentiam von Skotus praedicatio formalis genannt wird. Zu den praedicationes per identitatem und per inhaerentiam vgl. d. 33 q. 3; d. 34 q. 2; d. 4 q. 1.

[16]) Fol. 6va: Quintum articulum de eo, quod dixit abbas Joachim contra id, quod dicitur in Sententiis. Dicit enim ibi magister Petrus et bene, quod essentia non generat, et haec est ratio magistri, quia unica est essentia, quare si essentia generat, essentia idem seipsum generaret, quod est impossibile secundum Augustinum et rei veritatem. Joachim autem dicebat, quod essentia generabat, et dicebat ita contra magistrum Petrum: quare dicis, quod essentia non generat, quia est unica, ergo eadem ratione debes dicere, quod Deus non generat, quia unicus est Deus. Ergo haec est falsa: Deus generat Deum, neque Joachim dicebat illud sine autoritate. Saepe enim invenimus, quod Sancti dicunt: Filius natus est de substantia Patris et ita substantia generat. Item quidquid agit Pater, agit divina essentia. Sed Pater generat. Ergo divina essentia generat. Nec potest dici, quod aliquid agat Pater, quod non agat divina essentia, quia dicit Augustinus in libro De trinitate, quod indivisa sunt opera Trinitatis. Ergo multo fortius indivisum est opus essentiae et personarum, quia aliqua est distinctio inter personas, sed nulla est distinctio inter essentiam et personas. Praeterea verissime eiusdem virtutis est essentia, cuius est Pater. Ergo si Pater potest generare, et essentia et ita tria argumenta (?) sunt pro Joachim. Adhuc quartum argumentum pro eo potest adduci. Verissime dicitur, quod divina essentia est incarnata, quia verbum, quod est divina essentia est incarnatum. Ergo eadem ratione debet concedi, quod essentia generat, quia Pater, qui est essentia, generat. Solutio. Dicimus, quod essentia non generat, sicut dixit Lombardus. Sed insufficienter assignavit causam. Quare non generat, multiplex est causa, quare non debet dici, quod essentia generat. Ista est una, quam assignat Magister. Sed illa non sufficit ad refellendum Joachim. Secunda est, quia essentia non dicit ad aliquid, ut dicit Augustinus in libro De trinitate, quia si generaret, ad Filium diceretur. Quia ergo essentia unica est et absolute est et ad personam non transfertur, ut dictum est ibidem, essentia non generat. Difficile enim esset refellere Magistro Petro Joachim, nisi plus apponeret in ratione sua quam dicit in Sententiis. Modo volo solvere illa tria argumenta, quae possunt fieri pro sententia Joachim. Ad primum dico, quod cum Sancti dicunt, quod Filius est natus de substantia Patris, sic intelligunt, id est de Patre substantia, ut sit intransitiva constructio genitivi et ablativi. Ad secundum ita: quidquid agit Pater, agit divina essentia. Sed Pater generat Filium, ergo essentia: Sophisma est vel figura dictionis, quia generare non est facere quid, sed est aliquo modo se habere <quidquid facit; sed generat: generat non est quid>. Ad ultimum argumentum ita solvo: Bene concedo, quod

Cher begnügt sich im wesentlichen mit einer Wiederholung und einer Paraphrase des Lombarden. Gegen den Einwand Joachims, daß man mit dem gleichen Grunde, mit dem Petrus Lombardus die Formel essentia generat ablehnt, auch die Formel deus generat ablehnen müsse, bemerkt er, Deus könne für verschiedene Supposita stehen, es könne daher als Subjekt ein anderes Suppositum bedeuten denn als Prädikat, essentia dagegen könne immer nur eine und dieselbe Realität bedeuten[17]). Von dem aristotelischen Gedanken, daß Träger des Zeugungsaktes nur ein Suppositum sein könne, ist auch der hl. Thomas beherrscht. Er betont, daß man nicht nur die res significata, sondern auch den modus significandi beachten müsse. Auf Grund des modus significandi kann essentia nicht für ein suppositum stehen, da es eine abstrakte Form bezeichnet. Wollte man das Wesen zum Träger eines Personalaktes machen, so würde man in das Wesen einen Unterschied hineintragen, wie er nur zwischen den Personen besteht[18]). Die Person des Vaters ist Prinzip der Zeugung durch die Kraft des Wesens[19]). Enge schließt sich an den Sentenzenkommentar des hl. Thomas an Petrus von Tarantasia[20]), an die Summa Romanus von Rom[21]), an beide Hannibaldus de Hannibaldis an[22]). Eine fast wörtliche Ueber-

eiusdem virtutis est divina essentia et Pater et quidquid agit unum, agit alterum. Sed Pater generat; iam solvendum est: et indivisa sunt opera personarum et essentiae. Tamen aliter potest resisti Joachim, qui sic dicebat: Tu dicis, quod essentia non generat, quia unica est essentia. Ergo eadem ratione Deus non generat, quia unicus est Deus. Ego bene concedo, quod non est ibi generatio, inquantum unicus, id est inquantum solitudo. Solutio prior bona et aperta. Ad aliud argumentum dico, quod non dicitur divina essentia incarnata quia verbum, sed seipsa.

[17]) Fol. 9v—fol. 11r. Fol. 10ra bemerkt er zu dem Einwand: Essentia est Pater, ergo essentia generat: Solutio quasi omnium est, quod haec est duplex: est essentia, ergo est Pater, quod ly pater potest teneri adiective, et sic copulat notionem subiecto et sic falsa sub hoc sensu: essentia est paternitas, vel substantive et tunc copulat notionem supposito, quod habet in se, et sic vera: essentia etc., id est essentia est persona, quae est paternitas. Posset etiam dici quod semper substantive. Unde sicut non valet: essentia est persona generans, ergo essentia generat, et ita nec aliud: essentia est pater, ergo generat.

[18]) S. th. I q. 39 a. 5. Schon Richard Fishacre sah im modus significandi den Grund, warum man nicht sagen könne: das Wesen zeugt: fol. 29ra.

[19]) I Sent. d. 5 q. 1 a. 1. Hier sagt er von dem actus generandi: dicitur de supposito secundum modum, secundum quem differt ab essentia. Siehe weiter Contra err. Gr. c. 4. De un. Verbi a. 1 ad 12um. In Decretal. II.

[20]) D. 5 q. 1 a. 1: Actus, qui attribuuntur alicui illorum, secundum quod idem sunt, dicuntur de altero ut actus essentiales; qui vero attribuuntur, secundum quod differunt, non ut actus personales.

[21]) Cod. Pal. 331, fol. 12va—13rb. Er schließt sich enge an S. th. I q. 39 a. 5 an. Ebenso Johannes Teutonicus, fol. 17rb.

[22]) Dist. 5 art. 1. Er bemerkt am Schluß seiner Ausführungen: De his etiam in alio Sentent. scripto ut hic et 1 part. quaest. 39 art. 3.

nahme des Textes der Summa ist beim Thomasinus[23]) zu konstatieren. Nach dem anonymen Autor des im Cod. Vat. lat. 4287 aufbewahrten Sentenzenkommentars kann der Zeugungsakt nicht vom Wesen ausgesagt werden, weil das Zeugen einen neuen im Wesen noch nicht enthaltenen Begriff besagt[24]). In einen breiten Rahmen spannt diese Frage Wilhelm von Macklesfield. Er lehnt den Ausdruck essentia generat ab, da das generare einen realen Unterschied von Prinzip und Produkt bedeutet. Für Suppositum kann essentia bei seinem abstrakten Charakter nicht stehen[25]). Den Gesichtspunkt, daß das Zeugen einen Unterschied begründet und im Wesen kein Unterschied Platz findet, heben namentlich Johannes von

[23]) Baseler Codex, fol. 5ra: Zunächst bringt der Thomasinus einen Text, der fast wörtlich übereinstimmt mit dem Respondeo in der angegebenen Stelle aus der Summe. Dann bringt er noch einige eigene Zusätze. Als verstärkendes Argument führt er an: Pater et essentia habent se sic, quod pater super essentiam respectum (das h vor respectum ist mit . getilgt), ratione cuius ei competit generare et secundum quem ab essentia differt et ideo non competit essentiae generare. Eine Wiederholung des hl. Thomas ist auch Johannes Teutonicus, wie folgender Text aus dem Lilienfelder Codex 62 zeigt: Fol. 17rb: Secundo quaeritur principaliter, utrum haec sit vera: essentia generat. Fol. va: Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod abbas Joachim considerans, quod propter divinam simplicitatem non est aliud Deus quam divina essentia, dixit, quod sicut dicitur (dicitur ist am Rande beigefügt): Deus genuit, ita potest dici, quod essentia genuit. Sed deceptus fuit, quia ad veritatem locutionum non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modos significandi. Licet enim secundum rem sit idem Deus, quod deitas, non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen Deus, quod significat divinam essentiam ut in habente, ex modo suae naturalis significationis habet, quod possit supponere pro persona et sic ea, quae sunt propria personarum, possunt praedicari de hoc nomine Deus, ut dicatur: Deus est generans vel genitus. Sed hoc nomen essentia non habet ex modo suae significationis, quod supponat pro persona, quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo propria personarum, quibus ad invicem distinguuntur non possunt essentiae attribui. Significaretur enim, quod esset distinctio in essentia, sicut est in suppositis. Ex quo patet manifeste, quod utraque istarum est falsa, scilicet quod essentia generat et quod essentia generatur, quia generare et generari sunt proprie personarum et per hoc patet responsio ad secundam quaestionem. Für ihn vgl. Geyer, 552, 560 f.

[24]) Fol. 5rb: Circa quintam distinctionem quaeritur, utrum haec sit vera: essentia generat. Arguitur et respondetur, sicut in scripto d. 5 q. 1. In einem Einwand sagt er: Respondeo dicendum ad primum, quod hoc est verum, quod assumit, quando ille actus non est quiddam extraneum a principio, cui convenit ille actus, sicut calefacere non convenit supposito, prout distinguitur a calore, sed secundum quod cum ipso convenit, et ideo haec est vera: ignis calefacit et similiter: calor calefacit. Sed sic non est in divinis. Generare enim, quod convenit personae, importat quandam extraneitatem ad suum principium, quod est essentia.

[25]) Fol. 26vb: Utrum essentia generet. Fol. 27ra: Respondeo: Hic tria sunt declaranda: Primo utrum actus essentiales conveniant essentiae in abstracto et hoc ut agenti. Secundo utrum actus notionales ei conveniant in abstracto ut agenti. Tertio utrum ei conveniant in concreto ut dicatur Deus generat.

Paris, Durandus[26]), Jakob von Lausanne[27]), Petrus de Palude[28]) hervor. Nach Herveus Natalis kann ebenso wie nach Wilhelm von Macklesfield jedes Prädikat vom Wesen ausgesagt werden, wenn das Prädikat nur eine reale Identität bedeutet; wenn aber darüber hinaus noch das Moment des Unterscheidens im Prädikat enthalten ist, dann kann es nicht auf das Wesen angewandt werden[29]).

Aegidius äußert sich so: Da das Zeugen dem suppositum zukommt, sofern es sich vom Wesen unterscheidet, so ist der Satz essentia generat weder per se noch per accidens richtig; letzteres nicht, weil der Begriff des Suppositums nicht den Begriff des Wesens involviert, da Vater und Wesen zwar per identitatem, aber nicht formell voneinander ausgesagt werden können[30]).

---

[26]) Johannes von Paris, Baseler Hs, fol. 44va: Nunc est ita, quod Pater et essentia sic se habent, quod Pater super essentiam addit respectum, ratione cuius ei competit generare et secundum quem ab essentia differt, et ideo generare essentiae convenire non potest. Unde sciendum, quod aliter significatur relatio sive proprietas non communicabilis per hoc, quod dico pater, aliter per hoc, quod dico generat et generatur, quia per hoc, quod dico pater significatur in concreto, prout dicit rem in supposito, et ideo ratione suppositi de essentia praedicatur; unde haec est vera: essentia est Pater. Sed per hoc, quod dico generat, generatur, spirat, procedit, significatur proprietas notionalis ut referens extremum extremo, et quia essentia non refertur nec distinguitur, ideo essentia non generat nec generatur nec spirat nec procedit; unde ista: essentia generat, nunquam est concedenda. Dann führt er aus: Wenn ein Begriff ein Suppositum per modum suppositi bezeichnet, dann werden die notionalen Akte von ihm ausgesagt proprie et per se, wenigstens secundo modo dicendi per se (pater generat); bezeichnet er die gemeinsame Natur per modum suppositi, so werden ihm die notionalen Akte zugewiesen proprie, aber nicht per se (deus generat); bezeichnet er die gemeinsame Natur sub quadam habitudine ad actum, so werden die notionalen Akte von ihm ausgesagt, aber nicht proprie und nicht per se (sapientia de sapientia); überhaupt ist letzteres nicht der Fall, wenn es sich um einen Begriff handelt, der die gemeinsame Natur ohne diese Beziehung bedeutet. Für Durandus siehe Dist. 5 q. 1.

[27]) Cod. Vind. 1542, fol. 12vb.

[28]) Fol. 41vb: Secundo circa distinctionem quintam quaeritur primo, utrum actus notionales dicantur de aliquo nominum essentialium et de ipsa essentia. Die Frage endigt fol. 43rb.

[29]) I Sent. d. 5 q. 1. De relat. q. 5.

[30]) I Sent. d. 5 q. 1 a. 2: Verum, quia in Deo est tanta simplicitas, quod non solum praedicatur natura de supposito in concreto, sed etiam in abstracto, et ideo in his, in quibus non distinguitur natura a supposito, est vera attributio essentiae dicendo: Pater creat, ergo essentia creat; ea autem, in quibus distinguitur, non vere attribuuntur essentiae et ideo non valet: Pater generat, ergo essentia. Nam per se vera non est, cum in hoc distinguatur ab essentia, per accidens vero non verificatur, quia cum dico: Pater est essentia, illa praedicatio non est formalis, sed est per identitatem et ideo non implicat suppositum, ratione cuius, quae competunt subiecto, per accidens attribuuntur praedicato vel non adeo proprie. Bernhard de Claromonte hat den Unterschied zwischen Thomas und Aegidius etwas scharf unterstrichen, wenn er sich im Cod. Vat.

In der Franziskanerschule nach Bonaventura denkt man nicht anders. Nach Wilhelm de la Mare ist Zeugen ein persönlicher Akt[31]). Zugleich ist er aber der Meinung, man könne vom Wesen, sofern es einen bestimmten Subsistenzmodus habe, aussagen, daß es zeuge. Richard von Mediavilla betont die unterscheidende Funktion des Zeugens. Der Zeugungsakt kann von seinem Subjekt in Gott nur nach Analogie der Aussage per inhaerentiam prädiziert werden[32]). Nach Wilhelm von Ware verlangt ein vollkommener Akt ein vollkommenes Prinzip.

lat. 772, fol. 8va folgendermaßen äußert: In quinta vero distinctione articulo primo doctor (hier steht am Rande tho.) dicit, quod, quia actus sunt suppositorum et essentia a supposito differt in divinis quoad modum significandi, ideo in illis, in quibus essentia distinguitur a supposito, non est vera attributio actus ad essentiam. Talia vero sunt actus generandi et actus spirandi et propterea non dicimus, quod essentia generat aut spiret, quamvis dicatur, quod essentia creat et gubernat. Dicunt autem adversarii, quod istud non est scienter dictum, quia, quando aliquid praedicatur de aliquo, etiam ea, quae dicuntur de subiecto, ut a praedicato distinguitur, dicuntur de praedicato, licet non adeo proprie, quemadmodum musicus praedicatur de aedificatore, quantumcunque in actu aedificandi distinguatur ab ipso. Dicitur tamen, quod musicus aedificat. Cum ergo essentia divina praedicetur de supposito divino, dici poterit, licet non absolute, quod ipsa generat non obstante, quod in ipso distinguitur a supposito. Haec autem improbatio ex parva intelligentia processit. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quamvis essentia sit idem re cum supposito, non tamen solum in actibus illis distinguitur ab ipso, sed etiam ab ipso differt, sicut doctor dicit, ratione seu quoad modum significandi. Differentia autem ista in modo significandi est, quia essentia significatur abstracte et suppositum significatur concrete. Abstracte autem significatum non implicat concrete. Unde essentia, quantum est de suo modo significandi, non implicat suppositum et propterea non sic praedicatur de ipso, quod in modo suo significandi implicet ipsum. Sed praedicatur de ipso propter identitatem realem, quam ad ipsum habet. Quando autem dicitur aliquid de subiecto, ut distinguitur a praedicato, dici potest de praedicato; si tamen praedicatum de suo modo significandi implicat subiectum, sicut musicus sic praedicatur de aedificatore, quod suo modo implicat ipsum. Sed si praedicatum non includeret subiectum ex modo suo significandi, tunc quantumcunque praedicaretur de ipso ratione realis identitatis, non ideo praedicaretur id de eo, quod dicitur de subiecto, ut distinguitur ab ipso. Sic autem est in proposito, ut ostendimus, et idcirco, quamvis essentia praedicetur de supposito divino ratione realis identitatis, non tamen oportet, quod generare, quod dicitur de supposito, dicatur de essentia. Si ergo haec duo, quae doctor ponit, scilicet quod essentia distinguitur a supposito secundum rationem et modum significandi et quod praedicti actus dicuntur de supposito ut ab essentia distinguitur, bene attendissent adversarii, nunquam ausi fuissent facere illam vanam improbationem. Vgl. für ihn Geyer, 529, 534.

[31]) Flor. Cod., fol. 12vb. (Circa quaestionem, qua quaeritur, utrum essentia generet procede sicut in scripto.) Bemerkenswert ist, daß das Wesen nach ihm unter einem zweifachen Gesichtspunkt betrachtet werden kann: vel ut aeque communis omnibus personis et singulis et sic nec gignere nec gigni potest vel prout in aliqua una persona ut cum dicitur: essentia Patris vel essentia Pater, sic potest concedi, quod essentia gignit et gignitur, quemadmodum dicit Magister l. 3 d. 5.

[32]) D. 5 q. 1. Das klingt bonaventuranisch, ist aber vorsichtiger formuliert.

Das Wesen ist aber gleichsam nur ein Teil des Suppositums. Ferner setzt die Zeugung ein bestimmtes individuelles Sein voraus; das Wesen aber besitzt dieses bestimmte Sein nicht[33]). Nikolaus Ockham führt den Unterschied zwischen Erzeuger und Erzeugtem ins Feld[34]). Petrus de Trabibus meint, wenn man das Wesen als schlechthin absolut und den drei Personen gemeinsam betrachte, so könne ihm der Zeugungsakt nicht zugeschrieben werden, wohl aber, wenn man es unter einem bestimmten Seinsmodus betrachte. Er versucht es, die Richardische Formel substantia generat substantiam als orthodox zu erweisen[35]). Robert Cowton operiert mit dem aristotelischen

[33]) Fol. 22ra: Dicendum ergo, quod essentia non generat active. Ad hoc sunt tres rationes. Prima est haec: omnis actus ad hoc, quod est perfectus, requirit principium perfectum et sub ratione perfecti. Sed essentia divina respectu suppositi se habet per modum partis quasi materialis et per consequens non habet rationem principii perfecti. Ideo cum actus, qui est generare, sit perfectissimus, erit a perfectissimo principio et primo in divinis, cum sit notionalis actus. Tale autem principium est persona Patris et nullo modo essentia. Item generare est actus suppositi et conveniens supposito; sed essentia divina secundum se praecedit omnem rationem suppositivam et omnem respectum ad suppositum. Ergo etc. Item sicut agere praesupponit esse, ita distinctum esse; sed essentia divina est quid indistinctum, similiter esse, quod convenit divinae essentiae.

[34]) Ottob. 623, fol. 7vb: Sed id, cui attribuitur actio, distinguitur ab acto sive producto. Unde quoad rationem actionis, quae consistit in assimilatione naturae, convenit generatio naturae. Tamen generare non debet attribui nisi relativo habenti distinctionem ut alicui, quod potest stare pro relativo. Ideo haec est propriissima: Pater generat, minus propria: Deus generat, haec nullo modo concedenda: essentia generat, quia per iam dicta requiritur, quod tale, cui debeat attribui, possit stare pro relativo, cuiusmodi est hoc nomen Deus, vel quod sit relativum, ut hoc nomen persona: essentia vero nec relativam est nec stare potest pro relativo.

[35]) Cod. 154 in Assisi, fol. 34vb—35vb. Zuerst sucht er fol. 35ra den scheinbaren Widerspruch zwischen dem Lombarden und Richard von St. Viktor zu lösen. Der erstere spricht von der essentia absolute und indeterminate, der letztere aber von dem Wesen prout est ingenita et est hypostasis patris. Dann wendet er sich gegen die posteriores, welche ganz unterschiedslos den Satz verwerfen: essentia generat; offenbar hat er Bonaventura im Auge. Dann bringt er die eigene Entscheidung fol. 35rb: Videtur ergo dicendum secundum praedicta, quod actus generationis potest attribui essentiae dupliciter: aut (hier ist am Rande ut hinzugefügt) simpliciter et absolute, prout est conveniens tribus aut sub determinato modo existendi, secundum quod innascibilis et ingenita. Primo modo non potest ei attribui actus generandi et sic sequerentur inconvenientia, quae ponit magister in littera. Secundo autem modo non est inconveniens, sed necessarium essentiam generare, sicut auctoritates Sanctorum et doctorum dicunt et rationes ostendunt, tum quia, sicut patet ex praedictis in hac distinctione, suppositum in divinis non est aliud quam ipsa essentia, habens modum determinatum existendi vel ut non ens ab alio vel ut ab alio ens, quem modum essentia absolute sumpta non importat. Hoc autem solum addit suppositum ad essentiam, ut visum fuit supra. Sed nullus dubitat, quin supposito conveniat generare. Ergo nullus (fol. 35va) debet dubitare, quin conveniat essentiae sub determinato modo existendi, ut secundum

Grundsatz, daß die Tätigkeiten nur Supposita zu Trägern haben können[36]).

Mit der Ablehnung der Formel: essentia generat hielt man es nach dem Vorgang des Präpositinus[37]) nicht für unvereinbar, die Formel essentia est pater filii, freilich mit einschränkenden Erklärungen, anzunehmen[38]).

Die Formel „de substantia Patris" rechtfertigte man damit, daß sie sowohl die Konsubstanzialität wie das Ursprungsverhältnis zum Vater ausdrücke. Trug schon Thomas von Aquin in seinem Sentenzenkommentar keine Scheu, das Wesen mit der Materie zu vergleichen, aus welcher der Sohn gezeugt wird, ein Vergleich, den er freilich in der Summa wieder fallen ließ im Einklang mit der seit Augustin bestehenden Tradition[39]), so

quod innascibilis vel ingenita existens. Tum quia tria supposita sunt omnino idem secundum essentiam et secundum esse, distincta solum secundum modum existendi et secundum modum se habendi quo unum ab alio est et existit. Sed secundum rationem intelligendi prius est intelligere essentiam in uno supposito quam sit intelligere aliud suppositum ab ipso. Ergo cum illud suppositum non dicat nisi essentiam, quae non est ab alio et a quo natus est esse alius, necesse est dicere essentiam modo praedicto consideratam producere. Sed prima productio est generatio. Ergo necesse est essentiam modo praedicto acceptam generare. Tum, quia in supposito non est dare nisi essentiam et relationem sumpta relatione communiter ad originem et habitudinem, ut Sancti utuntur. Sed respectus per se non generat nec essentia absolute considerata generat ut totum per se. Manifestum est ergo essentiam sub determinata relatione generare. Cum autem dicitur; essentia generat; hoc quod dico essentia non stat nisi pro natura communi communiter accepta. Sed ratione adiuncti determinatur ad standum pro essentia sub determinato modo existendi ut sub modo innascibilitatis. Auch Wilhelm Ware, fol. 30va des Leipz. Codex drückt sich sehr reserviert aus, wenn er von der Formel Richards sagt: videtur condempnata. Régnon, II 252—262 hält sie für orthodox.

[36]) Fol. 287va.

[37]) Clm. 6985, fol. 22va. Stohr, Die Trinitätslehre der hl. B., 49.

[38]) Alexander von Hales, Pars I inq. 2 tr. un. q. 1 tit. 1 c. 3 a. 1 ad 5um: Substantivisch richtig, adjektivisch falsch; ähnlich Bonaventura, d. 5 a. 1 q. 1 ad 4um. Albertus Magnus, d. 5 a. 2 ad 4um; Thomas v. Aquin, d. 5 q. 1 a. 1 ad 3um. Johannes von Paris, fol. 45ra hält die Formel für falsch. Aegidius, I d. 5 q. 1 a. 2 ad 3um: substantivisch richtig, adj. falsch.

[39]) Alexander von Hales, p. 1 inq. 2 tr. un. q. 1 tit. 1 c. 4 a. 2. Bonaventura, d. 5 a. 1 q. 2 (substantialiter et originaliter); d. 37 p. 1 dub. 2 zeigt Bonaventura, daß die Präpositionen nicht notwendig einen Unterschied bezeichnen. Albertus Magnus, d. 4 a. 2 ad 1um. Thomas v. Aquin, d. 5 q. 2 a. 1: das de bezeichnet principium et consubstantialitatem . . . Et secundum istum modum Filius dicitur de Patre et de essentia Patris; tamen de Patre sicut de generante et de essentia sicut de principio generationis communicato. Unde etiam accedit ad similitudinem secundum materiam, si a materia removeatur totum, quod est imperfectionis, et remaneat haec sola de conditionibus materiae, quod est manens in re et per eam subsistit. Ad 1um sagt er: Consubstantialitas respicit essentiam, et ordo, ratione cuius est transitio, respicit personam generantem; non enim dicimus, quod Filius sit de essentia, sed quod sit de essentia Patris, et ideo non oportet esse distinc-

bezeichnet Heinrich von Gent, Durandus und im ausdrücklichen Anschluß an Heinrich auch Robert Cowton unbedenklich die Substanz gleichsam als die der Zeugung zugrunde liegende Materie. Sie begründeten diese Anschauung damit, daß das göttliche Wesen bei der Zeugung eine ähnliche Rolle spiele wie die Materie bei den substanziellen Veränderungen[40]).

Wenn die essentia nicht das principium quod der Zeugung sein kann, kann sie etwa selber gezeugt werden? Petrus Lombardus verneint die Frage mit drei augustinischen Geist atmenden Gründen. Das Wesen würde so relativiert. Weiter ergäbe sich ein Widerspruch zu dem Satz, daß nichts sich selbst zeugt. Endlich würde der Vater sein Sein und Gottsein durch die Zeugung erlangen[41]). Diese Gründe kehren bei den Kommen-

tionem Filii ab essentia, sed a Patre. Ad 2um: Filius Dei est de tota substantia Patris, sed Sortes est de parte substantiae. Mit dem Begriff tota substantia operieren auch Alexander und Bonaventura a. a. O. Der Vergleich mit der materia ist eliminiert S. I q. 41 a. 3. Richard v. M. d. 5 q. 3 (substantialiter et originaliter). Ebenso Hannibaldus, d. 5 a. 3. Petrus von Tar., d. 5 q. 3 a. 1. Herveus Natalis, d. 5 q. 3 (vom Wesen, nicht als der Materie, sondern de aliquo sicut de principio substantiali; das de bedeutet die habitudo principii, quod est consubstantiale et increatum Filio). Johannes v. Paris, f. 45rb (substantialiter und originaliter). Romanus de Roma, fol. 13r (consubstantialitas und origo). Cod. Vat. l. 4287, f. 5rb—va (arguitur sicut in scripto d. 5 q. 3; gemeint ist der Text im Sentenzenkommentar des hl. Thomas, der erklärt und verteidigt wird). Thomasinus, fol. 56va (substantialiter et originaliter). Nikolaus Ockham, Ottob. 623, fol. 8r (Consubstantialiter et originaliter). Petrus de Trabibus, fol. 35v (habitudo originis et essentialis identitatis). Johannes von Sterngassen, fol. 17vb (principium und substantialitas [!]; am Rande steht in scripto d. 5 art. 3). Nach Aegidius, d. 5 q. 2 a. 1 kann die Formel betrachtet werden ratione ipsius producentis (Identität von Vater und Wesen), ratione producti (unitas in forma substantiali sive in natura cum patre), ratione modi producendi (per modum naturae). Im Argumentenapparat beruft man sich mit Recht auf Augustinus, Contra Max. l. II c. 14 n. 2 und 3 oder auf De trin. l. XV c. 9 n. 37.

[40]) Summa, a. 54 q. 3; quodl. 8 q. 9. Durandus, I Sent. d. 5 q. 2. Cowton, fol. 287vb—288vb. Bernard Lombardi lehnt die Anschauung, daß das Wesen subjektiv gezeugt wird oder daß es die Materie der Zeugung sei, ab. Ebenso hält er die im Widerspruch zum Lombarden stehende Meinung Richards von St. Viktor (substantia generat substantiam) für unhaltbar (maior est auctoritas doctoris in ista materia cum sit per ecclesiam approbatus): Cod. 542 der Universitätsbibliothek in Leipzig, fol. 20rb—22ra. Vgl. für ihn Geyer, 537f.

[41]) D. 5 c. 1. Siehe die dort angeführten Augustinusstellen. Die zwei ersten Gründe des Lombarden finden sich auch bei Radulfus Ardens: Cod. 709 der Bibl. Mazarine fol. 114vb: Secundo quaeritur, quid Deus Pater genuerit. Ad quod respondetur, quod Deus Pater non genuit quid, sed quem. Non enim genuit essentiam, sed personam; generaliter quidem fatemur multipliciter, quod nec persona essentiam nec essentia personam nec essentia essentiam, sed tantum persona genuit personam. Si enim persona generet essentiam, tunc essentia fiet ex persona et econtrario persona fit ex essentia. Si vero essentia essentiam generet, quod est impossibile. Si autem essentia personam generet, genitrix Filii et relative diceretur et ita substantia non esset. Quod enim relative

tatoren in den verschiedensten Variationen wieder. Die beachtenswertesten neuen Gründe der Folgezeit sind folgende: Gezeugt wird das, dem es per se zukommt zu existieren. Das ist nicht die Substanz, sondern das Suppositum. Ferner wird nicht ein Teil gezeugt, sondern das Ganze. Der Sohn aber bildet gleichsam ein aus Wesen und Relation zusammengesetztes Ganzes. Gezeugt wird in Gott das, was durch die Zeugung hervorgebracht wird. Das ist die Person des Sohnes. Das Wesen wird durch die Zeugung mitgeteilt[42]). Thomas von Aquin ver-

dicitur, non dicitur substantialiter nec econverso. Item si essentia personam generet, cum Filius sit ipsa essentia re, ipsa essentia generaretur et ita res eadem seipsam generaret. Nun zitiert er reichlich Augustinus und Hilarius. Vgl. für ihn Geyer, 248 f.

[42]) Häufig wird die Frage, ob das Wesen gezeugt wird, zusammen mit der anderen behandelt, ob es zeugt, und die Gründe für die Verneinung der letzteren auch für die Verneinung der ersteren als gültig erachtet: Al. v. Hales, P. 1 inq. 2 tr. un. q. 1 tit. 1 c. 3 a. 1. Thomas v. Aquin, S. th. I q. 39 a. 5. Albertus Magnus, d. 5 a. 2 bringt ausdrücklich nur die Frage, ob das Wesen gezeugt wird, Bonaventura beide, die letztere d. 5 a. 2 q. 1. Er stellt q. 2 ausdrücklich die Frage, utrum substantia sive essentia divina per generationem communicatur, die in der gedruckten Literatur ausdrücklich nur behandelt wird bei Albert, Heinrich von Gent, Petrus Aureoli. Siehe das Scholion der Quaracchi-Ausgabe. Man kann nach Bonaventura vom Terminus der Zeugung reden entweder quantum ad productionem oder quantum ad intentionem. Das erstere bezieht sich auf die substantia prima, das zweite auf die natura communis. Da im eigentlichen Sinn das Zeugen die ratio producendi bedeutet, kann nur die Person gezeugt werden. Weiterhin siehe Thomas v. Aquin, d. 5 a. 3: utrum essentia sit terminus generationis. In dieser Fassung erhält die Frage die Antwort, daß man den Terminus zweifach verstehen kann: ipsum generatum et hoc est Filius vel essentia accepta a Filio per generationem. Nach Johannes von Paris, fol. 44vb kann die Frage, ob das Wesen gezeugt wird, in dem eingeschränkten Sinn bejaht werden, daß man darunter die Mitteilung des Wesens versteht. Romanus de Roma, fol. 13ra: Generari potest dici aliquid dupliciter. Primo modo illud, quod per generationem producitur et hoc dupliciter, per se ut suppositum, per (die Hs hat rei statt per) accidens ut forma individuata in hoc supposito. Alio modo illud, quod per generationem communicatur, sicut forma universalis quodam modo per generationem communicatur, inquantum duo fiunt supposita, in quibus natura communis actu salvatur . . . . Primo modo essentia nullo modo generatur, quia sicut tactum est, essentia eius nullo modo innovatur, secundo modo potest aliquo modo dici generari, inquantum essentia, [quae] communicabilis erat, per generationem communicatur. Vermerkt sei noch, daß R. die Frage formuliert, utrum essentia possit generari vel esse terminus generationis. Nach Petrus v. Tar., d. 5 q. 1 a. 1 wird das Wesen nicht gezeugt, cum sit eadem im Zeugenden und Gezeugten. Jakob v. Lausanne, fol. 12v. Wilhelm de la Mare, fol. 12vb: Quia per generationem divinae personae plurificantur, in quibus divina essentia est, ideo ipsa per generationem communicatur, sed non numeratur in eis et ideo non generatur. Nach Richard v. Mediavilla wird das Wesen weder primo noch ex consequenti gezeugt (d. 5 q. 1; siehe auch q. 2). Nikolaus Ockham, Cod. Ottob. 623, fol. 7va. Petrus de Trabibus, fol. 35vb: Respondeo dicendum, quod idem iudicium est de essentia et de essentia, quantum ad generari et quantum ad generare. Unde sicut non potest dici, quod primo modo considerata generat, sic non

wirft den Ausdruck generari per accidens für diese Mitteilung des Wesens, den andere unbedenklich verwenden[43]). Damit ist es wohl vereinbar, das Wesen als den Terminus der Zeugung zu bezeichnen, sofern es das ist, was durch die Zeugung mitgeteilt wird und die bei jeder Zeugung vorhandene Aehnlichkeit zwischen Erzeuger und Erzeugtem begründet[44]).

potest dici, quod primo modo considerata generetur, quia tunc sequeretur, quod quaelibet persona generatur, quod est inconveniens et absurdum; sicut autem verum est, quod essentia sub determinato modo essendi et se habendi, ut secundum quod innascibilis vel nullo modo ens ab alio generat, sic verum est, quod accepta sub determinato modo existendi, ut sub nascibilitate vel esse ab alio per modum naturae generatur, tum quia suppositum nihil addit ad essentiam nisi modum determinatum existendi, qui non dicit quid, sed ad aliquid et ita respectum et relationem. Relatio autem non est principium actus naturae nec terminus. Ergo relatio non generatur nec essentia absolute sumpta generatur. Ergo necesse est, quod essentia sub modo determinato existendi et se habendi generetur; tum quia, cum suppositum divinum non sit aliud, dicat vel importet, necesse est dicere, quod si suppositum generetur, quod essentia sub determinato modo existendi generetur. Unde quod dicunt aliqui, quod substantia prima generatur (36ra) et non substantia secunda, indigent expositione et sano intellectu. . . . . Ideo proprie loquendo divisio illa substantiae per primam et secundam, in Deo locum non habet sicut universale et particulare et quia in divinis suppositum ad essentiam non addit aliquid nisi modum existendi, necesse est, quod essentia sub determinato modo existendi generet et generetur. Er bringt dann wie Bonaventura als eigene Frage: Utrum essentia per generationem communicatur. Für Ulrich von Straßburg vgl. den Bericht bei Dionysius Cartusianus, d. 5 q. 1.

[43]) I Sent. d. 5 q. 2 ad 1um. Ebenso Romanus, fol. 13ra. Hannibaldus, d. 5 a. 2. Nikolaus Ockham, fol. 7va. Herveus Natalis, d. 5 q. 1. Anders Wilhelm Ware, fol. 31ra der Leipz. Hs: Cum Filius componatur per generationem secundum rationem ex essentia et relatione, Filius per se generatur et essentia per accidens, licet prius secundum rationem intelligendi esse habeat, non tamen in isto habet esse nisi per generationem. Potest ergo dici; essentia generatur per accidens.

[44]) Thomas v. Aquin, d. 5 q. 3. Johannes von Neapel, Cod. J. X. 10 der Bibl. Naz. in Florenz, fol. 146ra: Utrum essentia divina possit esse terminus generationis in divinis. In der eigentlichen Entscheidung sagt er: Quantum ad primum sciendum, quod generationi assignatur triplex terminus secundum triplicem eius considerationem. Quia generatio potest considerari ut mutatio et sic terminus eius a quo est non esse et terminus ad quem est esse ut habetur V Physicorum. Secundo potest considerari ut est actio et sic terminus a quo est generans et terminus ad quem est genitum. Semper enim actio est media inter agens et patiens, ut dicitur V Metaphysicae. Tertio ut est via in naturam. Et sic terminus a quo est forma generantis et terminus ad quem est forma generati. . . . . Quia ergo in divinia accipimus, quod est perfectum, et abicimus, quod est imperfectum, ex prima consideratione creatae generationis, divina generatio accipit terminum ad quem, sc. esse in Filio, quod est perfectionis, et non terminum a quo, sc. non esse propter imperfectionem eius. Generatio enim Filii in divinis non incipit a non esse, sed tantum terminatur ad esse. Ex secunda vero consideratione accipit utrunque terminum, quia generatio ut actio manet in divinis et generans et genitum non dicunt imperfectionem. Unde generatio divina incipit a Patre (das folgende „etc." ist wohl durchstrichen) sicut a termino a quo, qui est generans, et terminatur in Filio vel ad Filium ut ad ter-

Trotz der kirchlichen Verurteilung Joachims starb indes die Meinung nicht aus, daß das Wesen doch irgendwie auch gezeugt

---

minum ad quem, qui est genitum. Ex tertia etiam consideratione accipit utrumque terminum, quod est perfectionis. Unde est quaedam via media communicandi Filio naturam et incipit ab essentia, prout est in Patre, sicut a principio productivo et termino a quo, et terminatur ad eandem essentiam, prout est in Filio sicut ad terminum ad quem. Fol. 146rb heißt es: Illud dicitur terminus generationis, quod accipitur vel acquiritur principaliter per generationem, sed Filius, qui accipit omnia quae habet per generationem in divinis et non solum formam ut in corporalibus, accipit principaliter essentiam divinam, si tamen dici debeat quod aliquid aliud accipiat. Ergo essentia, ut est accepta a Filio per generationem, est terminus sicut forma. Weiter sagt er: Ad quartum dicendum, quod terminus principalis generationis est forma substantialis, qua generatum distinguitur ab aliis speciebus. Secundarius vero terminus sunt principia individuantia, quibus distinguitur ab aliis individuis eiusdem speciei; ut quantitas et huiusmodi. Filius autem per essentiam deitatis distinguitur a non Deo. Unde essentia illa est terminus principalis generationis divinae. Sed per proprietatem (fol. 146va) distinguitur ab aliis suppositis in natura divina. Unde ista proprietas est terminus generationis sicut forma individuans et ad suppositum determinans, essentia autem est terminus sicut forma specificans et ad speciem determinans. Aehnlich Johannes von Paris, fol. 44vb—45ra. Nur fügt er den drei Momenten des Johannes von Neapel wie Thomas v. Aquin noch die assimilatio hinzu. Nach Herveus, Quodl. 4 q. 8 ist das Wesen der Terminus der Zeugung, sofern es mitgeteilt ist. Das zeigt er aus dem Vergleich mit der geschöpflichen Zeugung, aus der Spezifikation der Produktion, aus der Aehnlichkeit zwischen Erzeugtem und Erzeuger. Nach Wilhelm von Macklesfield ist das Wesen sachlich der Terminus der göttlichen Zeugung, wenn auch der logische Begriff „Terminus“ für das mitgeteilte Wesen streng genommen nicht zutrifft. Fol. 29ra: Utrum essentia sit terminus generationis. Rb: Salva ergo reverentia doctorum de hoc loquentium, licet proprie terminus ad quem in generatione sit forma geniti et ipsum genitum, tamen terminus a quo non videtur mihi, quod debeat poni loquendo secundum rem generans vel eius forma, sed tantum privatio vel opposita forma vel compositum ex materia et opposita forma. Va: Applicando ergo ista ad divina terminus a quo non invenitur in generatione nec quantum ad id quod est nec quantum ad rationem, qua dicitur terminus a quo, quia in divinis non est privatio formae communicatae per generationem nec actu nec aptitudine nec similiter est opposita forma formae communicatae per generationem. Terminus autem ad quem scilicet esse communicatum per generationem et genitum est ibi realiter quantum ad illud quod est, sed quantum ad rationem eius, quod est terminus ad quem, stricte et realiter loquendo nec productum nec esse communicatum habet rationem termini ad quem secundum nostrum modum intelligendi quia essentia vel natura communicata et etiam ipsum productum non habent stricte et proprie rationem termini ad quem, nisi quando productio est accessus ad talem naturam prius non habitam. . . . . Dicendum ergo, quod essentia divina est terminus ad quem generationis modo, quo expositum est, prout forma communicata dicitur terminus, non autem prout productum vel genitum dicitur terminus, quia ipsa communicatur sed non generatur. Nikolaus Ockham, Cod. Ottob. 623, fol. 7va: Generatio tripliciter potest accipi, quia generatio uno modo nominat ipsam mutationem, et sic termini eius sunt forma et privatio, esse et non esse, subiectum et non subiectum, vel prout dicit actionem, et sic termini eius sunt gignens et genitum, producens et productum, vel prout est via assimilationis in natura geniti ad gignentem; sic sunt termini eius forma

wird, freilich nicht sofern es allen drei Personen gemeinsam ist, wohl aber sofern es nach einem bestimmten Modus subsistiert. Romanus von Rom[45]), Wilhelm de la Mare[46]) und Petrus de Trabibus[47]) sind Vertreter dieser Anschauung. Der Lehrer des letzteren, Johannes Olivi[48]), referiert diese Meinung, ohne sich klar zu entscheiden. Aber sichtlich gehört ihr seine volle Sympathie. Petrus de Palude[49]) nimmt einen

---

gignentis, virtute cuius sit generatio, et forma geniti, in qua gignenti assimilatur. In diesem letzten Sinne ist der Terminus natura ut in Patre et natura ut in Filio. Siehe auch Anm. 42. Aegidius unterscheidet sich wenig von Thomas, Dist. 5 a. 1 q. 2. Bernardus de Claromonte kritisiert ihn folgendermaßen: Fol. 8va: Distinctione quoque eadem art. 5 dicit, quod in creaturis potest accipi terminus generationis dupliciter sicut et principium. Dicitur enim in eis principium generationis ipse generans et sic eius finis dicitur ipsum genitum. Dicitur quoque in eis principium generationis id, a quo incipit generatio ut puta ipsa privatio, et sic terminus generationis dicitur forma et similiter in divinis, quamvis non sit ibi mutatio, potest terminus generationis accipi dupliciter, ut dicatur terminus eius et ipsum genitum, id est Filius et essentia recepta a Filio per ipsam generationem. Sed dicunt adversarii, quod isto modo non est bonus, quia in divinis non possumus salvare principium et terminum quantum ad formam et privationem, quia tales termini accipiuntur in generatione, prout est mutatio. Sed generatio divina non habet rationem mutationis. Unde quamvis essentia divina possit dici terminus generationis, non tamen hoc dicetur secundum quod terminus sumitur in ordine ad privationem. Ista autem improbatio est omnino vana. Ad cuius evidentiam praesciendum est, quod, si generatio in creatura sumatur passive, dicit acceptionem formae prius non habitae, et inquantum quidem dicit acceptionem formae, a qua est perfectio rei, denotat perfectionem, sed inquantum importat ipsam non habitam, ponit defectum et imperfectionem. Forma autem, quae accipitur, est terminus talis acceptionis. Quod si fuerit acceptio immixta privationi, erit forma terminus eius in ordine ad privationem. Sed si non fuerit privationi adiuncta, erit terminus eius absque tali ordine. Cum ergo a divinis removenda sit omnis imperfectio et generatio, inquantum dicit non habitam primo formam, sed inquantum praesupponit formae carentiam, dicat imperfectionem, non ponetur quantum ad hoc in divinis, sed solum quantum importat acceptionem essentiae in perfectam similitudinem, et propterea remanet in divinis essentia dicta terminus illius acceptionis sine ordine ad privationem aliquam, quem tamen ordinem includit necessario generatio in rebus creatis. Talis autem intelligendi modus est convenientissimus, cum per ipsum ascendimus a creaturis ad divina, removentes, quicquid est imperfectionis, et retinentes id tantum, quod perfectionis est. Hoc autem investigatio doctoris est et intentio. Nam dicit expresse, quod in divinis non est mutatio et in solutione primi articuli adiecit, quod generatio divina non habet terminum a quo, qui est privatio, sed habet terminum ad quem, qui est forma vel essentia accepta per generationem. Unde omnino fuit falsa impugnatio amicorum.

[45]) Vgl. Anm. 21.
[46]) Vgl. Anm. 31.
[47]) Vgl. Anm. 35.
[48]) S. 175*—178*.
[49]) Fol. 43rb: Secundo quaeritur, utrum essentia generetur. Nun führt er die Anschauung an, daß das Wesen subiective gezeugt wird. Dann macht er dagegen zwei Gründe geltend. Primo sic: quia dato, quod materia in generatione creata dicatur generari, non propter hoc

ähnlichen Standpunkt ein, hält es aber für sicherer, der Meinung des Lombarden zu folgen. Es ist nur eine andere Formulierung des uns vorhin entgegengetretenen Gedankens, daß das Wesen die Quasimaterie der Zeugung sei, wenn Wilhelm von Ware[50]) sagt, daß das Wesen subiective gezeugt wird.

potest dici essentia generari in divinis, quia materia non ex hoc solum dicitur generari subiective, quia est subiectum utriusque termini, sed quia sic est subiectum unius, quod est in potentia ad alterum, quia in corporalibus non est aliud generatio quam eductio formae de potentia materiae. Essentia autem divina licet sit sub utroque termino, tamen existens sub uno non est in potentia ad alterum, cum sit actus purus et ideo non est simile de materia in creaturis corporalibus et essentia divina. Secundo sic, quia materia in corporalibus non potest dici generari subiective et suppositum obiective, immo quidquid proprie generatur, generatur solum obiective, quod patet sic, quia nihil generatur, nisi acquirat essentiam, quam prius non habebat, sicut compositum, quod per se generatur, acquirit essentiam naturae actu in potentia tantum, (?) forma vero, quae per accidens generatur, acquirit essentiam actu, quae prius erat tantum in potentia. Sed materia suam essentiam non acquirit per generationem, immo eius essentia est subiectum generationis. Si autem materia acquirit essentiam per generationem, cum ipsa non habeat aliud esse quam suppositi, quod pertinet ad generari obiective, relinquitur, quod materia non possit dici generari subiective. Unde talis distinctio videtur esse data per verba exquisita et non philosophica. Nam Philosophus primo Physicorum probat, quod materia prima est ingenerabilis et incorporalis. Dann führt er eine zweite von dieser „kaum verschiedene" Meinung an (fol. 44ra): Deitas vel essentia ut fit sub filiatione per generationem generatur subiective sicut materia, filiatio autem ut est proprietas generatur terminative sicut forma, ipse autem Filius generatur obiective sicut suppositum. Nach Widerlegung dieser Ansicht führt er die dritte Meinung, welche jene magistri et doctorum communiter ist, mit ihren Gründen an. Er meint freilich, daß man diese Gründe entkräften kann. Doch endigt er diese Entkräftung mit dem Bemerken: Sed opinio magistri tutior est et canonizata Extra de summa trinitate c. Damnamus.

[50]) Fol. 22va: Utrum essentia divina generetur subiective. Er zeigt, daß man einen Unterschied machen müsse zwischen subjektiv gezeugtwerden und objektiv gezeugtwerden. Quia sicut se habet subiectum motus ad motum, sic se habet subiectum generationis ad generationem, sed subiectum motus denominatur a motu ut dicatur moveri, quare eadem ratione subiectum generationis potest denominari a generatione ut dicatur generari. Daß das Wesen subjektiv gezeugt wird, zeigt er mit mehreren Gründen. Unter anderem heißt es: Licet ergo in hoc, quod essentia est Patri principium generandi, non possit dici generari subiective, inquantum tamen ex ea generat Filium, est in potentia et per consequens ut sic posset dici generari subiective. Ferner ist der Sohn logisch zusammengesetzt aus Wesen und Relation. Die Relation hat den Modus der Form. Also hat das Wesen die ratio perfectibilis seu potentiae et omne tale potest dici generari passive vel subiective. Ferner nimmt das Wesen die Relation in sich auf, ist also Subjekt der Zeugung. Ferner würde, wenn der Vater den Sohn aus einer anderen Substanz zeugen würde, diese subjektiv gezeugt; ebenso muß es daher sein, wenn der Vater den Sohn aus seiner Substanz zeugt. Jakob von Lausanne, fol. 12va: Resumendo ergo totum dicendum, quod aliquid generatur simpliciter et per se et primo, sicut prima substantia, quae dicitur generari obiective, quia intentioni generantis primo et per se obicitur. Secundo aliquid dicitur generari simpliciter et per se subiective et non primo sicut materia. Tertio simpliciter et per se terminative, sed non primo sicut persona.

Wie ordnet sich Skotus in diese Reihe ein, die wir bis zu seiner Zeit und für die thomistische Schule noch darüber hinaus führten? Nach seiner Meinung kann die Frage, ob das Wesen zeugt oder gezeugt wird, realiter und logice behandelt werden. Unter dem ersten Gesichtspunkt läßt er folgende Gründe gelten: Der Zeugende zeugt etwas real von sich Verschiedenes. Das Wesen aber ist nicht vom Zeugenden geschieden. Ferner würde sonst der Vater nicht formell durch das Wesen existieren. Des weiteren gilt für die Kreaturen, daß die Form weder zeugt noch gezeugt wird. Mag bei Gott die Form (deitas) auch per se existens sein, so kann doch eine Tätigkeit, welche notwendig ein distinctum operans verlangt, nicht der Form zukommen, welche in den drei Personen vollständig ungeschieden ist. Die logische Behandlung des Problems ergibt folgendes: Wenn man von einem Subjekt alles nicht streng zum Wesen Gehörige wegdenkt, das Subjekt also nach seinem reinen formalen Wesensbegriff betrachtet und das Prädikat auf Grund seines Wesens nur eine formale Aussage zuläßt, so kann dieses nur dann mit dem Subjekt verbunden werden, wenn es im Begriff des Subjekts enthalten ist. Die essentia ist aber hier nach ihrem reinen formellen Wesen zu nehmen. Ebenso kann das generare nur formaliter als Prädikat verwendet werden wie jedes Verbum und Adjektiv. Denn diese bezeichnen die Form per modum informantis[51]). Diese Gedanken erinnern an Bonaventura und

Quarto simpliciter, non tamen per se sicut substantia secunda. Quinto nec simpliciter nec per se nec primo. Eine Meinung sagt nun, daß das Wesen subjektiv gezeugt werde (am Rande steht egidius). Eine andere sagt, daß das Wesen nullo modo zeugt oder gezeugt wird. Jakob scheint sich für sie mehr zu erwärmen als für die erste. Ablehnend spricht sich aus Wilhelm von Macklesfield. Er behandelt die Frage in drei Konklusionen: Fol. 28rb: Prima est, quod impossibile est, quod essentia divina subiective generetur. Secunda est, quod impossibile est, quod generetur obiective vel per se vel per accidens. Tertia est, quod impossibile est ipsam generari sicut relativum relatione geniti. Die erste Konklusion beweist er folgendermaßen: Prima patet primo ut iam ostensum est. Ubi vere et proprie generatio habet subiectum, subiectum non generatur; alioquin materia generaretur, quae tamen secundum Philosophum est ingenerabilis. Unde dicere aliquid subiective generari id est, quod dicatur ex hoc quod est subiectum generationis, generari, est ergo ignorare propriam vocem. Secundo, quia ut dictum est essentia divina non se habet proprie ut subiectum generationis, quia nec generatio divina proprie habet subiectum, quia forma communicata ibi non acquiritur alicui subiecto sibi substracto, nec potest dici etiam fieri hoc, sicut dicitur: homo iam existens fit albus quia fieri hoc vel tale non convenit nisi ei, cui subiective acquiritur de novo aliqua perfectio absoluta, quod in divinis locum non habet. Ablehnend spricht sich auch aus Herveus, d. 5 q. 1. Wie sehr hier Aristotelisches Gedankengut verarbeitet wurde, geht hervor aus den bei Bonaventura, I Sent. d. 5 a. 2 q. 2 im Argumentenapparat aufgezählten Aristotelesstellen.

[51]) Ox. d. 5 q. 1. Thomas Anglicus bringt einen viel konziseren Text als die Ausgaben von Mauritius a Portu oder Wadding, steht aber dem Text des Cod. 1449 der Nationalbibliothek in Wien nicht näher

Aegidius Romanus. An diesen Ausführungen findet Thomas A. nicht viel Tadelnswertes[52]).

Während Skotus die Formel essentia est pater filii nicht in einer eigenen Quaestio behandelt, trennt Thomas A. die Frage nach der Berechtigung dieser Formel von der Quaestio nach dem principium quod und dem Terminus der Zeugung ab und bildet mit ihr eine neue Quästion. Unter Ablehnung des Präpositinus und Heinrich von Gent schließt sich Skotus, wie er ausdrücklich betont, an Alexander von Hales an: Versteht man „pater" in substantivischem Sinn, dann ist die Formel richtig, versteht man es in adjektivischem Sinn, dann nicht[53]). Auch hiemit erklärt sich Thomas A. einverstanden[54]). Nur die Widerlegung des Heinrich von Gent wünscht er noch gründlicher.

Die Formel de substantia patris drückt nach Skotus — er ist hierin ganz traditionsgetreu — den Ursprung des Sohnes vom Vater und die Konsubstanzialität mit dem Vater aus. Diese Formel erscheint ihm sehr geeignet, um zum Ausdruck zu bringen, daß der Vater den Sohn nicht aus nichts produziert,

---

(fol. 29vb—31ra). Bei der Lösung des Einwandes aus Richard von St. Viktor gibt Skotus ein glänzendes Zeugnis seines kirchlichen Sinnes (n. 8): Ad dictum Richardi, si intendit reprehendere Magistrum ibi, sicut ex verbis eius apparet, cum doctrina Magistri et praecipue ista authenticetur per Concilium generale in capite praeallegato, nego Richardum, tenendo Magistrum. Et quod dicit Magistrum adducere multas auctoritates contra se, Magister bene exponit eas, sicut patebit in sequenti quaestione. Nullum autem habet pro se auctoritatem, sed habet illam universalis Ecclesiae, capite praeallegato, quae maxima est, quia dicit Augustinus in libello contra Epistolam Fundamenti: Evangelio non crederem, nisi Ecclesiae Catholicae crederem, quae Ecclesia sicut determinavit, qui libri habendi sunt in Canone Bibliae, ita etiam determinat, qui libri habendi sunt authentici in libris doctorum, sicut patet in Canone et post istam auctoritatem Canonis non invenitur in corpore Juris scriptum aliquod ita authenticum, sicut scriptum magistri praeallegato capitulo. Daß diese kirchliche Approbation für die Sentenzen des Petrus Lombardus von großer Bedeutung war, siehe bei Grabmann, Gesch. der schol. M., I, 406. Zur Augustinusstelle cf. Schmaus, 171. Die von ihm angeführten Gründe sind Traditionsgut, soweit sie für die „reale" Behandlung der Frage angeführt werden. Expresse beruft er sich auf den magister. Der Grund mit dem Terminus der Zeugung stützt sich auf Aristoteles, VII Met. Lychetus macht in seinem Kommentar aufmerksam, daß es zwei verschiedene Dinge sind, das Zeugen als operatio alicuius zu bezeichnen ut principii formalis productivi und ut producentis. Im Parisiense, d. 5 q. 1 läßt er nur den Grund gelten, daß nichts sich zeugt und den im Oxoniense von der Logik her geführten; denjenigen mit dem compositum als Zeugungsprodukt lehnt er ab. Der Richardischen Formel steht er hier nicht so ablehnend gegenüber.

[52]) D. 5 q. 1: non multum reprobabile nisi de formalitatibus; aber er geht hier nicht näher auf das Formalitätenproblem ein.

[53]) Ox., d. 5 q. 1 n. 11. Alexander von Hales, Pars 1 inq. 2 q. 1 c. 3 a. 1 ad 5um ist der Meinung, daß die Formel falsch sei, da pater nur adjektivisch verstanden werden könne. Aehnlich wie im Ox. drückt sich Skotus im Paris., d. 5 q. 1 aus.

[54]) D. 5 q. 2.

nicht durch Mitteilung eines Teiles seiner Substanz, sondern durch Mitteilung seiner ganzen Substanz[55]). Dabei wendet er sich ausdrücklich gegen eine Meinung, welche die Relation als Quasimaterie der Zeugung bezeichnet, und gegen eine andere, welche die essentia subiective gezeugt werden läßt. Er begründet seine ablehnende Stellung folgendermaßen:

a) Das Wesen ist der formale Terminus der Zeugung. Denn das Wesen ist es, welches durch die Zeugung mitgeteilt wird. Wäre es nicht der Terminus der Zeugung, dann wäre die Zeugung nicht univok. Ferner wäre dann die erste Produktion in Gott keine Zeugung, sondern eine Veränderung. Ist aber das Wesen der formale Terminus der Zeugung, so kann es nicht Quasimaterie sein. Denn diese befindet sich in Potenz zum terminus formalis. Außerdem besitzt keine göttliche Person das Wesen auf zweifache Art, als terminus und als Quasimaterie zugleich.

b) Das Materialprinzip schließt begrifflich die Aufnahmefähigkeit für den formalen Terminus ein. Daher würde das Wesen, sofern es im Vater ist, formaliter Wort bzw. erkennend durch die gezeugte Erkenntnis.

c) Der Vater hätte sonst notwendig eine der Beziehung zum Sohne vorausgehende Beziehung zum Wesen als der zum Zeugungsakt beitragenden Quasimaterie. Diese müßte aber real sein, da ein reales Sein, nämlich die reale Relation des Vaters zum Sohn, nicht notwendig etwas nur Logisches voraussetzt.

d) Jede Materialursache muß wegen der ihr anhaftenden Unvollkommenheit auf eine höhere Ursache zurückgeführt werden, nämlich auf ein aktives Prinzip.

e) Sonst müßte das Wesen auch die Quasimaterie der Hauchung sein, was die Vertreter der bekämpften Meinung selbst ablehnen.

Daher hält es Skotus mit der traditionellen Lehre, daß die essentia nicht die Materie oder Quasimaterie der Zeugung ist. Wenn für die Zeugung bei den Geschöpfen eine Materie vorausgesetzt ist, so rührt das von der Unvollkommenheit der irdischen Zeugung her. Wegen dieser Unvollkommenheit ist bei ihr immer mit der Produktion eine Veränderung verbunden. Da bei Gott keine Unvollkommenheit Platz finden kann, ist die Zeugung in Gott als reine Produktion ohne Veränderung zu denken. Daher setzt die göttliche Zeugung keine Materie oder Quasimaterie voraus. Sie hat nur einen Terminus, der entweder terminus totalis, nämlich das hervorgebrachte Produkt, oder terminus for-

[55]) Ox., d. 5 q. 2 n. 12 und 13. Weitgehend stimmt damit in der Formulierung und in der Gedankenfolge Paris., d. 5 q. 2 überein.

malis, nämlich das vom Produkt empfangene Sein, sein kann[56]). Thomas A. findet alle diese Ausführungen weder kritik- noch erklärbedürftig[57]).

Es sei hier ausdrücklich darauf hingewiesen, daß es Skotus in Uebereinstimmung mit dem hl. Thomas und der Thomasschule verneint, daß das Wesen subiective gezeugt wird. Der Behauptung, daß das Wesen Quasimaterie der Zeguung sei, steht er ablehnender gegenüber als der hl. Thomas in seinem Sentenzenkommentar.

---

[56]) Ox., d. 5 q. 2 nn. 1—12. Für die Hochschätzung der Tradition ist es bezeichnend, wenn Skotus (n. 11) sagt: Ideo tenendo cum doctoribus antiquis, qui omnes a tempore Augustini usque ad istum non sunt ausi in divinis nominare materiam nec quasimateriam, cum tamen omnes concorditer dicant cum Augustino, quod Filius generatur de substantia Patris. Paris., d. 5 q. 2 werden ein paar andere Gründe erwähnt. Gemeint ist hier Heinrich von Gent, S., a. 54 q. 3; quodl. 8 q. 9. Der erwähnte Vertreter der Meinung, daß das Wesen subjektiv gezeugt werde, ist Gottfried von Fontaines; so die Ausgaben von Mauritius a Portu, Wadding, die Kommentatoren Lychetus, Andreas Rochmanius u. a. Es handelt sich um das 9. Quodl., das noch nicht ediert ist. An der eben erwähnten Stelle des Oxoniense läßt Skotus unberücksichtigt, daß schon vor Heinrich von Gent der hl. Thomas, I Sent. d. 5 q. 2 a. 1 sagt: Unde etiam accedit (nämlich die göttliche Zeugung) ad similitudinem secundum materiam, si a materia removeatur totum, quod est imperfectionis et remaneat haec sola de conditionibus materiae, quod est manens in re, et per eam res subsistit et praecipue res artificiata, quae est in genere substantiae propter suam materiam, et non propter suam formam. Dionysius Carth. wies mit Berufung auf Thomas von Aquin und Wilhelm von Paris Skotus hier einen historischen Irrtum nach (I Sent. d. 5 q. 2) und sucht die von Skotus erhobenen Einwände zu widerlegen. Ueber den Terminus antiquus vgl. Chenu, Notes de léxicographie philosophique médiévale, in Revue de Sciences Philos. et Théol. 1928, 82—94. Im Cod. lat. 1449 der Nationalbibl. in Wien, fol. 31ra—33rb wird in der Frage, ob der Sohn vom Wesen des Vaters gezeugt ist, ebenfalls Heinrich von Gent (am Rande op. gand.) und Wilhelm Ware widerlegt. Fol. 31va heißt es: Sed contra hanc opinionem dico in principio, quod nullus a tempore Augustini ausus est dicere materiam vel quasi materiam, compositum vel quasi compositum esse in divinis ante istum doctorem et si nihil aliud haberem adhuc non dicerem hoc. Verumtamen non deficiunt rationes ita probabiles pro ista parte sicut pro alia. Nach Baconthorp, Dist. 4 hat das Wesen bei der Zeugung die ratio subiecti, aber hoc est quasi forma, non quasi materia.

[57]) Bei Thomas A. sind die 2 Quaestionen der 5. distinctio in 4 geteilt; aus der ersten macht er zwei und ebenso aus der zweiten. Q. 3 vermerkt er, daß er so handle propter faciliorem intellectum habendum. Nur was Skotus an dieser Stelle über die Formalitäten sagt, hält er für unrichtig. Doch will er die Kritik für eine passendere Gelegenheit (d. 8) versparen. In der Textanordnung weicht Thomas A. von den Ausgaben ab. Was wir unter b anführten, wird von Thomas A. als 6. (letzter) Grund angeführt. Wadding, Mauritius, Clm. 18 332 stimmen hier gegen Th. A. überein.

Die unmittelbare Skotusschule tradiert die Lehren des Meisters getreulich weiter[58]).

---

[58]) Franz Mayronis, I Sent. d. 5 q. 1 verwendet die Regel des Johannes Skotus vom logischen Standpunkt aus. Mit dieser Regel, deren Herübernahme von Johannes Skotus er betont, kommt er zu dem Ergebnis, daß das göttliche Wesen nicht zeugt und nicht gezeugt wird, daß es nicht schafft und nicht erhält, daß es nicht inkarniert wird und nicht sendet, daß es nicht sieht und nicht will. Auch vom sachlichen Standpunkt aus schließt er sich nach Kritik von sechs modi dicendi an den Frater Johannes an. Ergänzend will er nur bemerken, daß das göttliche Wesen deshalb nicht quod sein kann, weil es selbst privata quo ist. Q. 4: Das göttliche Wesen ist der formelle Terminus der Zeugung. Wilhelm de Rubione behandelt den ganzen Fragenkomplex in zwei Quästionen. D. 5 q. 1: Utrum videlicet divina essentia possit dici gerare et generari. Q. 2: Utrum divina essentia sit formalis terminus generationis, qua Filius generatur, et spirationis, qua Spiritus Sanctus spiratur. Er verteidigt Skotus gegen Aureoli und Ockham. Petrus de Aquila, d. 5 q. 1 beruft sich für die Ablehnung des Satzes, daß das Wesen zeugt oder gezeugt wird, auf Skotus, dessen Gründe er anführt. Q. 2 schließt er sich in der Bekämpfung Heinrichs von Gent mit seiner Anschauung von dem Wesen als der Quasimaterie aufs Engste an Skotus an; „de essentia patris" bedeutet Ursprung und Konsubstantialität. Landulphus behandelt die Frage, ob das Wesen zeugt oder gezeugt wird im Flor. Cod., fol. 38vb. Er antwortet mit 4 Konklusionen: 1. Pater non generat divinam essentiam. Fol. 39ra: 2. divina essentia non genuit Filium, 3. essentia non generat essentiam divinam, 4. quamvis negetur ista: essentia generatur, non tamen negatur ista: essentia communicatur. Die Gründe sind die von Skotus angeführten. Fol. 39rbss. werden im Sinne des Skotus die Fragen behandelt, ob der Sohn von der Substanz des Vaters als der Materie gezeugt wird, oder ob er anders von der Substanz des Vaters ist. Reading setzt sich in seiner ausführlich breiten Art mit Petrus Aureoli und Ockham auseinander und verteidigt Skotus: Cod. Conv. soppr. D. 4. 95 der Biblioteca Nazionale zu Florenz. Fol. 265r: Dico ergo quantum ad istum articulum cum doctore subtili, quod essentia est terminus formalis generationis, quia ipsa principaliter est intenta, ut sic loquamur, et ipsa simpliciter dat esse producto. Singulare enim secundum Avicennam primo Physicorum capitulo primo non principaliter intenditur, sed ipsa natura specifica. In proposito autem essentia se habet per modum naturae et quidditatis, relatio per modum individui vel personalitatis. . . . . Sufficit enim, quod totalis terminus capiat esse, et hoc potest esse, licet terminus formalis non capiat esse secundum productionem. Vom Sohn gilt, quod accipit esse formaliter per essentiam et non per filiationem. Nam sicut filiatione est Filius, sic per essentiam est, quamvis ista essentia non accipiat esse. Der Hauptgrund dafür, daß das Wesen nicht zeugt, ist nach ihm der von Skotus als der logische bezeichnete: fol. 270r: Dico ergo ad quaestionem cum doctore subtili, quod non est concedenda: essentia generat, quia tunc, sicut ipse arguit, essentia distingueretur. Sed huius est alia ratio prior, quare plus sequitur: essentia generat, ergo distinguitur, quam Deus generat, ergo distinguitur, et tota ratio est a parte subiecti ultimata abstractio huius termini essentia, propter quam non stat pro aliquo, sed accipitur secundum rationem suam praecisam, secundum quam nihil est sibi idem formaliter nec ponitur de eo formaliter, nisi sit idem sibi primo modo per se, et haec est intentio Avicennae, ut ostensum est; a parte autem praedicati est tota ratio, quia praedicatum praedicatur formaliter et per modum informantis, scilicet sic, quod est praedicatum reale inexistens illi, de quo dicitur. Fol. 269r sagt er: Der Grund, daß das Wesen sich vom

Robert Cowton lehnt nicht nur die Meinung ab, daß das Wesen gezeugt wird, sondern auch, daß es per accidens gezeugt wird[59]).

Zeugungsprodukt unterscheiden würde, wenn es zeugen würde, gilt nur, quia sc. generare praedicaretur per se primo modo de essentia, et ideo sequitur, quod essentia distinguitur, aliter non. Quod probo sic: generans in divinis non distinguitur a genito nisi per generationem formaliter. Licet ergo haec esset vera: essentia generat, nisi esset vera per se primo modo, ita quod generare esset de per se intellectu essentiae, non sequeretur essentiam distingui, quia non includit generationem, per quam distingueretur. Skotus ist immer zitiert als doctor subtilis. Vorher schon behandelt er die Frage, ob man sagen kann: Deus generat. Dabei setzt er sich mit Heinrich Harclay auseinander; siehe bes. fol. 251v bis 255r. Vgl. für Reading Longpré, Jean de Reading, in La France Franciscaine 1924, 90 ff. Der anonyme Skotusschüler des Cod. Vat. l. 1113 bringt fol. 77va die Frage, utrum Filius sit genitus de substantia Patris . . . . Dico primo, quod Filius non est genitus de substantia patris, ut ly de dicat circumstantiam principii materialis vel quasi, sed ut dicat circumstantiam principii originativi et consubstantialis formalis. Fol. 77vb zitiert er thomas P. prima q. 41 a. 3. Gleich darauf: Debemus ergo intelligere, quod ipsa natura divina infinita ut forma quaedam non informans dat esse tribus personis quodam ordine sicut natura communicatur suppositis. Er lehnt die Meinung ab, daß das Wesen die Materie der Zeugung ist. Fol. 78ra behandelt er die Frage, ob das Wesen der terminus formalis der Zeugung ist. Dabei zitiert er den doctor subtilis (fol. 78rb). Die bejahende Antwort beweist er fol. 79ra. Das Wesen ist das, was primo et principaliter mitgeteilt wird durch die Zeugung. Ferner könnte sonst nur noch die proprietas relativa der terminus formalis sein. Aber das ist unmöglich. Einiges Abweichen von Skotus läßt sich konstatieren bei Alexander von Alessandria. Er sagt nach Cod. Borghes. 311 fol. 40va: Generatio autem in divinis ita est media inter producentem et productum, quod non est media inter aliquod possibile actuale et aliquem actum actuantem. Ex hoc sequitur propositum. Primum est, quod haec praepositio „de" non dicit habitudinem possibilis vel quasi possibilis, cuius ratio est, quia ubi dicit habitudinem possibilis vel quasi possibilis, generatio est media inter possibile et actum, quod non potest esse in divinis, quia essentia est ens formalissimum. Ens autem formalissimum non potest habere rationem possibilis. Secundum, quod sequitur ex hoc, est, quod generatio in divinis ita est productio, quod non est mutatio. Ex hoc enim est mutatio, quia tenet medium inter actuale et actum, quod non est in divinis, ut dictum est. Generatio enim ibi est ex eo, quod unum et idem ens formalissimum, quod est in Patre, communicatur Filio per communicationem et ideo communitas essentiae magis est communitas alicuius formalis quam possibilis. Tertium, quod sequitur, est, quod haec praepositio „de" dicit habitudinem principii originis et consubstantialitatis. Doch klingen die Ausführungen Alexanders in diesen Fragen recht reserviert. Die Meinung, nach welcher das Wesen die Quasimaterie und das Subjekt der Zeugung ist, scheint ihm valde probabilis zu sein; alle gegen sie erhobenen Einwände können gelöst werden. Wer sich aber mit ihr nicht einverstanden erklären will, kann ihre Gründe ebenfalls widerlegen. Walter Catton verteidigt wie Reading den logischen Grund des Skotus gegen Ockham. Große Wertschätzung bringt er den Gründen des Petrus Lombardus entgegen, auch Alexander von Hales wird zitiert. Flor. Codex fol. 109vb: Zur Erklärung verwendet er folgende Analogie: „Weiß" kann das Aggregat von Subjekt und weißer Farbe bedeuten oder das Subjekt, dem die weiße Farbe inhäriert. Generans nach der Analogie des ersten Falles schließt intrinsece

Wilhelm Ockham läßt für die Tatsache, daß das Wesen weder zeugt noch gezeugt wird, unter Ablehnung der von Skotus gebotenen Begründung nur den traditionellen Grund gelten, daß

die Zeugung ein, nach der des zweiten Falles besitzt es Aehnlichkeit praedicati denominantis rem absolutam ab actione sua. In diesem zweifachen Sinn ist es falsch zu sagen: Das Wesen zeugt: 1. quia si subiectum huius propositionis non supponit pro isto, de cuius primo intellectu est generatio, ista propositio non est vera. Sed subiectum eius non supponit pro isto, de cuius primo intellectu est generatio sumendo generare isto modo (im ersten Sinn). Im zweiten Sinn ist der Satz falsch, da er bedeuten würde, quod generare conveniat essentiae divinae per se (fol. 110ra) secundo modo dicendi per se, sofern nämlich est tale praedicatum, quale denominat rem absolutam ab actione sua, qualiter etiam denominamus lignum album ab albedine sua. Fol. 110rb und va bekämpft er Petrus Aureoli und Ockham in der Frage, ob der Sohn von der Substanz des Vaters gezeugt wird. Uebereinstimmt er mit ihnen darin, daß das Wesen nicht die Materie und nicht die Quasimaterie der Zeugung sein kann, aber er weicht von ihnen ab in der Begründung. Seine zwei Gründe sind: Die Materie kann in Gott weder mit der Form sich zu einem Ganzen vereinigen noch kann die Form causari seu educi de potentia materiae. Eine weitere Funktion der Materie gibt es aber nicht. Die angegebene Formel besagt daher: quod filius per productionem accipit, quod ipse sit eadem substantia cum Patre oder Filius per generationem accipit, quod sit substantia, de qua est verum dicere, quod ipsa est substantia Patris. Fol. 111ra beginnt die Frage: Utrum essentia divina sit terminus formalis. Wieder erscheinen Petrus Aureoli und Ockham als Vertreter der opiniones laborantes contra doctorem subtilem. Dann sagt er: Quantum ad istum articulum intelligendo per terminum formalem productionis essentiam, quam productum accipit per productionem, qua sc. productum existit et qua productum est substantia, potest dici, quod essentia divina est terminus formalis generationis activae, et tamen quod ipsa essentia non generatur.

Nach Nikolaus von Lyra, Cod. 1114 der Biblioteca Communale in Bologna, fol. 1vb zeugt das Wesen nicht und wird nicht gezeugt, weil es sich sonst real von sich unterscheiden würde. Cf. Schmaus, 131.

Auch in dem Werke Dialogus de formalitatibus inter ochamistam et dunsistam des Robertus Anglicus im Cod. Z. L. 495 der Biblioteca Marciana, fol. 102 wird dieses Problem besprochen. Der „Dunsista" sagt va: Generatur secundum quid et non simpliciter eo quod generatur in termino. vb: Essentia, quae est in filio, est terminus generationis et si ipsa praecedat paternitatem, non tamen ut in Filio, quia ibi intelligitur per generationem. Vgl. für diese Hs Valentinelli, Biblioteca manuscripta ad S. Marci Venetiarum, Venedig 1869, t. II 127. Für Robert siehe Wadding, Scriptores, 209. Sbaralea 639.

Thomas Hibernicus, von dem uns ausgewählte Fragen aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars im Cod. lat. 15853 der Bibl. Nat. in Paris (s. XIV, m., 192 zweikol. beschr. Bl. + I + I, 270×176) erhalten sind, bringt fol. 19rb die Frage, utrum essentia divina sit gignens vel genita. 20r meint er, alle doctores hielten es mit dem Magister; dabei zitiert er Thomas et Johannes, und zwar propter rationem et decretalem. Er selber will dann nihil asserendo, sed solum recitando sagen: Man kann das göttliche Wesen entweder im Sinne einer suppositio personalis oder einer suppositio simplex verstehen. Im ersten Fall steht es disiunctive für jede der drei Personen, im zweiten Sinne für die gemeinsame Natur. Im ersten Falle bekommt der Satz den Sinn: haec essentia Pater generat und so ist er richtig. Im zweiten Sinn ist er falsch; im ersten verwendet ihn Petrus L., im zweiten Augustinus, Anselm,

das Wesen sonst von sich selbst verschieden sein müßte. Warum man vom Wesen nicht sagen kann, daß es zeugt, wie man das vom Suppositum sagen kann, hat seinen Grund darin, daß die Prädikate generare und generari, sei es auf Grund der Begriffe selber, sei es auf Grund des Sprachgebrauchs, nur dann einem Subjekte beigelegt werden können, wenn sie primo et immediate von ihm ausgesagt werden. Das trifft beim Wesen nicht zu. Der formelle Terminus der Zeugung ist nicht das Wesen und nicht eine Relation, sondern die Person, da der formelle Terminus jene Realität ist, welche durch die Zeugung das Sein schlechthin empfängt[59a]).

Nach Petrus Aureoli kann das Wesen in keiner Weise weder subjektiv noch objektiv gezeugt werden. Es gibt keinen formellen Terminus der göttlichen Zeugung, da es außer dem Wesen und der passiven Zeugung bzw. der Sohnschaft keine weitere durch den Zeugungsakt hervorgebrachte Realität gibt[59b]).

Wenn das Wesen weder zeugt noch gezeugt wird, welche Rolle spielt es beim Zeugungsprozeß? Diese Frage führt uns zum Zeugungsgrund oder zur ratio formalis der Zeugung. Skotus setzt sich in dieser Frage mit Thomas von Aquin und mit Heinrich von Gent auseinander[60]). Nach der in der Summa geäußerten Ansicht des hl. Thomas ist das principium quo der Zeugung bzw. die Zeugungspotenz das göttliche Wesen, weil das Wesen es ist, worin das Zeugungsprodukt dem Erzeugten ähnlich ist. Die Proprietät ist nur insofern beteiligt, als sie das zeugende Subjekt konstituiert. Die Zeugungspotenz bedeutet daher direkt das Wesen, indirekt die Relation[61]). Nach Heinrich von Gent ist das Wesen principium quo der Zeugung nur,

---

Ambrosius, Richardus. Vgl. für ihn Quétif-Echard, I 744 bis 746.

Der an. Sent. Komm. Cod. Vat. 1. 1098 bringt fol. 36va die Frage, utrum essentia divina sit formalis terminus generationis. Dabei bespricht er die Frage, ob das Wesen zeugt, um sie mit der Begründung des Petrus L. zu verneinen. Richard erscheint ihm von der Kirche verurteilt. „Essentia est pater" ist richtig, wenn pater im substantivischen Sinn, falsch, wenn es im adjektivischen Sinn verstanden wird. Fol. 38va beginnt die Frage, utrum essentia divina sit subiectum generationis, hoc est, utrum habeat rationem materialis principii.

Nach dem hs Katalog wäre der Verfasser dieses Sentenzenkommentars Johann Bochincana. Doch ist diese Angabe unzutreffend. Der echte Kommentar (freilich nur das erste Buch) des Joh. B. erschien 1515 zu Paris im Druck. Auf diesen Sachverhalt machte mich Mons. Pelzer aufmerksam.

[59]) Fol. 287va.

[59a]) Dist. 5 q. 1 u. q. 3.

[59b]) Dist. 5 art. 1; art. 2; art. 3 (der Sohn wird gezeugt generatione passivo formaliter absque omni alio formali termino acquisito). Art. 4 sagt er, daß die Autorität des Lombarden in dieser Frage größer ist als die irgendeines Sanctus, da er die kirchliche Approbation hat.

[60]) Ox. I d. 7.

[61]) S. th. Ia q. 41 a. 5.

soferne es durch die Relation der Vaterschaft eine ganz bestimmte Subsistenzweise bekommt[62]).

Gegen Thomas, dessen Meinung Skotus in der Form zitiert, daß die Zeugungspotenz das Wesen ist, führt Skotus eine Reihe von Gründen ins Feld:

1. Jede Form, welche hinreichendes Formalprinzip einer Tätigkeit ist, kann, wenn sie durch sich existiert, auch durch sich tätig sein. Die Gottheit aber hat ein Sein für sich, bevor ihr Sein in einer Person in unseren Gesichtskreis eintritt. Sie würde sonach zeugen, noch bevor sie in einer bestimmten Subsistenzweise erscheint. Sie müßte sich demgemäß vom gezeugten Produkt unterscheiden.

2. Produktionssubjekt und Produktionsgrund haben nach Aristoteles dieselbe Relation zum Produkt. Da das erstere eine reale hat, hat auch das letztere eine reale.

3. Der Produktionsgrund hat, soferne er der Verähnlichungsgrund zwischen Erzeuger und Erzeugtem ist, nur eine logische Einheit und daher auch nur ein logisches Sein. Deshalb kann er nicht principium elicitivum einer realen Tätigkeit sein.

4. Die Form ist nur Tätigkeitsgrund, sofern das tätige Subjekt durch sie in Tätigkeit ist. Das kann es aber nur sein, wenn es in der Form existiert. Das wiederum ist nur möglich, wenn die Form ein individuelles Sein annimmt.

5. Die Produktion ist eher unterscheidend als verähnlichend. Der Produktionsgrund muß daher die Funktion des Unterscheidens übernehmen, bevor er jene des Verähnlichens übernimmt. Unterscheidend aber ist er, sofern er ein individuelles Sein besitzt, verähnlichend, sofern er Form ist.

6. Die Analogien des hl. Thomas aus der untermenschlichen Natur enthalten Schiefheiten[63]).

Auch gegen Heinrich von Gent werden 6 Gründe angeführt.

1. Wenn das göttliche Wesen nicht zu einer Tätigkeit aus sich heraus bestimmt ist, so bedeutet das nicht, daß es einer Vervollkommnung durch etwas anderes bedürfte, sondern daß es aus der Fülle seiner produktiven Kraft eine unbegrenzte Zahl von Tätigkeiten setzen kann.

2. Das göttliche Wesen ist zu den beiden Produktionen nicht in gleicher Weise unbestimmt, sondern nach einer natürlichen Ordnung; daher ist es hinreichend für jede der beiden Produktionen determiniert.

3. Die Relation ist die ratio des tätigen Suppositums. Wäre sie nun auch noch das den Tätigkeitsgrund Bestimmende, so würde sie zweifach die Funktion des Prinzipseins hinsichtlich

---

[62]) Quodl. 3 q. 3 S., art. 57 q. 10.

[63]) Ox., d. 7 n. 2 und 3.

der Zeugung ausüben und die Vermittlerrolle zwischen sich selbst und der Tätigkeit ausüben.

4. Die Natur als solche ist das principium elicitivum der Tätigkeit; die Natur als solche kann aber nicht determiniert werden.

5. Die Relation unterscheidet sich nach Heinrich nur logisch vom Fundament. Daher kann sie nicht zu einem vom Wesen irgendwie verschiedenen realen Akt determinieren.

6. Auch die Analogie aus der Schöpfung ist falsch[64]).

Was für eine positive Anschauung hat Skotus? Man kann die Zeugungspotenz im logischen Sinn verstehen. So bedeutet sie Widerspruchslosigkeit. Oder man kann darunter die Potenz im Gegensatz zum Akt verstehen; eine solche Potenz gibt es in Gott nicht. Oder man kann darunter die reale Potenz, d. h. das Prinzip der das fundamentum proximum der Relation bildenden Tätigkeit verstehen und zwar wieder in zweifachem Sinn: man kann genau das ins Auge fassen, was die so verstandene Zeugungspotenz bedeutet, oder das, was sie mitbedeutet, d. h. das fundamentum proximum der Zeugung. Im ersten Sinn bedeutet Potenz naturgemäß eine Relation ebenso wie potentialis oder principiatio. Die ganze Schwierigkeit konzentriert sich auf die letzte Bedeutung der Potenz. Man kann nun das fundamentum proximum für sich betrachten oder in seiner Verbindung mit den übrigen Faktoren, welche zur Zeugung beitragen, d. h. es zum fundamentum proximum machen. Versteht man unter Zeugungspotenz das fundamentum proximum für sich, so ist sie nichts Relatives, sondern etwas Absolutes. Den negativen Teil dieser These beweist er so: Nach dem verschiedenen Verhalten (naturaliter bzw. libere) des principium quo unterscheiden sich die zwei göttlichen Produktionen. Nun aber steht naturgemäß jedes Relativum in notwendiger Beziehung zu seinem Korrelativum. Daher bliebe, wenn die Relation Produktionsprinzip wäre, für eine productio libera kein Raum mehr. Ferner wäre dann die Relation das Prinzip ihrer selbst, da generatio und paternitas dieselbe Relation besagen. Endlich würde so die Vaterschaft vollkommener sein als die Sohnschaft. Den positiven Teil seiner These beweist er folgendermaßen: Würde Gott einen numerisch von sich verschiedenen Gott zeugen, so bestünde kein Zweifel, daß das Prinzip der Zeugung die Gottheit wäre. Diese Funktion der Gottheit ändert sich aber nicht, wenn die Zeugung nicht einen numerischen Wesensunterschied begründet, sondern die numerische Wesensidentität zwischen Zeuger und Produkt gewahrt bleibt. Weiterhin ist an dem Grundsatz festzuhalten: Wenn der Terminus der Zeugung etwas Relatives ist, dann muß auch das principium quo etwas Relatives sein. Wenn indes die Zeugungs-

[64]) Ox., d. 7 nn. 4—6.

potenz, als Fundament der Relation verstanden, auch etwas Absolutes besagt, so bezeichnet sie doch den im Gerundium „generandi" ausgedrückten Akt mit, sofern er von dem Suppositum ausgeht, dem die Zeugungspotenz zugeschrieben wird. Dieses letztere Moment liefert die Erklärung dafür, daß der Sohn nicht zeugen kann[65]).

Welches ist nun näherhin das mit der potentia generandi gemeinte Absolute? Die Antwort gibt distinctio 2. Es ist die memoria perfecta, sofern sie im Vater ist. Die memoria ist der Quell der essentiellen Akte; sie ist auch das produktive Prinzip, wodurch der Vater die notitia genita oder das Verbum hervorbringt. Dieses Prinzip wird seinerseits wieder von zwei Teilprinzipien konstituiert. Das eine Teilprinzip ist die Potenz des Intellekts, welchem ein actu erkennbares Objekt gegenwärtig ist; das andere ist das göttliche Wesen, das dem Intellekt als Objekt gegenwärtig ist. Diese so konstituierte memoria ist das unmittelbare Prinzip der aktuellen Erkenntnis oder des Wortes. Der Sohn empfängt zwar die perfecta memoria, sofern sie Prinzip der essentiellen Akte ist, aber nicht sofern sie produktives Prinzip ist. Die memoria ist daher geeignet, den Vater zu repräsentieren, nicht als ob sie sich nur im Vater finden würde und nicht auch in anderen Personen, sondern weil sich im Zeugungsakt des Vaters die ratio memoriae offenbart[66]).

Skotus fühlt, daß die Differenz, die zwischen ihm und Thomas besteht, so gering ist, daß die gegen Thomas vorgebrachten Gründe auch gegen ihn selbst gerichtet werden können. Deshalb beschäftigt er sich noch ausdrücklich mit ihnen.

Zu dem ersten Grund gegen Thomas ist ergänzend zu bemerken: Da in Gott dem principium quo sofort das principium quod entspricht, nämlich hic deus, so würde, wenn die Zeugungs-

---

[65]) Ox., d. 7 nn. 7—17.

[66]) Ox. I, d. 2 q. 7 n. 22: Memoria in Patre est principium operativum Patris, quo scilicet, ut actu primo, Pater formaliter intelligit, ut in actu secundo, est etiam eadem memoria Patri principium productivum, quo Pater existens in actu primo producit ut in actu secundo, notitiam genitam. N. 21: Ad primum respondeo, quod hoc totum (intellectus habens obiectum actu intelligibile sibi praesens) habet rationem memoriae perfectae in actu primo, quae scilicet est immediatum principium actus secundi et notitiae genitae; in hoc autem principio, quod est memoria, concurrunt duo, quae constituunt unum principium totale, videlicet essentia in ratione obiecti et intellectus ut potentia, quorum utrunque per se est quasi partiale respectu productionis adaequatae huic totali principio. Ferner siehe d. 3 q. 9 n. 9. Quodl. q. 2 u. 27. Poncius vermißt es, daß Skotus in der d. 7, wo er ausdrücklich die Frage nach dem principium quo behandelt, das Absolute nicht näher bestimmt (Kommentar zu d. 7 n. 28). Vgl. Lychetus, der in seinem Kommentar auch auf die memoria zu sprechen kommt (Kommentar zu dem unter n. 17 bei Wadding stehenden Text). Er zeigt hier auch, wie Gregor von Rimini gegen die Angriffe des Petrus Aureoli Stellung nimmt. Vaurouillon verteidigt d. 7 a. 2 und 3 die Lehre des Skotus über die Zeugungspotenz.

potenz die deitas wäre, Gott, bevor noch in ihm der Begriff eines Suppositums enthalten wäre, den Zeugungsakt setzen, der notwendig einen realen Unterschied zwischen der zeugenden deitas und dem Produkt zur Folge hätte. Daher muß man sagen, daß die Zeugungspotenz erst in Aktion treten kann, erst ratio formalis proxima werden kann, wenn sie sich in einem bestimmten Suppositum befindet[67]).

Zum zweiten Grund gegen Thomas ist zu bemerken, daß der aristotelische Grundsatz für das Verhältnis von Ursache und Wirkung gilt; bei Gott aber haben wir den Sachverhalt, daß das principium quo lediglich in logischer Relation zum Produkt steht.

Zum dritten Grund ist zu sagen, daß die Form, sofern sie der Verähnlichungsgrund zwischen Zeuger und Gezeugtem ist, nicht nur eine logische, sondern auch eine reale, jedem Denkakt vorangehende Einheit hat.

Der vierte Grund zeigt, daß das Absolute, das die Zeugungspotenz darstellt, in potentia propinqua nur sein kann, wenn es sich im Suppositum des Vaters befindet.

---

[67]) Ox. I, d. 7 n. 22. Vgl. dazu d. 4 q. 2 n. 3: Unicuique quo correspondet proprium quod vel quis. Et ideo deitati, ut deitas est, correspondet quod vel quis, quia illud quod vel quis est primo deitate ens, ut deitas est, et sicut deitas est de se haec, ita Deus, qui Deus est deitate, est de se hic et in isto conceptu non includitur incommunicabilitas nec ratio personae; quia deitas communicabilis est, et ideo Deus ut deitate est Deus, non includit aliquid incommunicabile formaliter. Isti termino sic intellecto absque conceptu personarum seu personalium proprietatum vere possunt competere aliqua praedicata realia, quae videlicet non competunt naturae ut existenti in ratione suppositi, sed existenti in hac natura, inquantum existens in ea. Siehe weiter d. 4 q. 1 n. 2. Es handelt sich um die Frage, ob Deus die drei Personen gemeinsam bedeutet oder ob es, ohne jede Rücksicht auf die Personen, das konkret bedeutet, was deitas abstrakt bedeutet. Thomas ist d. 4 q. 1 a. 2 der Meinung: Alii dicunt, quod hoc nomen Deus significat essentiam et supponit, quantum est de se, personam tamen indistincte; unde potest supponere unam tantum vel plures personas, unam, cum dicitur: Deus generat, plures, ut cum dicitur: Deus est Trinitas. Et haec opinio videtur verior esse. S. th., I q. 39 a. 4: Quandoque ergo hoc nomen Deus supponit pro essentia, ut cum dicitur: Deus creat, quia hoc praedicatum competit subiecto ratione formae significatae, quae est deitas. Quandoque vero supponit personam vel unam tantum, ut cum dicitur: Deus generat, vel duas, ut cum dicitur: Deus spirat, vel tres, ut cum dicitur: Regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo etc.

Nach Alexander von Hales steht es bald für Natur, bald für Person: P. 2 inq. 2 tract. 1 q. 2 m. 3 c. 1. Ebenso denkt Bonaventura, I sent. d. 4 q. 4. Thomas Anglicus nahm bei Wiedergabe der d. 4 mit Recht von jeder Kritik an Skotus Abstand und Rada behauptet in seiner 12. Controversia, art. 1 mit gutem Grund, daß Skotus und Thomas übereinstimmen in der Annahme, daß „deus" für das Wesen in konkreter Fassung stehe. Freilich scheint ein Unterschied darin zu liegen, daß Deus nach Thomas auch — und Thomas zieht diese Ansicht der anderen vor — für das Suppositum steht, während Skotus d. 4 q. 2 n. 3 diese Meinung ablehnt. Weiter siehe zu dieser Frage das Scholion der Bonaventura-Ausgabe.

Der fünfte Grund ist dahin zu ergänzen, daß die unterscheidende Funktion der Produktion zwar die allgemeinere, aber nicht die vollkommenere Funktion darstellt. Diese ist vielmehr das Verähnlichen, welches sich von der Form als dem principium quo der Zeugung herleitet[68]).

Thomas A., der die eine quaestio der distinctio 7 in zwei Quästionen aufteilt, sieht an diesen Gedankengängen des doctor subtilis „reiche" Gelegenheit zur Kritik. Zunächst erscheint ihm unrichtig, daß die Zeugungspotenz in erster Linie die Relation bedeuten und das Absolute nur mitbezeichnen soll. Nach Aristoteles bedeutet die Potenz eine Art der Qualität. Die Qualität aber besagt etwas Absolutes. Ferner bildet nach Aristoteles das Fundament mancher Relationen die Potenz. Aber keine Relation kann sich auf eine Relation gründen. Ferner würde sich so die Schwierigkeit ergeben, daß ein tätiges Subjekt formeller durch etwas Relatives als durch etwas Absolutes tätig erscheinen würde. Deshalb ist zu sagen, daß die Potenz formell etwas Absolutes bezeichnet und in zweiter Linie etwas Relatives.

Wenn Skotus bei Widerlegung des argumentum principale, daß jede ratio propria von der forma propria herkomme und daß die operatio propria des Vaters eben das Zeugen sei, die Meinung äußert, daß es aktive substanzielle Formen gebe und nicht aktive substanzielle Formen, so verstößt diese Meinung gegen Aristoteles und gegen die Vernunft.

Wenn Skotus glaubt, die Zeugung unterscheide, bevor sie verähnliche, so steht dagegen ein Zweifaches: einmal geht die forma als Form dem Akt voran. Als Form aber verähnlicht sie; sofern sie in Tätigkeit ist, unterscheidet sie. Ferner übt jedes tätige Subjekt irgendwie die Funktion des Verähnlichens aus. Trotz dieser Beanstandungen behauptet Thomas, daß er im quaesitum principale der gleichen Meinung ist wie Skotus, in der Frage nämlich, ob die Zeugungspotenz, als Zeugungsfundament verstanden, eine absolute oder eine relative Realität besagt[69]).

Die gleiche Lehrmeinung läßt sich in der Cowtonkritik und in der Quaestio 4 des ersten Quodlibetums des Thomas Sutton bemerken. Die Zeugungspotenz kann keine Relation sein, sondern nur das Wesen. Denn sie bedeutet die Fom, durch die der Vater zeugt und in der ihm der Sohn ähnlich ist. Der Sohn ist aber dem Vater nicht in einer Relation, sondern im Wesen ähnlich. Entschieden lehnt Sutton die Ansicht ab, daß die Zeugungspotenz etwas aus Wesen und Relation Konstituiertes sei. Wenn man das den drei Personen gemeinsame Wesen als Zeugungspotenz bezeichnet, so ist zu beachten, daß das Wesen

---

[68]) Ox., d. 7 n. 23.
[69]) I Sent. d. 7 q. 2.

diese Potenz ist, nicht sofern es den drei Personen gemeinsam ist, sondern sofern es im Vater ist[70]).

Die Skotuskritik des Thomas A. beschränkt sich sonach nach seiner eigenen Auffassung auf peripherische Punkte. Wenn er dabei Skotus wegen der Behauptung angreift, daß das Unterscheidende die vorzüglichere Funktion der Zeugung sei, so hat er die restringierenden Bemerkungen des Skotus unbeachtet gelassen.

Kann er als getreuer Schüler des Aquinaten in der Hauptfrage mit Skotus gehen? Wie ist damit die von Skotus an Thomas von Aquin geübte Kritik vereinbar? Macedo meint, daß Skotus die Relation in den Begriff der Zeugungspotenz mitaufnehme, freilich nur als conditio sine qua non, während der Aquinate die Relation vollständig von der Definition der Zeugungspotenz fernhalte. Tatsächlich sagt der hl. Thomas in der Summe, daß das Wesen es sei, wodurch der Vater zeuge, daß die paternitas nur die zeugende Person konstituiere. Essentia und relatio sind hier noch nicht in eine wesensmäßige Verbindung gebracht, so daß bis hieher Macedo im Recht ist. Aber diese Verbindung ist sofort hergestellt, wenn Thomas sagt, die Zeugungspotenz sei, sofern sie die essentia besagt, allen drei Personen gemeinsam, sofern sie die Notion mitbezeichnet, ein proprium des Vaters. Damit ist das „in obliquo" der Summe authentisch erklärt. Die Relation ist auch nach dem Aquinaten irgendwie im Begriff der Zeugungspotenz enthalten, nicht als aktives Prinzip neben oder in Unterordnung unter die essentia, sondern als das konstitutive Prinzip der durch das Wesen als principium quo zeugenden Person. Da nach Skotus die Zeugungspotenz etwas Absolutes ist, das um principium proximum sein zu können im Vater subsistieren muß, da auch nach ihm die Zeugungspotenz nicht durch die relative Proprietät mitkonstituiert wird, sondern diese nur die Voraussetzung dafür bildet, daß die Potenz in Tätigkeit treten kann, so besteht in dem Quaesitum principale kein Unterschied zwischen dem Aquinaten und dem doctor subtilis. Alle

[70]) Cod. Ross. 431, fol. 38r—41r. Fol. 38r sagt er: Respondeo: dicendum est, quod relatio non est potentia generandi, sed essentia, quia omne producens aliquid producit sibi simile quantum ad formam, qua agit; Filius autem similatur Patri generanti in essentia divina, non autem in paternitate, quia Filius non est Pater; essentia igitur forma est, qua Pater generat, et ita est potentia generandi. Fol. 39r: Das Wesen ist das nächste Prinzip der Zeugung nec aliquid aliud in Patre est ponendum principium generandi nec primum nec proximum nec aliqua dispositio est ibi ponenda, qua disponatur, ut sit potentia generandi. Ipsa enim ex se est disposita, ut sit principium quo Pater generat, nec est dicendum, quod essentia et paternitas constituant unam potentiam generandi, sed quod tantum essentia est potentia generandi, paternitas autem est quasi forma propria Patris distinguens ab aliis personis divinis; illud autem, quo distinguitur generatus a genito non est potentia qua generans generat. Für die q. 4 des Quodl. I siehe S. 14*—19*.

Einwendungen, die Skotus gegen den Aquinaten erhebt, treffen nur die Meinung, daß die relative Proprietät in keiner Weise, auch nicht als conditio sine qua non an der Zeugungspotenz beteiligt sei. In diesem Punkte konnte also Thomas Anglicus sich mit Skotus einverstanden erklären, ohne seiner Treue gegen den Aquinaten etwas zu vergeben[71]).

[71]) Macedo, Coll. 5 diff. 2 legt den Unterschied zwischen Thomas und Skotus so dar: Thomas sentit naturam complete et adaequate esse potentiam generandi, remotis ab eo conceptu relationibus. Scotus autem indicat illam potentiam generandi compleri per relationem, non tanquam per comprincipium, sed tanquam per conditionem quandam ad generandum requisitam. Freilich läßt er die Möglichkeit offen, das „oblique" des hl. Thomas so zu erklären, daß sich Skotus und Thomas im Einklang befinden. Eine genaue Vergleichung der beiderseitigen Texte ergibt, daß es so erklärt werden muß. Thomas schreibt S. I q. 41 a. 5: ad 3 dicendum, quod, cum dico potentiam generandi, potentia significatur in recto et generatio in obliquo; sicut si dicerem essentiam Patris. Unde quantum ad essentiam, quae significatur, potentia generandi communis est tribus personis; sed quantum ad notionem, quae connotatur, propria est personae Patris. Wenn Skotus sagt: gerundivum constructum cum potentia notat actum ut egredientem ab eodem supposito, cui attribuitur potentia, so ist offensichtlich bei beiden zur Essenz noch etwas notwendig, damit man von der Zeugungspotenz im vollen Sinne reden kann. Auch die Formel potentia generandi principaliter significat divinam essentiam des hl. Thomas legt nahe, daß secundario noch etwas anderes dazu gehört.

Andreas Rochmanius meint in seinem Kommentar art. 1, man könne die Thomasstelle in zweifachem Sinne verstehen; welcher richtig sei, habe der doctor subtilis besser gewußt. Aber Capreolus und Caietan verstanden sie so, daß Thomas mit Skotus übereinstimmt. Art. 2 sagt dieser: Wenn die Thomisten die Relation nicht als ratio agendi, sondern nur als ratio agentis illius suppositi, cui soli convenit illa ratio agendi verstehen, so stimmten Skotisten und Thomisten überein. So versteht Thomas Molina, I q. 41 a. 5: Potentia generativa non est essentia et intellectus sumpta absolute, sed accepta sub certa quadam conditione, nempe ut sunt eius, qui habet ea a se. Sehr gut ist die Bemerkung des Johannes a St. Thoma, qu. 39 disp. 16 a. 3: Iuxta quam (nämlich sententiam D. Thomae) dicimus potentiam generativam importare in recto essentiam seu virtutem divinam absolutam et de connotato seu in obliquo dicere relationem, quatenus non potest essentia ipsa dici foecunda ad generandum, nisi in subiecto seu persona apta ad tale munus. Non est autem apta, nisi habeat in se rationem oppositionis et distinctionis a termino generando, neque oppositio ista haberi potest nisi in vi relationis praedicamentalis, quae sola oppositionem realem fundat in divinis. Ergo illa requiritur ut conditio ex parte subiecti seu personae generantis, ut virtus seu potentia generativa sit. Das ist auch die Meinung der Salmanticenser, Tract. 6 de trin. disp. 1 dub. 2 § 3. Gotti, Tract. 7 q. 2 dub. 2 § 3: Essentia seu natura divina est principium quo radicale seu primordiale divinarum processionum. § 4: Principium quo proximum divinarum processionem non est in recto adhuc inadaequate relatio. § 5: Principium quo proximum divinarum processionum sunt respectu processionis Verbi intellectus, non essentialis, sed notionalis seu ut Patris. Siehe weiter die gute Erklärung, die Bannez, q. 41 a. 5 gibt. Richtig auch bei Nikolaus Arnu in seinem Kommentar zu dem Thomastext aus der Summe. De Lugo, De trin. l. 2 disp. 5 c. 4 nennt in einer Reihe Skotus, Gabriel Biel, Caietan, Marsilius, Capreolus, Aegidius Romanus. Er selbst meint, daß die potentia generandi nicht nur die Relation einschließe, sondern auch das Wesen. Vasquez, p. 1 disp. 164 c. 3 meint, daß neben dem Wesen auch die

Ein Unterschied wäre noch denkbar in der näheren Bestimmung und Erklärung des Absoluten, das die Potenz darstellt. Nach Skotus ist es die memoria perfecta. Ist es nach Thomas die reine deitas? Auch nach ihm ist die essentia als Grundlage der vitalen Akte, als sapientia, wie es im Sentenzenkommentar heißt, die Zeugungspotenz[72]). Die Ausführung dieses letzten

Relation als Mitprinzip in der Zeugungspotenz enthalten sei. Ebenso Ruiz, De trin. disp. 100 sect. 4 und 5. Ausgezeichnet informiert zeigt sich Suarez, l. VI de trin. c. 5 n. 6: Dico ergo hanc sententiam seu principium formale producendi esse solam divinam essentiam, postulare autem in persona producente relationem propriam seu (quod idem est), quod habeat ipsam naturam sine tali productione. Haec sine dubio est sententia divi Thomae, dicta quaestione 41 art. 5 et ibi Caietanus et omnium fere aliorum. Quam optime explicuit Scotus in 1 d. 7 et in re idem sentit Gabriel, Capreolus et Marsilius, quaest. 11. Et fuit expressa sententia Joannis theologi in Concilio Florentino, sess. 18. Thomas wird richtig beurteilt von Franciscus Amicus, Disp. 23 sect. 2, wenngleich er selber Bonaventura und Durandus folgt. Thomas folgt Rod. de Arriaga, De trin. disp. 45 sect. 4. Pennafiel, De Trin. tr. 14 disp. 11 sect. 2 und 3 läßt die Relation in der Zeugungspotenz eingeschlossen sein, nicht nur als conditio, sondern als rationem formalem complentem intrinsece et formaliter principium quo producendi. Ebenso Philippus a Ss. Trinitate, De trin. disp. 11 dub. 3; dabei beruft er sich auf Thomas. Eine Bestätigung meiner Skotusinterpretation liefert auch Philippus Faber; Dist. 7 c. 1 bekämpft er Aureoli. C. 2 stellt er Bonaventura und Durandus zusammen. C. 3 erkennt er richtig, daß die von Skotus zuerst bekämpfte Meinung nicht ganz die des Thomas ist. C. 4 legt er die Anschauung des Skotus dar. Dabei sagt er unter anderem: Notandum ergo esse ait potentiam agendi in universum esse duplicem, scilicet remotam et propinquam: potentia remota est quae quantum est ex se habet omnia requisita ad agendum; verum quia deficit aliqua conditio extrinseca, non potest agere et sic non est potentia propinqua, sed remota; cum vero adest omnis conditio etiam extrinseca, tunc est potentia propinqua. Damit das Wesen principium quo proximum sei, ist die Relation notwendig, non quia relatio et suppositum perficiat vel actuet ipsam essentiam ut sit principium quo, sed tanquam conditio necessaria externa, ut possit propinque agere. Die Relation ist nicht gefordert intrinsece neque formaliter neque ut constitutiva vel determinativa essentiae, sed solum extrinsece, scilicet ut possit proxime exire in actum. Notandum est autem hic extrinsecum non dicere distinctionem realem sed formalem. Melchior Flavius ist in seinen Resolutiones in dist. 7 der Meinung, daß der Vater nach Skotus generat paternitate formaliter, sed memoria foecunda fundamentaliter. Nach Artieda Esparsa, Lib. I q. 41 ist das gleiche Wesen, das Prinzip des Erkennens und Wollens ist, tota ratio producendi ut virtus et sufficientia ad producendum.

[72]) Cf. S. th. q. 27 a. 2 und 3; q. 34; q. 37 a. 1. I Sent. d. 7 q. 1 a. 2. Darum hat Lychetus recht, wenn er zum Schlusse seines Kommentars zu d. 4 bemerkt, daß nach Skotus die singularitas nicht die ratio formalis agendi ist, sondern nur eine conditio agentis. Cf. für diese Thomaserklärung den Commentar von Caietan zu d. 41 a. 1 (unter n. 8). Caietan beurteilt den Sachverhalt richtig. Capreolus, I. Sent. d. 7 q. 1 verteidigt Thomas gegen Bonaventura, Wilhelm Ware, Heinrich von Gent, Skotus und Durandus, wird aber in seiner Darstellung der bei Thomas vorliegenden Entwicklung nicht gerecht. Tataretus hat in seinem Kommentar zum Oxoniense unrecht, wenn er meint, daß Skotus und Thomas in der conclusio übereinstimmen, aber darin einen

Gedankens fällt dann freilich bei den beiden Lehrern verschieden aus. Die Kritik, die Thomas Anglicus hieran übt, soll im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von Zeugung und Denken im nächsten Paragraphen besprochen werden.

Eine andere Meinung scheint Skotus in der nach dem Codex lat. 1453 der Nationalbibliothek in Wien von ihm selber geprüften Reportatio seiner Sentenzenerklärung zu vertreten. Hier spricht er die Ansicht aus, daß die Relation begrifflich in der Zeugungspotenz enthalten sei, ein Standpunkt, der, wie er selber erkennt, ihn in die nächste Nähe des Heinrich von Gent bringt[73]).

Unterschied sieht, daß Skotus zu der von Thomas als Zeugungspotenz betrachteten essentia divina noch addit intellectum, quia ponit memoriam foecundam, quae est intellectus cum essentia praesente in ratione obiecti.

[73]) Fol. 33vb: Hic sunt famosae opiniones et diversae. Quidam dicunt, quod principium sive potentia generandi est aliquid absolutum, quia id quo generans est forma qua generans producit sibi simile. Am Rande steht op. tho. Fol. 34ra: Alia est opinio, quae dicit, quod in divinis oportet dare positivum elicitivum actionis usw. Am Rande steht op. hen. Fol. 34vb: Respondeo, quod potentia isto duplici modo potest accipi vel praecise pro principio formali producendi vel pro principio formali producendi cum omnibus, quae concurrunt et conveniunt principio ad hoc, ut statim agat. . . Essentia enim divina est principium formale producendi aliquam personam et sufficienter sine quacunque determinatione. Sed non potest exire in actum nisi concurrente personali proprietate et isto modo intelligendo principium formale producendi aliquid non discordat forte haec opinio a priori in re, sed tantum in verbo. Nam concedo, quod relatio concurrit cum essentia ad producendum Filium, non ut terminet essentiam, quae de se est indeterminata, sed ut fiat in potentia propinqua ad agendum in qua non est nisi ut in supposito et persona. Fol. 35ra: Si quaeras igitur de potentia generandi, dico, quod erit includens quid absolutum et relativum et illud quid est suppositum et non est ad se, quia tunc implicatur in eo proprietas, quae convenit actioni. Sed dices, quod sic non erit unum quo, sed duo, scilicet remotum et propinquum et remotum erit absolutum, scilicet essentia et aliud relativum, dico, quod non est nisi unum quo propinquum, quod in se implicat utrumque de sua ratione formali, et tale quo non est ad se quia sic nihil produceret. Vgl. für diese Hs Pelzer, Le premier livre usw., 459ff.; dort weitere Hss für diese Form der Sentenzenerklärung. Siehe ferner Balič, 25ff. mit weiteren Hss und einer von Pelzer abweichenden Beurteilung. Pelster, Duns Skotus, 74. Die in Paris 1517 erschienene reportatio der Pariser Sentenzenerklärung stimmt sachlich mit dem Oxoniense überein: d. 7 q. 1. Man kann ein fundamentum remotum und proximum der Zeugung unterscheiden. Das erstere ist das Wesen schlechthin, das letztere implicat omnia, quae requiruntur ad actionem ut in supposito cum conditionibus convenientibus, quia potentia pro fundamento remoto posset esse in tali persona, quod esset cum conditionibus et proprietatibus repugnantibus generationi. Daß die Zeugung früher unterscheidet als verähnlicht, erklärt er wie im Oxoniense. Vgl. für diese Textform Pelzer, 461—467. Pelster, Duns Skotus, 72. Balič, 25ff. Das von Wadding gebotene Opus Parisiense, d. 7 q. 1 verweist viermal auf das Oxoniense. Cod. Vat. l. 890, 7ra—b steht eine kurze Inhaltsangabe der d. 7 des Ox. Dabei ist die zuerst kritisierte Meinung ausdrücklich als die opinio thome bezeichnet.

Welches ist der historische Rahmen, von dem sich die bisher gezeichneten Anschauungen abheben?

Petrus Lombardus und die Summisten am Ende des 12. Jahrhunderts behandeln die Frage nach der Zeugungspotenz noch nicht um ihrer selbst willen, sondern im Zusammenhang mit dem Problem, ob denn nicht auch der Sohn zeugen könne, und wenn nicht, ob dann nicht die Gleichheit von Vater und Sohn ins Wanken gerate. So ist es begreiflich, daß das Verhältnis von Zeugungspotenz und Wesen keine klare Bestimmung erfährt. Der Lombarde bezeichnet zunächst das Wesen schlechthin als Zeugungspotenz. Aber im Gedränge der Einwände meint er dann doch wieder, daß die Proprietät des Vaters mit zur Zeugungspotenz gehört. Soweit die kurzen Andeutungen ein Urteil erlauben, konstituieren Wesen und Proprietät zusammen die Zeugungspotenz[74]). Eine andere allem Anscheine nach stark verbreitete Meinung erwähnt das Wesen unter den konstitutiven Elementen der Zeugungspotenz überhaupt nicht, sondern sieht die letztere in der Proprietät bzw. in der Proprietät und Autorität des Vaters[75]).

Dieser Zwiespalt lebt fort im dreizehnten Jahrhundert. Nach Wilhelm von Auxerre bedeutet Zeugungspotenz das Wesen, soferne es im Vater ist. Soviel seine kurzen Bemerkungen erkennen lassen, gehören Wesen und Notion des Vaters zum Begriff der Zeugungspotenz[76]).

Eine ähnliche Haltung ist im Dominikanerorden zu konstatieren. Nach Hugo von St. Cher ist die Zeugungspotenz mit dem Wesen identisch. Aber es wird die Notion des Vaters mitbedeutet[77]). Anders denkt Richard Fishacre. Nach ihm

---

[74]) Dist. 7 c. 2. Nichts Neues bietet Bandinus, I Sent., d. 7; ebensowenig Gandulphus, I Sent. § 71.

[75]) Petrus von Poitiers, I Sent. c. 7. Für Simon von Tournai führe ich folgenden Text an: Fol. 17rb: Quaeritur, cum Pater possit Filium generare, an hoc proprietate vel natura ut paternitate vel essentia. Si essentia, eandem potestatem habet Filius, quia eandem essentiam. Item si essentia, qua potentia potest Spiritum spirare et mundum creare, ergo filium generare. Solutio redditur a quibusdam: qua potestate Pater mundum creavit, Filium genuit, quia eius potentia divinitas et eam habet Filius ad creandum, sed non ad generandum; quod si est, videtur Pater ea aliquid posse quod non Filius. Solutio redditur ergo ab aliis: Potestas generandi Patris in duobus consistit, in proprietate et divina auctoritate. Si enim habet divinam auctoritatem et non paternam proprietatem, generare non posset, quod non potest Filius, quia non utrumque habet.

[76]) Summa aurea, I c. 6 q. 3 (Essentia se habet ut origo ad generationem Filii, sed non per se neque secundum se, sed tantum prout est in Patre, se habet ut origo ad generationem Filii).

[77]) Fol. 13va: Zum Einwand gegen die Gleichheit von Vater und Sohn bemerkt er, daß die Zeugungspotenz das Wesen sei, daher auch im Sohne sein müsse: Solutio: In prima argumentatione est fallacia accidentis, quia licet potentia generandi idem sit quod divina essentia, tamen aliquid connotatur per hoc, quod est potentia generandi, quod non importatur per

ist die Zeugungspotenz nur das Wesen[77a]). Nach Albert dem Großen liegt die Zeugungspotenz in der Mitte zwischen dem pure essentiale und dem pure personale[78]). Zu dieser Anschauung bekennt sich auch der hl. Thomas in seinem Sentenzenkommentar und in seiner Quaestio de potentia[79]). Die Abhängigkeit von seinem Lehrer ist hier ganz klar. Hannibaldus de Hannibaldis und Romanus von Rom schließen sich an den jungen Thomas an[80]). Nach Petrus von Tarantasia ist die Zeugungspotenz die Verbindung von essentiale und proprium. Weil das Determinierende das proprium ist, darum hat sie mehr den Charakter eines attributum personale als den eines attributum essentiale[81]). Nach dem Sentenzen-

---

hoc, quod est divina essentia, scilicet notio quaedam, ratione cuius impeditur argumentatio.

[77a]) Fol. 38va: Augustinus will nach ihm sagen, quod in Filio est potentia illa qua generavit eum Pater et qua genitus est a Patre, quae potentia non est nisi divina essentia.

[78]) I Sent. d. 7 a. 2.

[79]) I Sent. d. 7 q. 1 a. 2. Unde principium generationis est essentiale sub ratione relationis; unde est quasi medium inter essentiale et personale; ex parte enim illa qua potentia, quae est media inter essentiam et operationem, radicatur in essentia, est absolutum; ea parte autem illa qua coniungitur operationi, est relativum. Aehnlich De pot. q. 2 a. 2: Potentia generandi simul essentiam et notionem significat. Die Entwicklung, die sich von hier bis zur Summa vollzieht, liegt darin, daß in den eben zitierten Texten die Proprietät als Mitkonstituente der Zeugungspotenz betrachtet wird, in der Summa aber nur als conditio sine qua non. Diese Divergenz zwischen der Lehransicht in der Summe und den anderen angegebenen Texten ist in der von Johannes von Neapel und Petrus de Palude zusammengestellten Liste der Abweichungen des Durandus von Thomas von Aquin zu Unrecht als eine nur scheinbare erklärt: Cod. Vat. lat. 6736. fol. 113rb. Vgl. für diese Liste Koch, Durandus 203 ff. Ebenso heißt es im Cod. Vat. l. 813 fol. 10vb: Item d. 7 ar. 2 dicit, quod paternitas est principium generationis quo pater generat; in prima vero p. q. 41 ar. 5 dicit, quod paternitas non potest intelligi ut quo pater generat. Fol. 10vb beginnt: Isti sunt articuli, in quibus thomas invenitur aliter dixisse in uno loco et aliter in alio.

[80]) Hannibaldus, Dist. 7 a. 2 (sie besagt essentiale tractum ad personam). Er schließt: De his etiam in alio sent. scripto ut hic et 1 part. quaest. 41 art. 5 et in quaest. disp. de potentia quaest. 2 art. 2. Wenn H. auch die Summe zitiert, so schließt er sich doch der dort geäußerten Meinung nicht an. Romanus, fol. 14vb: Ratio generandi dicit absolutum simul et relativum; quia enim virtute naturae sit generatio, oportet, quod principium generationis sit natura. Quia vero virtute naturae non egreditur actus nisi mediante relatione, ideo videtur dicendum, quod potentia generandi et absolutum et relativum quid importat.

[81]) D. 7 q. 1 a. 2: Dicunt alii, quod cum dico, potentia generandi, duo dico; quod dico potentiam, pertinet ad essentiam, quod dico generandi, pertinet ad relationem, sicut cum dico: Deus generans. Ipsum ergo coniunctum est essentiale tractum ad proprium et, quia proprium additum determinat ipsum, non econverso, potius habet naturam attributi personalis quam essentialis. Die referierte Ansicht ist jene des hl. Thomas im Sentenzenkommentar, wie die wörtliche Übereinstimmung zeigt.

kommentar des Cod. Vat. lat. 4287 besagt Zeugungspotenz in recto die Potenz, in obliquo die Zeugung. Die erstere ist das allen drei Personen gemeinsame Wesen, da dieses der Verähnlichungsgrund zwischen Vater und Sohn ist[82]). In den bisher genannten Autoren zeigt sich der Einfluß des Sentenzenkommentars des hl. Thomas. Bei späteren Autoren aus dem Dominikanerorden tritt, soweit sie in den Bahnen des hl. Thomas wandeln, der Einfluß der Summa hervor. Nach Johannes Teutonicus und Godinus ist im Begriff der Zeugungspotenz beides enthalten, das Wesen in recto, die Relation in obliquo[83]). Der gleichen Anschauung ist Jakob von Metz[84]). Johannes

[82]) Fol. 5vb: Potentia generandi duo dicit, scilicet potentiam in recto, generationem in obliquo. Primum est commune tribus, secundum vero non.

[83]) Johannes Teutonicus, fol. 18rb: Secundo quaeritur principaliter, utrum potentia generandi vel spirandi significet relationem vel essentiam in divinis ... Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dixerunt, quod potentia generandi significet relationem (am Rande: in divinis); sed hoc esse non potest. Illud enim dicitur proprie potentia in omni agente (am Rande steht: p. q. 41 ar. 5), quo agens agit. Relatio autem in divinis, (am Rande: puta) paternitas non est, quo Pater agit sive generat. Relinquitur ergo, quod potentia non significet relationem; quod autem relatio, ut paternitas, non sit id, quo Pater agit (am Rande: sive generat), patet sic: Relatio paternitatis est proprietas personalis habens se ad potentiam ut forma individualis ad (am Rande: aliquod) individuum creatum. Forma autem individualis in rebus creatis constituit personam generantem, non autem quo generans generat. Alioquin Sortes generaret Sortem eo quod omne producens aliquid per suam actionem producit sibi simile, quantum ad formam qua agit, sicut homo genitus est similis homini generanti. Unde nec paternitas potest intelligi ut quo Pater generat, sed ut constituens personam generantis; alioquin Pater generaret Patrem; sed illud quo Pater generat est natura divina, in qua sibi Filius assimilatur, et ideo potentia generandi significat essentiam in recto, sed relationem in obliquo. Godinus, fol. 6va: Tertia opinio beati thome, quae dicit, quod potentia generandi dicit essentiam in recto et relationem in obliquo. Quia sc. quod dico potentiam in recto, dico quid absolutum, sed inquantum dico generandi in obliquo, dico relativum quid et ideo potentia generandi utrumque importat. Godinus hat hier offenbar den Text der Summe im Auge. Doch scheint ihm eine tiefere Erfassung der dort geäußerten Lehrmeinung im Unterschied zu jener im Sentenzenkommentar nicht gelungen zu sein.

Richard v. Knapwell behandelt in seinem Quodl. q. 2 die Frage, utrum essentia sub ratione essentiae sit illud quo verbum producitur in divinis. Siehe Pelster, Richard v. Knapwell O. P., Seine Quaestiones disputatae und sein Quodlibet, in Zeitschrift f. kath. Theologie (52) 1928, 473—491. Leider konnte ich den Text nicht einsehen.

[84]) Fol. 10ra: Utrum potentia generandi in divinis dicat quid vel ad aliquid. Zunächst weist er die Meinung zurück, daß die Zeugungspotenz intrinsece nur die Relation besagt. Secunda opinio est, quod potentia generativa in divinis dicit solam essentiam intrinsece. Quidam autem dicunt, quod dicit essentiam nudam intrinsece, quidam, quod dicit aggregatum ex essentia et relatione, et confirmando primam, quae dicit nudam essentiam, improbatur alia, quae dicit quod aggregatum. Circa primum sciendum, quod quando quaerimus, quid dicat potentia generandi, bene scimus, quod omnia, quae sunt in Patre, dica[n]t sic unam rem quod

von Paris sieht in der Zeugungspotenz schlechthin etwas Absolutes. Doch kann sie nur in den Akt übergehen, wenn sie mit der Proprietät der Vaterschaft verbunden ist[85]). Aus dem Rahmen der bisher erwähnten Anschauungen fällt Durandus von St. Porciano heraus mit der Anschauung, die Zeugungspotenz bedeute nur eine Relation[86]). Er unterscheidet aber von der potentia producendi die potentia communicandi. Die letztere ist das Wesen[87]). Petrus de Palude lehnt diese An-

non aliam. Sed hoc solum quaerimus, utrum una res simplicissima, quae est Pater, dicatur potentia generativa, sub ratione, quae est essentia, vel sub aliqua alia ratione sicut de potentia intellectiva et volitiva. Et sic intelligendo quaestionem dico, quod potentia generativa nec est relatio nec relationem includit sicut partem sui intrinsece, sed dicit solam essentiam intrinsece. Das beweist er dann mit vier Gründen.

[85]) Fol. 46va: Cum dicitur potentia generandi, hic non est constructio appositiva, quia non est sensus: potentia generandi, id est potentia, quae est generatio, sed quae est ordinata ad generandum. Ergo ly generandi nullo modo faciet, quod aliquo modo contrahatur haec potentia, cum dico potentia generandi ad hoc, quod dicat ad aliquid seu quod importet relationem nec secundum quid nec simpliciter, immo est in eodem genere, in quo est potentia simpliciter. Et quia potentia ex toto dicit absolutum, dico, quod potentia generandi dicit quid absolutum. Freilich schwächt er diese entschiedene Stellungnahme fol. 47ra ab: Dico, quod potentia generandi de se nominat absolutum, cui potest advenire respectus ratione principiandi, et ideo dicitur a quibusdam et bene forte, quod potentia generandi nominat absolutum simpliciter, quod tamen potest dici relativum secundum dici ut manus vel pes est quid absolutum simpliciter, tamen potest dici secundum dici ad aliquid, quia potest dici manus alicuius manus... Dico, quod potentia generandi non exit in actum nisi ut coniuncta proprietati tali notionali, quae est paternitas, quae tantum est in Patre et a Filio et a Spiritu sancto removetur et ideo Pater potest generare, non Filius nec Spiritus sanctus. Zu Beginn der Frage (fol. 46rb) steht am Rande: 1 q. 41 a. 5.

[86]) Dist. 7 q. 2. Er lehnt zuerst die Meinung ab, daß das Wesen, dann jene, daß Wesen und Relation zusammen zum Begriff der Zeugungspotenz gehören. In dem von Johannes von Neapel und Petrus de Palude zusammengestellten Verzeichnis der Abweichungen des Durandus von Thomas ist auch seine Anschauung über die Zeugungspotenz besprochen. Da Koch, Durandus, 206 die Veröffentlichung dieser Liste in Aussicht stellt, verzichte ich darauf hier den Text anzugeben.

[87]) Ibid. Im Clm. 14383 fol. 93rb—94vb setzt sich Herveus mit der Anschauung des Durandus auseinander, quod in generatione divina principium productionis est relatio et similiter terminus productionis est relatio producta, principium autem communicandi et terminus communicatus est essentia divina et, quia potentia generandi magis nominat principium producendi quam principium communicandi, ideo magis formaliter nominat relationem quam essentiam. Fol. 93vb: Ad istum articulum non intendo rationes adducere, quia alias probavi, quod potentia generandi vel producendi erat quid absolutum et non relativum, quod non sic intelligo, quin in divinis essentia sit relatio vel absolutum non sit idem realiter quod relatum, sed hoc ideo dico, quod si realiter differrent, ut iste falso ponit, absolutum esset principium producendi et non relatum. Nunc etiam quando sunt idem re, istud attribuitur illi rei, unde est quid absolutum, ita quod non attribuitur ei unde est quid relatum. His dictis solvendum est ad dicta econverso et postea ostendetur quod rationes, quas videtur solvere, adhuc manent. Vgl. für diese Hs und diese Arbeit

sicht ab und sagt in Uebereinstimmung mit dem älteren Thomas, daß die Zeugungspotenz intrinsece nur das Wesen enthalte[88]). In ähnlichem Sinne äußern sich Jakob von Lausanne und Bernhard Lombardi[89]). Herveus Natalis zeigt zu verschiedenen Malen, daß die Zeugungspotenz intrinsece nur das

des Herveus Koch, Durandus, I 237. Für Herveus' Ansicht siehe Anm. 90.

Auch der Verfasser der Evidentiae setzt sich in dieser Frage sehr ausführlich mit Durandus auseinander: Cod. B IV 6 der Univ.-Bibl. Basel, fol. 8rb—10ra. Vgl. für diese Hs Koch, I 340f., für die Evidentiae S. 340—369.

[88]) Fol. 51ra: Utrum potentia generandi dicat relationem. Fol. 51va zitiert er die Meinung, daß die Zeugungspotenz nur ad aliquid besagt, d. h. die Meinung des Durandus, um sie zu bekämpfen (am Rande: contra d.); dann wird zitiert und bekämpft die Anschauung, daß die Zeugungspotenz die Relation und das Wesen zugleich besagt. Die dritte Meinung, die er annimmt (am Rande: tertia op. thome), legt er in vier conclusiones dar; die vierte Conclusio lautet: Quarta conclusio est, quod potentia generandi non includit intrinsece nisi essentiam ita, quod nullo modo includit relationem.

[89]) Jakob v. Lausanne, fol. 13rb: Utrum potentia generandi dicat praecise relationem. Dann führt er die Meinung an, quae dicit relationem esse principium. Am Rande steht opinio henrici. Fol. 14va: Tertium principale est, quod potentia generandi dicit praecise essentiam. Prima ratio est: fundamentum per se relationis non includit intrinsece relationem. Potentia generandi et spirandi sunt huiusmodi, sc. per se fundamentum relationis. Ergo etc. Maior patet. Minor declaratur, saltem in divinis ut sic sine calumnia. Fundamentum relationis proximum vel est actio vel principium actionis, quod est potentia. Non potest esse actio, quia actio ipsa est relatio et esset processus in infinitum in relationibus realibus, quod est impossibile; ergo potentia est fundamentum huiusmodi. Secundo sic: Si in divinis esset distinctio naturae sicut in creaturis, nullus negaret naturam esse potentiam vel principium generationis, sicut nec in creaturis negatur. Sed si non distinguitur, non propter hoc minus est perfecta, immo magis. Ergo ipsa fortiori ratione erit principium generationis, quam si distingueretur. Tertio sic: Continentia personae divinae in principio vel potentia est perfectior continentia creaturae in eodem; sed potentia creativa, in qua tenetur creatura, est essentia divina. Ergo etc. Quarto sic: et est ratio thome: Illud est principium generationis, in quo generatum assimilatur generanti, et patet illa in naturalibus et artificialibus, sed in natura tantum est assimilatio; ergo etc. Quinto principium proximum in omni actione, qua producitur aliquid absolutum, oportet, quod sit perfectio absoluta, et hoc patet, quia ex quo est ratio principiandi ens perfectum debet dicere perfectionem absolutam; sed essentia praecise et secundum se dicit perfectionem absolutam; ergo etc. Freilich gilt von der Form: non exit in actum nisi determinato supposito et secundum proprium modum suppositi, qui quidem proprius modus est paternitas, et haec est causa, quare Filius non generat, licet habeat active potentiam generandi, quia, sicut tactum est; talis potentia non exit in actum nisi ut coniuncta sit tali proprietati, quae est paternitas. Bernardus Lombardi, fol. 22rb: Utrum potentia generandi in divinis dicat quid vel ad aliquid. Zunächst lehnt er die Anschauung eines doctor modernus ab, der am Rande als Petrus Aureoli bezeichnet ist; dann 23ra die Anschauung eines anderen doctor modernus in scripto novo, quod relatio dicit potentiam generandi in divinis; dann lehnt er die Meinung ab, daß ein anderes Prinzip für die Mitteilung und ein anderes für die Zeugung anzunehmen sei. Dann fährt er fort: Et ideo est ultima

Wesen bedeutet, extrinsece und in obliquo die Relation, sofern sie per modum actionis verstanden wird. Das Wesen ist dabei nicht als essentia nuda zu verstehen, sondern als fruchtbare Natur oder als Intellekt[90]).

---

opinio sancti doctoris, quae ponit, quod ipsa essentia divina ut existit sub primitate est principium productivum generationis divinae.

[90]) I Sent., dist. 7 q. 1.

Quodl. 6 q. 5 beweist er die gleiche Ansicht. Der Satz: Proprietas constitutiva unde talis non est principium activum quo Pater generat, licet faciat ad generationem constituendo suppositum generans, erinnert stark an die Stelle in der Summe des hl. Thomas.

Sehr ausführlich ist das ganze Problem erörtert in dem Traktat De personis divinis im Cod. Vat. 862, fol. 46ra—57vb. Fol. 49ra—54ra steht die Frage, utrum essentia divina in Patre sit ratio producendi Filium et per consequens sit ratio producendi quamcumque aliam personam divinam. Diesen Traktat hoffe ich in absehbarer Zeit publizieren zu können. Einstweilen sei folgender Text gegeben (50va) Respondeo: De ista quaestione est triplex opinio. Prima est, quod ratio praecisa et praecipua et formalis, qua una persona divina producit aliam, est ipsa proprietas, ita quod ratio generandi in Patre est ipsas proprietas constitutiva Patris et quod essentia sit quasi remota et radicalis ratio producendi personam divinam. Et auctores huius propositionis moti sunt ad hoc ponendum propter primas quattuor rationes ad hanc partem supra positas. Sed ista positio stare non potest. Proprietas enim in divinis dupliciter potest accipi. Uno modo ut est relatio, alio modo prout est constitutiva personae sive prout gerit vicem proprietatis individuantis. Primo modo non potest esse proprietas ratio agendi primo, quia, sicut in arguendo tactum est, ratio agendi est potentia activa. Ista autem in creaturis est qualitas absoluta, in genere qualitatis existens, non relatio. Ergo a simili illud, quod est ratio agendi, est forma absoluta per modum qualitatis secundum rationem intelligendi se habentis et non relatio. Secundo, quia principium activum est fundamentum relationis activi ad passivum sive producentis ad productum. Fundamentum autem relationis realis non est relatio quia relatio non refertur relatione reali media. Ergo ratio agendi sive principium activum nullo modo est relatio. Tertio, quia agens et passum sunt simul secundum suas relationes sive secundum quod relativa. Sed ratio agendi est prius naturaliter in creaturis ipso producto et in divinis est prius secundum rationem intelligendi et per consequens ratio producendi est prior vel secundum rem vel secundum rationem intelligendi ipsa relatione producentis ad productum. Ergo relatio ut relatio nullo modo potest esse ratio agendi. Item usque ad tempora ista non est auditum, quod relatio ut relatio sit ratio agendi vel patiendi, sed consequens ad rationem agendi vel patiendi. Si vero accipiatur proprietas, prout est quasi proprietas individualis, sic adhuc non potest sibi soli vel praecipue [convenire] esse ratio agendi et hoc primo patet in similitudine creaturae, quia in creaturis illud, per quod formaliter est aliquid indistinctum in se et distinctum ab aliis sive per quod est aliquid individuum, quod idem est, vel est relatio ad agens secundum quosdam vel secundum aliquos in materialibus materia (fol. 50vb) dimensionata. In spiritualibus vero non reperitur materia. Sed nihil istorum potest esse sola vel principalis ratio agendi, quia constat, quod relatio ad agens sicut nec aliae relationes potest esse ratio agendi, et adhuc talis relatio minus potest esse ratio agendi quam aliae, quia relatio passi sive effectus ad agens magis debet esse ratio patiendi quam agendi, quia passum non operatur ad agens nisi ut passum. Quod autem comparatur ad aliquid ut passum, ex hoc non habet rationem agendi, sed magis patiendi et ideo si relatio effectus ad agens est ratio alicuius ad actionem et passionem pertinentis, magis esset ratio patiendi, si relatio potest esse ratio alicuius ab-

Im gleichen Gedankengang bewegt sich Johannes von Neapel, wenn er auch seine Anschauung nicht so klar und präzis formuliert wie Herveus. In ihrer Hauptbedeutung und

soluti respectu agentis, cum eadem sit ratio ipsi passo agendi in alterum, quia relatio non est ratio habendi habitudinem ad aliquid nisi ad illud, ad quod refert. Impossibile est autem aliquid per unam et eandem relationem referri ad unum ut agens et ad aliud ut passum et ideo, cum nulla relatio possit esse ratio agendi, praecipue tamen relatio effectus ad agens non potest esse ratio agendi ipsi effectui. Similiter patet, quod nec dimensio nec natura, quae est sub dimensione, potest esse ratio agendi; dimensio non, quia tunc potentia activa non esset in genere qualitatis, sed quantitatis, nec materia, quia est in pura potentia nec dimensio materiae, cum non pertineat ad genus potentiae activae. Nec etiam potest dici, quod non recipi in materia sit ratio agendi, cum hoc nihil positivum dicat. Ratio autem agendi debet dicere aliquid positivum. Praeterea, sicut dictum est, nullus ponit, quod ratio individuandi sit illud, quod habet rationem qualitatis, sed ratio agendi est illud, quod habet rationem [qualitatis] sive per modum qualitatis se habet. Ergo etc. Et sic patet, quod proprietas et praecipue sola non potest esse ratio agendi in quacumque actione divina sive productiva creaturae sive productiva personae. Et ideo est alia positio, quae ponit, quod ratio agendi est utrumque, scilicet essentia et proprietas, et ista positio bifurcatur. Nam una est, quae ponit, quod principalis et formalis ratio agendi est ipsa proprietas, essentia vero est secundaria ratio agendi et isti moti sunt ex ratione quinti et sexti et septimi et octavi. Sed ista positio stare non potest, quia ostensum est nunc immediate deducendo per singula, quod proprietas, unde relatio est, nullo modo est ratio agendi. Ostensum est etiam nunc immediate, quod proprietas, unde est individualis conditio, non est saltem principalis ratio agendi, immo nec ratio agendi, et praecipue hoc patet per rationem illam, quae sumitur ex similitudine creaturae et ex ratione immediate posita. Alia vero positio ponit, quod utrumque est ratio agendi, scilicet essentia et proprietas. Sed ponit, quod essentia sit ratio agendi sicut eliciens actum, sed relatio est ratio agendi sicut inclinans ad agendum et determinans ipsum principium eliciens ad determinatum actum. Et eorum ratio est ista, quia nullum producens producit aliquid, nisi habeat inclinationem ad illud producendum et sit determinatum ad illud determinate producendum. Sed essentia divina secundum rationem essentiae non habet inclinationem ad aliquid producendum nec ex se est determinata ad determinatam productionem. Ergo oportet, quod hoc fiat per aliquid additum secundum rationem intelligendi ad ipsam essentiam. Hoc autem additum, ut dicunt, est proprietas relativa. Ideo etc. Sed istud licet sit verum, quantum ad hoc, quod essentia est ratio (fol. 51ra) agendi, [sed non quantum ad hoc, quod relatio est ratio agendi, quia] praeintelligitur relationi agentis ad passum, sicut in relatione passi ad agens, quia utraque relatio est simul natura et idem est de producente et producto. Sed nihil praeintelligitur sibi ipsi et secundum eandem rationem. Ergo relatio ut relatio non pertinet ad integritatem (die Hs hat incognitatem) rationis agendi nec sicut inclinans naturaliter. Secundo, quia potentiae, quae sunt determinatae ad alterum oppositorum, sicut sunt potentiae naturales, non indigent determinante, sed tunc tantum indigent determinante ad alterum oppositorum, [cum] ipsi sunt indifferentes ad opposita secundum se. Sed principium productivum personae non est indifferens ad utrumque oppositorum, scilicet ad producendum vel non producendum nec ad producendum hoc vel illud, immo in productione personarum principium productivum est necessario determinatum ad producendum duas personas et non alias vel plures et non se habet secundum aliquam indifferentiam ad producendum hanc vel illam vel has vel alias vel plures vel pauciores. Ergo illud, quod

in ihrem eigentlichen Wesenkern besagt die Zeugungspotenz nur das göttliche Wesen. Die Relation im Sinne von notionalem Akt oder konstitutiver Proprietät, nicht im Sinne von eigentlicher

est principium productivum personae divinae, non indiget determinante. Et si dicatur, quod immo, quia est principium plurium actuum, puta productionis personae divinae et productionis creaturae: Ad hoc dico, quod principium productivum, quod se extendit ad plura producenda, non indiget proprie loquendo determinante nisi sicut indifferens ad illa et ad eorum opposita sic, quod possit haec producere omittendo illa vel econverso vel quod possit haec eadem producere vel non producere. Sic autem non est in proposito, quantum ad productionem personae divinae, ut dictum est; et si dicatur, quod quando aliquid producit multa, licet sit realiter determinatum ad quodlibet eorum, tamen aliquando est eius ratio ut convenit sibi esse productivum unius et non ut convenit sibi esse productivum alterius, dico, quod verum est; sed ista alia et alia ratio non est ex alia et alia relatione; sed est ipsa res absoluta, ut habet in se plures perfectiones in uno absoluto, et illud absolutum non per aliquam relationem est utraque illarum rationum accipiendo, ut supra dictum est in alia quaestione, rationem non conceptum mentis, sed illud, quod ei in re respondet, sed per se ipsam, inquantum in uno absoluto est habens multas perfectiones, ut dictum est. Tertio, quia sicut relatio producentis et producti in communi sequitur rationem agendi in eum sicut suum fundamentum, ita etiam relatio huius specialis productionis ad hoc speciale productum sequitur rationem specialem et determinatam, qua hoc producens speciale producit. Sed quod sequitur aliquid, non est ipsum secundum illam rationem qua eum (!) sequitur. Ergo relatio non est determinata ratio vel determinatio rationis agendi. Quarto etiam hoc patet non esse bene dictum quantum ad hoc specialiter, quod dicitur relatio ratio agendi sicut inclinans principium elicitivum ad agendum, quia habens rationem productivam alicuius effectus non indiget aliquo inclinato nisi per hoc, quod non est in eo ratio sufficiens producendi effectum, et maxime hoc est verum in agentibus per naturam, sicut in igne remoto a calefactibili non est sufficiens ratio calefaciendi, nisi approximetur ei vel econverso, et tunc inclinans unum ad aliud vel effective vel formaliter non est relatio, sed movens et motus ipse et ideo relatio non potest determinare rationem agendi ad agendum hoc vel illud (fol. 51rb), ut dictum est, nec est illud, quod inclinat agens ad agendum. Per dicta patet responsio ad motivum eorum, quia verum est, quod nullum agens agit, nisi habeat inclinationem ad agendum et sit determinatum ad hoc determinate producendum. Sed quando dicitur, quod hoc non convenit essentiae unde essentia, dico, quod verum est, quia tunc sequeretur, quod quaelibet essentia unde essentia se ipsa esset principium sufficiens ad producendum suum effectum; sed ex hoc non sequitur, quod hoc sit per relationem, sed per aliquam aliam rationem attributalem, quae non est relatio, puta secundum quod potentia vel natura foecunda vel aliquid tale, sicut etiam non sequitur, quod si essentia divina non est principium intelligendi vel ratio, quod hoc sibi conveniat secundum quod relatio, quia potest hoc sibi convenire per rationem attributalem, quae est intellectus. Essentia enim nec ut essentia praecise nec unde relatio, sed unde intellectus est ratio intelligendi. Et si dicatur contra hoc, quod omne, quod convenit divinis, convenit vel secundum essentiam vel secundum relationem, dico, quod verum est accipiendo essentiam non pro praecisa ratione essentiae, sed prout accipitur pro ratione cuiuscumque attributi absoluti. Et ideo aliter credo esse dicendum. Quando ergo quaeritur, utrum ratio agendi et specialiter in productione personae divinae sit essentia vel relatio, dico, quod ratio agendi uno modo potest dici definitio actionis, ut si ego dicerem, quod ratio actionis est, quod sit talis actus secundum quam (!) in id quod subicitur etc., et

Relation wird mitbedeutet. Wie sich Wesen und Relation an der Konstituierung der Zeugungspotenz beteiligen, wird von Johannes nicht ausdrücklich dargelegt. Aber offen liegt der Gedanke

---

accipiendo sic rationem agendi idem est quod agere eo modo, quo difinitio et definitum sunt idem, nec sic hic quaeritur de ratione agendi. Alio modo accipitur ratio agendi pro illo reali, per quod sicut per causam sive principium convenit agenti agere, sicut ratio, quare unumquodque, quod per se inest, attribuitur illi, cui inest, dicitur illud, quod est causa, quare inest; sic dicis, quod ratio, quare alicui convenit disgregare, est albedo et isto modo quaeritur hic de ratione agendi, non quod in divinis sit causa respectu personae producendae. Sed bene est principium. Quaerendo ergo isto modo de ratione, scilicet prout ratio agendi est causa, quare alicui conveniat agere, dico quod, cum ad hoc, quod aliquid agat, requiritur, quod habeat aliquod principium activum, per quod possit esse causa producti, et quod habeat unde possit esse subiectum oppositae relationis ad productum, quantum ad primum istorum ratio agendi formaliter et intrinsece solam formam absolute dicit. Unde in creaturis immediata ratio agendi est qualitas aliqua absoluta, ratio autem primaria et remota est forma substantialis agentis ita, quod principium productivum essentialiter in creaturis est aliqua forma absoluta. Absolutum autem dico non ab hoc, quod est esse fundamentum relationis, quia omne principium activum necessario est fundamentum relationis agentis ad passum, sed absolutum dico ab eo, quod est esse relatio, vel ab eo, quod est habere relationem de integritate sui, vel econverso ab eo, quod est esse proprietas individualis, nisi ipsa forma se ipsa individuetur. Sed ex consequenti et extrinsece importat relationem sicut per se et immediatum fundamentum eius et sic etiam dico in divinis, quod principium productivum personae est essentia divina non sub ratione nuda essentiae, sed prout habet relationem naturae foecundae vel intellectus vel alicuius talis, non autem prout habet rationem relationis, sed relationem tantum ex consequenti importat. Quod autem sic dicta ratio agendi relationem importat, suppono, quia satis de se est planum, sed quod non sit relatio unde relatio vel unde individualis nec quod includat relationem intrinsece sicut ad integritatem (fol. 51va) suam pertinens (!), hoc probo duabus rationibus in parte tactis. Primam rationem accipio ex distinctione praedicamentorum sic: Illud, quod est in aliquo genere formaliter et essentialiter, non potest esse essentialiter vel formaliter in alio genere ab illo nec potest habere de sua ratione sive constitutione intrinsece et formaliter rem alterius generis et ista propositio patet, quia quod comprehendit res diversorum generum, non est in aliquo genere uno sicut homo albus vel aliquid tale nec etiam illud, quod est in uno genere, non per reductionem, sed formaliter et essentialiter potest esse in alio genere formaliter et essentialiter, quod praedicamenta sunt inpermixta. Sed constat, quod in creaturis potentia activa est vel in genere qualitatis, quantum ad immediatum principium agendi vel in genere substantiae quantum ad remotum et primarium principium agendi et hoc formaliter et essentialiter, quia in creaturis potentia, per quam agens agit, vel est qualitas accidentalis vel est qualitas substantialis, ergo ratio agendi in creaturis accipiendo rationem agendi modo, quo expositum est, non est relatio vel individualis proprietas nec in sua ratione intrinsece aliquod ipsorum includit, nisi dicatur, quod ipsa forma se ipsa individuatur et tunc non est etiam ratio agendi unde individuat, quia unde sic non convenit sibi nisi facere indivisum formaliter, quod nullam rationem agendi dicit. Ergo a simili in divinis illud, quod est ut quaedam qualitas substantialis absoluta et, secundum quod habet talem rationem, erit ratio agendi et non relatio vel aliud, de cuius ratione sit relatio, unde tale vel proprietas individualis. Secundo ostendo idem ex differentia aequivoca (!) et univoca (!) agentis. In hoc enim differunt agens aequivocum et univocum, quia agens univocum

zutage, daß die Relation innerlich nichts zur Konstituierung der Zeugungspotenz beiträgt, sondern nur die Rolle einer conditio sine qua non spielt. Wie die Weisheit Gottes nicht das Wesen schlechthin bedeutet, sondern in seiner Beziehung zum Wissen oder zum Wißbaren, so besagt die Zeugungspotenz nicht das Wesen schlechthin, sondern in seiner Beziehung zum Zeugungsakt und zum Gezeugten. Prinzip des Zeugens ist es aber nur, sofern es im Vater ist. Vielleicht hatte Johannes seinen Ordensgenossen Herveus vor Augen, als er schrieb, daß manche diese Beteiligung der Relation mit der Wendung zum Ausdruck bringen, daß das Wesen Zeugungspotenz sei, sofern man es als fruchtbare Natur betrachte[90a]).

---

secundum quod agens univocum convenit cum producto in specie secundum illud, quod est ratio agendi. Aequivocum vero differt a producto in specie secundum illud, quod est ratio agendi. Sed inter producens et productum nec in creaturis nec in divinis est convenientia in specie secundum relationem vel secundum principium individuans sed secundum aliquam formam absolutam vel de genere substantiae vel de genere qualitatis. Ergo ratio agendi, prout stat pro principio effectivo sive productivo, nec in divinis nec in creaturis dicit relationem vel proprietatem individualem, sed solam formam aliquam absolutam. Minor patet. Maiorem declaro sic: Quia non potest dici, quod agens univocum per accidens conveniat in specie cum producto, cum in hoc per se differat ab agente aequivoco. Ergo agenti univoco in eo quod tale agens convenit, quod habeat talem convenientiam cum producto. Quod autem convenit tali agenti in eo quod tale agens convenit sibi vel per actionem ipsam vel per relationem ad productum vel per principium productivum vel saltem per aliquid, quod per se se habeat ad actionem ipsam, quidquid sit illud; sed nec per actionem nec per relationem ad productum potest agens univocum convenire in specie cum producto, cum in his potissime omne agens a producto differat, nec secundum aliquid, quod per se qualitercumque ad aliquam actionem requiritur nisi secundum principium productivum necessarium est dicere, quod agens univocum convenit in specie cum producto secundum illud, quod est principium productivum sive ratio agens, et sic patet minor. Unde sequitur conclusio principalis nec potest ad hoc dici, quod ista convenientia cum producto conveniat agenti univoco per univocationem, (fol. 51vb) quia hoc nihil esset dictum. Magis enim est econverso, quia univocatio convenit propter ipsam convenientiam in specie et convenientia inest propter aliquam unam formam. Quantum vero ad secundum, quod requiritur in agente ad hoc, quod agat, scilicet quod possit esse subiectum oppositae relationis ad ipsum productum, dico, quod quantum ad hoc ratio, quare alicui possit convenire, quod agat, est illud, in quo distinguitur a producto vel numero sicut in agente univoco vel specie sicut in agente aequivoco, quia per hoc potest esse subiectum <quod> oppositae relationis ad productum usw. Er schließt: et sic patet, quod ratio agendi pro principio productivo nec est relatio unde relatio nec unde proprietas individualis, nisi proprietas individualis vocetur natura communis, prout concernit determinatam personam, sed solum essentia, prout est natura foecunda vel intellectus vel aliquid tale, tamen ex consequenti et extrinsece importat relationem, ut dictum est.

Die gleiche Frage steht in dem Traktat De processione Spiritus Sancti, der im Cod. Z. L. CXXXIX, fol. 112—129 der Bibl. Marciana in Venedig erhalten ist, von fol. 117rb—120ra.

[90a]) Quaestio disp. 23: Utrum potentia generativa vel spirativa significet essentiam vel relationem . . . Respondeo: Ad evidentiam huius

Uneinheitlicher sind die Anschauungen in der Franziskanerschule. Odo Rigaldi sieht in der Zeugungspotenz

---

quaestionis tria facienda sunt. Primo namque probandum est, quod in Deo est vere potentia generativa et spirativa, quod in quaestione supponitur. Secundo inquirendum est, quid talis potentia in Deo significet, quod principaliter in quaestione quaeritur. Tertio propter responsiones ad aliqua argumenta videndum est, quomodo potentia generativa sit in Filio et quomodo non . . . Quantum ad primum horum sciendum est, quod potentia generativa includit rationem principii respectu duorum, sc. generationis et rei genitae, cuius ratio est, quia, sicut illud est albedo, quo aliquid est album, sic illud est potentia generativa, quo aliquid est potens generare; eodem autem est aliquid potens generare et generat, ut dicitur in libro De somno et vigilia c. 1: cuius est potentia, eius est actus sive ut agentis sive ut principii quo agendi. Potentia ergo generativa est principium quo generationis; sed generatio terminatur ad generatum et generatum per generationem producitur. Ergo potentia generativa est principium non solum generationis, sed etiam generati. Generare autem in Deo idem est quod paternitas nec differt nisi secundum modum significandi, cum secundum Boëthium in libro suo De Trinitate sola duo praedicamenta, scilicet substantiae et relationis, secundum propriam rationem sint in Deo; generare autem, quod est proprium Patris, non potest dici, quod essentiam communem significet; paternitas autem non est ab alio sicut a principio nec aliquid, quod sit in Patre, cum Pater sit principium non de principio. Potentia ergo generativa non potest poni in Patre, quae sit vere principium generationis nisi secundum modum nostrum intelligendi et per consequens secundum modum significandi nominis. Sicut enim in Deo ratione simplicitatis ponimus nomen naturae et essentiae ut deitatem et ratione subsistentiae nomen suppositi ut Deum et secundum nostrum modum intelligendi deitas est principium formale, quo Deus est Deus, sic, cum omnis actio in creaturis procedat ab aliqua potentia activa ut a principio quo, generare, quod secundum modum actionis significatur secundum modum nostrum intelligendi, intelligitur procedere ut a principio ab aliqua potentia generativa. Divina enim non nisi secundum modum creatorum nobis connaturalium possumus intelligere. Sed genitum, quod est Filius, est vere ab alio ut a principio producente et per consequens est ab aliquo ut a principio quo. Omne enim producens aliquo producit sive se toto sive aliquo sui, quia, si nec se toto nec aliquo sui produceret, non magis deberet illud tale producere quam alia res. Si enim ignis nec se toto nec aliquo sui calefaceret, non magis posset dici calefacere ignis quam aqua. Et ex praedictis potest formari talis ratio: ubi est vere producens et productum, quod est ab alio sicut a principio et est vere productio, ibi est vere potentia productiva, quae est vere principium quo producti et secundum nostrum modum intelligendi principium productionis. Sed in Deo est vere generans et genitum et generatio et simile de spiratione. Ergo in Deo est vere potentia productiva, quae est principium vere personae productae et secundum nostrum modum intelligendi ipsius productionis. Dico autem vere potentiam non solum, secundum quod potentia importat non repugnantiam terminorum, qui est unus modus potentiae, ut patet V Metaphysicae, secundum quem modum in Deo est etiam potentia respectu actus intelligendi et volendi, cum neuter actus Deo repugnet, sed etiam secundum quod potentia importat vere rationem principii, non quidem actus, sed personae, ut expositum est.

Sed contra hoc potest argui multipliciter: Primo, quia nihil imperfectionis est Dei attribuendum, potentia autem respectu actus est aliquid imperfectum. Secundo, quia habitus est aliquid perfectius quam potentia, utpote eius perfectio, sed habitus non est in Deo. Ergo nec potentia. Tertio, quia cum potentia dicatur respectu possibilis, seque-

das Wesen, sofern es in einer bestimmten Person subsistiert. Dabei scheint er die Meinung zu vertreten, daß das relative

retur, quod Filius vel eius generatio, esset aliquid possibile et non necessarium. Quarto, quia, si haec potentia est vere potentia, non metaphorice nec solum non repugnantia terminorum nec etiam potentia passiva, ergo esset activa, quod non videtur propter duo: Primo, quia sequeretur, quod Filius esset aliquid actum seu factum. Secundo, quia V Metaph. t. 17. definitur talis potentia, quod est principium transmutandi in alio, secundum quod aliud, quod de Deo, respectu Filii, dici non potest. Quinto, quia, si potentia generandi vel generativa dicitur respectu actus generandi, ut patet ex nominis ethymologia, et potentia importat rationem principii, divinae autem generationis, ut praedictum est, non est vere principium, sed solum secundum nostrum modum intelligendi, ergo in Deo non est vere potentia, sed solum secundum nostrum modum intelligendi.

Et ad primam harum, dicendum est, quod maior eius est vera de potentia, quae realiter differt ab actu et perficitur per ipsum sicut per aliquid formalius; talis autem potentia non est in Deo; unde sicut in Deo est vere essentia non tamen perficitur per actum essendi tanquam per aliquid formalius differens realiter ab ipsa, sic et in Deo est vere potentia generativa, quae tamen est idem quod generare. Ad secundam dicendum, quod potentia secundum se, ut probatum est, importat rationem principii, quod est perfectionis, nec importat aliquid imperfectum respectu actus, nisi cum realiter differt ab actu, sed habitus importat quandam habilitatem, quae secundam propriam rationem est aliquid imperfectum et realiter differt ab actu, ad quem habilitat; unde non est simile. Ad tertiam dicendum est, quod possibile, secundum quod opponitur necessario, est obiectum potentiae passivae et potentiae activae, quae non necessario et naturaliter est principium actus et effectus, qui per actum producitur, potentia autem generativa Dei non est passiva et necessario seu naturaliter est principium quo generationis et geniti. Pater enim naturaliter et ex necessitate naturae, non voluntate producit Filium; unde tali potentiae respondet pro obiecto possibile, quod est necessarium, secundum quem modum possumus dicere, quod etiam Filium generari est possibile. Ad quartam dicendum, quod sicut Filius non potest vere dici actus seu factus, ita nec potentia generativa debet dici activa vel factiva, sed solum generativa, sicut et Filius dicitur generatus: unde hic modus potentiae est alius ab omnibus modis quos ponit Philosophus, cui non fuerunt noti nisi modi potentiarum activarum creaturarum, sed secundum modum significandi hic modus reducitur ad modum potentiae activae, et quia omne creatum agit cum motu et transmutatione, ut probatur in libr. De generatione, idcirco omnis potentia activa creata est principium transmutandi in alio, secundum quod aliud, ut definit Philosophus, quae potentia solum, ut praedictum est, fuit nota Philosopho, propter quod non est mirum, si praedicta definitio potentiae non convenit potentiae generativae divinae, quam Philosophus ignoravit. Cum enim potentia dicatur ad actum et ab eo denominetur, potentia, quae est principium transmutandi, est potentia transmutativa; potentia autem, quae est principium generationis, quae est sine motu geniti, debet dici potentia generativa. Unde patet frivolum esse illud, quod quidam dicunt, volentes praedictum argumentum vitare, sc. quod potentia activa convenit Deo quantum ad genus suum, quod est esse principium; non autem quantum ad speciem, quae perficitur per hoc, quod additur „transmutandi“ etc., quia, ut probatum est, illa definitio non est potentiae communiter dictae, sed solum potentiae transmutativae seu potentiae activae creatae vel naturalis, quam solum cognovit Philosophus. Et praeterea expresse contradicunt sibi ipsis; dicere enim, quod in aliquo sit vere albedo et quod in eo non sit nisi genus albedinis, est contradictio, quia vere albedo comprehendit genus et differentiam, et

Moment zur Konstitution der Zeugungspotenz mitgehört[91]). Auch nach Alexander von Hales bedeutet die Zeugungspotenz

---

similiter dicere, quod in aliquo sit vere potentia, ut ipsi dicunt, et quod in eo non sit nisi genus potentiae, est contradictio. Ad quintam dicendum, quod, sicut in Deo est vere existentia actualis, qua tamen essentia divina formaliter existit solum secundum nostrum modum intelligendi, non secundum rem, cum sit idem realiter cum ea, sic et potentia generativa est vere in Deo, quae est principium generationis non vere, sed secundum nostrum modum intelligendi, ut supra expositum est. Vel dicendum, quod potentia generativa etiam secundum nominis ethymologiam dicitur non solum respectu generare, sed etiam respectu geniti, cuius est vere principium, et hoc sufficit ad salvandum esse in Deo vere potentiam generativam. Et haec de primo principali.

Quandum autem ad secundum est sciendum, quod circa hoc, quod in quaestione quaeritur, sunt duae opiniones. Quidam enim dicunt, quod potentia generativa non significat divinam essentiam, ut talis essentia est, nec relationem, ut relatio est, sed significat relationem divinam, ut est proprietas. Modus autem positionis talis est: Dicunt enim, quod secundum Boëthium in Deo non sunt nisi tantum duo genera, scilicet substantia et relatio, quantum ad proprias rationes generis, quae sunt per se esse et ad aliud esse, quamvis quantum ad modos significandi sint in ea multa alia genera, ut actio etc. Relatio autem potest dupliciter considerari, scilicet ut relatio et ut proprietas constitutiva personae. Si consideretur primo modo, sic sequitur secundum nostrum modum intelligendi, ut communiter dicitur, actum notionalem, qui est generare, cum secundum nostrum modum intelligendi super ipso fundetur et multo magis consequatur potentiam generativam, quam potentiam secundum nostrum modum intelligendi et ipse actus generandi consequitur sicut eius principium, ut expositum est; unde relatio sic accepta non est potentia generativa. Alio modo potest accipi relatio paternitatis, ut est proprietas constitutiva personae Patris ut haec humanitas ipsius Sortis et sic, ut dicunt, accepta est potentia generativa Patris. Quod quidem probant per quinque primas rationes factas in obiciendo. Quam etiam conclusionem quidam alii consequenter volentes defendere probant per tres alias rationes immediate positas post illas quinque in obiciendo, ad quas infra patebit responsio.

Unde iis non obstantibus, quia non concludunt, ut infra patebit, dicendum, quod potentia generativa significat essentiam divinam, sed connotat relationem dupliciter, sc. ut est proprietas et ut significatur per modum actus. Quod quidem quidam sic probant: Diversorum suppositorum unius speciei est una essentia, sed differunt secundum esse; illud ergo pertinet ad essentiam, quae est commune diversis suppositis, et illud pertinet ad esse, quod distinguit inter ea; et haec duo per multa declarant; sed sicut supposita creata distinguuntur secundum esse, sic supposita divina secundum relationes; illud ergo, quod est commune diversis suppositis divinis, pertinet ad essentiam. Sed huiusmodi est potentia generativa, cum sit principium conformitatis Filii ad Patrem. Ergo etc. Sed haec probatio est inconveniens propter tria: Primo, quia ambo, quae supponit, sunt falsa; diversorum enim suppositorum unius speciei, sicut est una essentia non singularis vel realis, sed communis, sic et est unum esse commune. Et sicut est diversum esse reale et singulare, sic et est diversa essentia realis et singularis. Et praeterea: Potentiae distinguuntur per actus, ut dicitur III De anima; esse autem comparatur ad essentiam secundum eos ut actus ad potentiam. Ergo falsum est, quod in aliquibus sit diversum esse et una essentia. Secunda etiam suppositio est falsa, quia haec materia et haec forma pertinent ad essentiam Sortis, nec sunt aliis communia, esse etiam est inter omnia com-

beides, das Wesen und die Relation[92]). Bonaventura bezeichnet diese Auffassung als wahrscheinlich, aber seine Sympathie

---

munissimum. Ergo non potest alia distinguere. Secundo potest haec probatio improbari quantum ad modum probationis, qui est incongruus; quia haec ambo per multa declarantur ad probandum, quod illud quod est commune tribus personis divinis, pertinet ad essentiam. Sed haec frustra inducuntur ad hoc probandum, cum hoc ab omnibus in hac materia supponatur. Et praeterea probare certum per falsa vel saltem per valde dubia est inconveniens. Tertio potest haec probatio improbari quantum ad ipsam rationem. Illi enim, qui sunt oppositae opinionis, dicunt etiam, quod potentia generativa est principium conformitatis Filii ad Patrem, et tamen non dicunt, quod potentia generativa propter hoc significet aliquid commune Patri et Filio, sed dicunt, quod significat proprietatem Patris, secundum quam distinguitur Pater a Filio. Unde in tali probatione non videtur assumi minor sub maiore.

Alii eandem conclusionem probant per duo. Primo, quia fundamentum relationis non potest esse relatio. Sed potentia generativa est fundamentum relationis paternitatis et utrumque probant. Ergo etc. Secundo, quia potentia generativa est prior secundum rationem intelligendi quam Filius et filiatio eius et per consequens quam paternitas, quae simul cointelligitur cum filiatione. Sed posterius non est de ratione prioris. Ergo etc. Sed istae rationes frustra inducuntur nec secundam communem intentionem ponentium praedictam opinionem, cum ipsi expresse dicant, quod paternitas non ut relatio, sed ut proprietas est potentia generativa; praedictae autem rationes solum concludunt, quod paternitas ut relatio, non est potentia generativa.

Alii eandem conclusionem probant dupliciter. Primo, quia relatio non dicit perfectionem; alias cum non quaelibet persona divina habeat omnem relationem, non haberet omnem perfectionem. Sed potentia dicit perfectionem. Ergo etc. Secundo, quia, quicquid perfectionis est in Deo, attribuendum est divinae essentiae; generare autem pertinet ad perfectionem. Ergo attribuendum est divinae essentiae ut principio quo. Sed in his dictis videtur implicari contradictio, quia, cum in Deo quantum ad proprias rationes, non sint nisi duo praedicamenta, generare, quod non dicit essentiam, dicit relationem et significat perfectionem, ut dicitur in secunda ratione. Ergo relatio dicit perfectionem, cuius contrarium dicitur in prima ratione. Et praeterea si generare dicit perfectionem, ut ipse dicit, et non quaelibet persona divina habet generare, ergo non quaelibet persona divina habet omnem perfectionem, ut ipse arguit de relatione.

His ergo probationibus tanquam insufficientibus dimissis duo declaranda sunt. Et primum est, quod potentia generativa in Deo principaliter et etiam totaliter significat divinam essentiam. Secundum est, quod connotat seu ex connotato importat vel includit relationem significatam per modum actus notionalis, qui est generare, et per modum proprietatis constitutivae personae Patris, non autem relationem, ut relatio est. Primum istorum potest ad praesens probari per decem rationes. Primo sic: Idem est principium quo essendi vel existendi et aliud producendi, ut etiam dicunt, qui sunt de opposita opinione. Ut enim communiter dicitur, eadem sunt principia essendi et operandi; producere autem aliud quaedam operatio est. Sed divina essentia est ratio subsistendi personae, proprietas autem non, nisi ut est divina essentia. Secundum enim quod communiter dicitur, relatio ut relatio refertur; ut autem est proprietas distinguit, sed ut est divina essentia, facit subsistere; subsistere enim cum sit absolutum sicut intelligere et velle etc., non competit personae divinae nisi ratione essentiae sicut et intelligere et velle etc. Unde persona divina, quod subsistat, habet

gehört der Meinung, daß die Zeugungspotenz nur etwas Relatives besagt[93]). Die Ansicht, daß das principium quo der Zeugung

---

ab essentia; sed quod distinguatur ab alia persona divina, habet relatione, ut est proprietas; quod autem referatur, habet a relatione, ut est relatio. Ergo etc. Praeterea secundo: In omni productione producens et productum conveniunt in forma, cum omne agens secundum quod huiusmodi agat sibi simile, et similitudo importet convenientiam in forma. Similitudo enim, ut communiter dicitur, est diversorum eadem forma vel qualitas. Non potest autem dici, quod conveniant in forma, quae non est principium actionis, quia in tali forma aut non conveniunt aut, si conveniunt, hoc est per accidens et secundario, cum talis forma per accidens se habeat ad productionem; producens autem per se, id est per ipsam productionem communicat formam suam producto. Producens ergo et productum conveniunt primo et per se in forma, quae est principium productionis; forma autem, in qua communicat in divinis producens et productum, est divina essentia sola, secundum autem proprietates distinguuntur. Ergo essentia divina et non proprietas est principium quo utriusque productionis divinae et per consequens est potentia generativa et spirativa. Hoc enim importatur nomine potentiae generativae et spirativae, ut supra declaratum est. Praeterea tertio: Omne agens secundum quod huiusmodi agit sibi simile. Sed haec reduplicatio „secundum quod huiusmodi" reduplicat principium quo actionis, quod per se se habet ad actionem. Ergo illud est principium quo cuiuslibet productionis, secundum quod magis attenditur similitudo inter producens et productum. Hoc autem est magis illud, secundum quod conveniunt producens et productum quam illud, secundum quod ad invicem distinguuntur, ut probabo. Ergo idem quod prius. Probatio minoris dupliciter: Primo, quia quanto est maior unitas, tanto dicitur esse maior similitudo. Non autem dicitur esse tanto maior similitudo, quanto est maior distinctio. Ergo principalior est de ratione similitudinis unitas quam distinctio, quamvis utrumque sit aliqualiter de eius ratione. Secundo, quia illud, quod est de ratione alicuius in recto, magis est de eius ratione quam illud, quod est de ratione eius in obliquo. Sed unitas est de ratione similitudinis in recto, distinctio autem in obliquo. Secundum enim Philosophum V Metaph. cap. de Ad aliquid tam similitudo quam aequalitas est quaedam unitas quamvis distinctorum. Ergo etc. Praeterea quarto: In generatione univoca forma, quae est principium quo generationis, et terminus, quamvis possit distingui numero, tamen oportet, quod sit idem specie. Sed hoc non potest dici de proprietatibus divinarum personarum, quae distinguuntur et numero et specie, cum sint proprietates oppositae, ut patet de paternitate et filiatione. Ergo relatio, ut etiam est proprietas, non potest poni principium quo generationis divinae. Praeterea quinto: Quanto principium quo productionis magis distat a termino, tanto productio est minus univoca et magis analoga, ut facile patere posset per multa exempla. In univoca enim sunt idem saltem specie; in analoga autem sunt idem solo genere vel analogia tantum. Sed secundum rationes suas proprias plus distant paternitas et filiatio in Patre et Filio quam duo calores in igne et aqua vel duae humanitates Patris et Filii, quae differunt solo numero vel per disparationem. Praedicta autem distant per oppositum, sive accipiantur ut relationes sive ut proprietates, quamvis forte ratione fundamenti, quod est divina essentia, minus distent. Ergo etc. Praeterea sexto: Patrem generare Filium est eum Filio communicare divinam essentiam. Illud ergo est potentia generativa in Patre, ex quo habet Pater, quod possit Filio essentiam divinam communicare, sicut illud est albedo, ex quo habet superficies, quod sit alba. Sed Pater ex hoc, quod habet divinam essentiam, est potens eam alteri communicare. Nihil enim potest dare alteri seu communicare, quod non

in erster Linie die Proprietät sei, sucht Roger Marston gegen den Aquinaten zu erweisen[94]). Für Nikolaus Ockham ist die

habet, et ex hoc, quod habet, potest illud communicare. Unde et secundum Hilarium VIII De Trinitate essentia divina est donum, quod Pater dat Filio, quamvis Pater non posset eam per generationem Filio communicare, si haberet eam cum relatione et proprietate opposita tali communicatione, ut cum filiatione vel processione. Ergo essentia divina, non ut est talis proprietas, sc. paternitas, sed ut est cum tali proprietate seu ut est in Patre, quod idem est, est potentia generativa. Praeterea septimo: Ad cuius evidentiam sciendum est, quod relatio et essentia in Deo, cum dicant rationes omnino disparatas, quarum una non includit alteram, non se habent sicut humanitas et haec humanitas, quae dicunt rationes se includentes, sed potius se habent sicut humanitas et illud, a quo habet Sortes, quod sit hic, quicquid sit illud. Relatio enim, cum sit ut proprietas constitutiva et distinctiva personae, est illud, unde habet persona divina, quod sit haec. Quo supposito arguitur sic: Principium quo calefactionis, quamvis possit dici esse singulare vel hic calor, non tamen potest dici esse illud, a quo habet calor, quod sit hic, quod est caloris materia vel subiectum. Idem autem est dictum „hic calor" et „calor, qui est in hoc subiecto, puta igne", et similiter est dicendum de aliis formis. Sed relatio ut proprietas et essentia divina sic se habent ad hanc personam, scilicet Patris, sicut se habet forma et illud, unde habet forma, ut sit haec, ad hoc agens creatum in creaturis. Ergo principium quo generationis divinae non est paternitas, ut proprietas a qua Pater habet, ut sit haec persona, et etiam essentia divina, quod sit in hac persona secundum nostrum modum intelligendi, sed est principium divina essentia, quae est, ut in hac persona, scilicet in Patre. Praeterea octavo: Omne absolutum ex genere suo transit in divinam substantiam. Sed potentia, quamvis sit relativum secundum dici sicut scientia, voluntas etc., tamen est absolutum, cum dicat rationem agendi et patiendi, relatio autem aut nihil pertinet ad actionem et passionem aut fundatur super actionem et passionem vel super rationem agendi vel patiendi, ut patet V Metaphysicae cap. de Ad aliquid. Unde impossibile est, quod solus respectus sit ratio agendi et patiendi. Potentia ergo, quae vere ponitur esse in Deo, eius essentiam et non relationem significat. Praeterea nono: Secundum illos, qui sunt de opposita opinione, duae emanationes divinae distinguuntur, quia principium quo unius est intellectus et alterius est voluntas. Sed neutrum potest dici esse relatio vel proprietas vel relatio ut est proprietas. Sed cum dicant absolutum, transeunt in divinam substantiam et secundum suas rationes, ut sunt in Deo, significant divinam essentiam. Ergo etc. Praeterea decimo et ultimo probatum est, quod principium quo generationis est potentia generativa. Sed divina essentia est principium quo generationis. Ergo etc. Probatio minoris: Dicit Damascenus in lib. I Fidei orth. c. 8, quod generatio est opus naturae, non sicut generantis, sed sicut eius quo generans generat, et Hilarius dicit II De Trinitate: Non potuit nativitas Dei eam, ex qua perfecta est, non tenere naturam, et idem dicit in libro De synodis: Naturam Filio dedit ex impassibili ac non nata substantia perfecta nativitas. Augustinus etiam dicit in Epist. ad Orosium, quod Pater genuit Filium natura. Magister etiam dicit 7. distinct. I. Sentent., quod Pater est potens generare Filium natura. Patet ergo per has decem rationes, quod potentia generativa in Deo significat proprie divinam essentiam.

Secundum, quod debet declarari praedictorum duorum, est, quod potentia generativa connotat relationem, ut supra dictum est, dupliciter significatam, sc. per modum proprietatis et per modum actus notionalis, qui est generare. Ad cuius evidentiam duo intelligenda sunt et primum est, quod differentia est inter significare et

Zeugungspotenz das Wesen. Aber ein bestimmter modus respectivus muß sich als conditio sine qua non notwendig mit der

---

connotare. Connotare enim aliquid non est proprie illud significare, sed ex modo significandi illud importare seu includere ratione unionis ad suum significatum, sicut album solam qualitatem, quae est albedo significat, ut dicitur in Praedicamentis. Abstractum enim et concretum, ut communiter dicitur, idem significant. Sed quia differunt in modo significandi, — albedo enim significat simpliciter albedinem; album autem significat eam, ut est in subiecto, — possumus dicere, quod album connotat subiectum, cui unitur albedo. Secundo intelligendum est, quod, cum potentia tanquam relativum secundum dici dicat ordinem ad actum, sicut scientia ad scire, voluntas ad velle etc., ut puta alicuius actus principium vel ratio, sicut potentia naturalis creata activa, quae est potentia transmutativa, ut supra dictum est, est principium transmutandi aliud, ut dicitur V Metaph. t. 17, sic [de] potentia generativa divina possumus dicere, quod est principium generandi alium, sc. Filium alium a Patre. Generatio enim divina non est secundum transmutationem et genitus non est aliud a generante. Quo supposito patet, quod, sicut sapientia divina significat divinam essentiam non simpliciter, — sic enim importat ordinem solum ad esse — sed ut habet respectum ad scire et scibile, et sic est etiam de voluntate et de aliis, sic potentia generativa significat divinam essentiam non simpliciter, sed prout est habens ordinem seu respectum principii ad generare seu genitum. Principium autem generationis et geniti non est, nisi ut est in Patre et Pater idem est quod habens paternitatem. Ergo essentia divina non est potentia generativa, nisi ut est cum paternitate seu ut est secundum nostrum modum intelligendi unita, ut ita dicam, paternitati.

Patet ergo, quod potentia generativa significat divinam essentiam, sed ex modo significandi connotat relationem significatam per modum actus ut generare, utpote ad quem habet potentia generativa secundum nostrum modum intelligendi ordinem et respectum principii, et significatam ut relationem personae vel proprietatem, utpote cui necessario est unita, ita quod si deberet definiri, quid est potentia generativa divina, diceremus, quod est essentia divina Patris, ut est principium generationis Filii. Nec intelligo per principium respectum principii, cum potentia non sit in genere relationis, sed illud, quod substernitur praedicto respectui; et hoc est quod quidam dicunt, quod potentia generativa est essentia divina, ut est natura foecunda. Et haec de secundo principali.

Der im 14. Jahrhundert lebende Dominikanerlehrer Crathorn sagt nach Cod. B. V. 30 der Universitätsbibliothek von Basel zu der Frage nach der Zeugungspotenz Seite (!) 114: Dico ergo ad quaestionem, quod potentia generativa Patris non est res absoluta nec respectiva, sed pro illa re, quae est potentia generativa Patris, potest supponere nomen absolutum et nomen respectivum. Unde haec est vera: Potentia generativa Patris est essentia divina, et omnes istae propositiones sunt verae: Potentia generativa Patris est deitas, potentia generativa Patris est Pater, potentia generativa Patris est paternitas. Der gleiche Text findet sich in der Hs 4° 395a der Stadtbücherei von Erfurt in der fol. 36r stehenden Frage, utrum potentia generativa Patris sit aliquid absolutum vel respectivum. Der Erfurter Codex enthält an erster Stelle einen anonymen Kommentar zu den „Errores parisius et in anglia condempnati", wie es fol. 56rb heißt. Es handelt sich um 23 gezählte Fragen. Am Schlusse der 19. Frage heißt es fol. 53r: Explicit a. D. 1341. Die wörtliche Übereinstimmung des Textes der Baseler Hs mit jenem der Erfurter scheint zu zeigen, daß wir es in diesem Kommentar zu den „Errores" mit den Quästionen des Crathorn zu tun haben. Leider steht mir nicht mehr Vergleichsmaterial zur Verfügung. Ich lasse die behandelten Fragen nach dem fol. 56rb—va folgenden Verzeichnis

essentia verbinden, damit sie in Tätigkeit treten kann[95]). Petrus de Trabibus definiert die Zeugungspotenz als das Wesen

folgen. Dabei teile ich nur bei der ersten und letzten Frage den ganzen Wortlaut des Verzeichnisses mit, bei den übrigen nur die Fragestellung selbst, nicht die sich jedes Mal daran anschließenden Angaben über die Behandlungsweise, die Einteilung, den Umfang der Frage.

Errores parisius et in anglia condempnati.

1. Utrum notitia evidens articulorum fidei sit possibilis viatori in virtute luminis naturalis. Primo declarantur termini, scilicet viator, notitia evidens, cognitio et visio. Secundo ponuntur 14 conclusiones cum impugnationibus et solutionibus et continet quaestio decem folia.
2. Utrum omne cognitum a viatore sit res singularis.
3. Utrum viator intelligat cum continuo et tempore.
4. Utrum viator possit scire scientia proprie dicta, quod tantum sit unus Deus.
5. Utrum unitati numerali essentiae divinae vel naturae divinae sit compossibilis multitudo personarum vel suppositorum.
6. Utrum viator naturaliter cognoscat Deum.
7. Utrum omnis creatura rationabilis sit imago Trinitatis.
8. Utrum haec sit vera: Deus genuit Deum.
9. Utrum potentia generativa Patris sit aliquid absolutum vel respectivum.
10. Utrum Pater possit communicare Filio potentiam generandi.
11. Utrum aliquid praedicamentum possit vere praedicari de Deo.
12. Utrum ens et ea, quae cum ente convertuntur, cognoscantur primo a nobis.
13. De praedicamentis.
14. Utrum sit aliqua quantitas, quae non est substantia vel qualitas.
15. Utrum res omnino indivisibilis possit esse longa, lata et profunda.
16. Utrum tempus sit aliquid positivum reale vel aliqua res producta a Deo vel ab aliquo alio.
17. Utrum aliqua qualitas possit augeri.
18. Utrum relatio sit res distincta a fundamento.
19. Utrum Deus cognoscat necessario futura contingentia.
20. Utrum proprietas relativa sit omnibus modis idem cum essentia divina. Primo ponuntur opiniones doctorum per conclusiones et improbantur. Secundo ponitur opinio propria etiam per conclusiones. Habet tria folia.

Explicit. Duae quaestiones sequuntur.

Prima. Utrum caritas possit intendi.

Secunda. Utrum habitus intellectivi sint subiective in intellectu.

Ferner ist zwischen Frage 8 und 9 fol. 56rb am unteren Rand hinzugefügt: Utrum Filius generetur de substantia Patris. Utrum Pater genuit Filium voluntate vel natura. Siehe für diese Hs den Katalog von Schum, 659f. Für die Persönlichkeit Crathorns vgl. Pelster, Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen, in: Miscellanea Ehrle I 330f. Dort ist auf die Baseler Hs und auf Cod. 175 der Universitätsbibliothek von Münster aufmerksam gemacht.

[91]) Fol. 19vb: Circa secundum quaeritur, utrum potentia generandi Filium sit aliquid. Et videtur, quod non. Dicit Magister in littera, quod posse vel velle generare Filium non est posse vel velle aliquid. Ergo <est> (nun kommt eine Lücke) [nec] potentiale in actu nec potentia ipsa generandi erit aliquid, ergo nihil. Si dicatur, quod hoc ultimum argumentum non valet, quia licet quod non (die Hss hat bene) sit aliquid absolutum, est tamen aliquid relativum; quaeritur, utrum tunc dicit aliquid essentiale vel notionale hoc, quod est posse generare Filium. Si dicit essentiale, ergo convenit tribus personis, quod falsum est. Si notionale est, ergo cum magis dicat notionem Patris quam alterius, convenit soli Patri. Ergo secun-

unter einem bestimmten Subsistenzmodus. Sie schließt die Innascibilität und die darin begründete Produktionsfähigkeit ein[96]).

---

dum hoc Pater habet aliquam potentiam, quam non habet Filius. Item magistri nostri dicunt communiter quod dicit essentiale. Contra: Cuius est potentia, eius est actus. Ergo a destructione consequentis cuius non est actus, eius non est potentia. Sed actus generandi non est essentiale, quia actus sunt singularium, sicut dicit Philosophus. Ergo potentia generandi non est essentiale. Ergo nec dicit essentiale. Item cum secundum philosophum Dionysium in creaturis distant substantia et virtus et comparatio, in Deo tamen non differunt; sed cum hypostasis potest generare, per hypostasim dicitur substantia, per generare dicitur actus, per hoc quod potest, dicitur virtus media sive potentia. Sed actus est proprius unius substantiae, ergo et potentia; ergo posse generare non dicit essentiale vel notionale. Contra: Nulla est in divinis sapientia vel voluntas, quae non sit trium personarum. Ergo similiter nulla erit ibi potentia, quae non sit trium. Ergo aut posse generare non est potentia aut erit trium; quod si sic, ergo dicit essentiale, non notionale. Item ibi est posse generare et posse creare; aut ergo haec potentia est illa aut non. Si non, ergo in Deo est diversitas potentiarum, quod falsum est. Si eadem, sed potentia creandi dicit quid essentiale, ergo et potentia generandi dicit quid essentiale. Sed contra hoc: videtur, quod non sit eadem potentia creandi et potentia generandi, quia potentiae distinguuntur per actus praedictarum potentiarum, sed actus sunt diversi, ergo et potentiae diversae . . . Fol. 20ra: Ad primum dicendum, sicut dicebatur, quod hoc argumentum non valet: posse generare non est aliquid, ergo est nihil, quia in prima negatur tantum esse aliquid absolutum, in conclusione negatur tam absolutum quam relativum. Ad aliud volunt quidam dicere, quod in perpetuis non differt esse et posse nec in aeternis potentia et actus et sicut hoc, quod est generare, dicit quid personale, non esse naturale, ita hoc quod est posse generare; securior tamen sententia est, quod posse generare dicit quid essentiale et similiter hoc quod dico spirare. Sed notandum, quod est essentiale essentialiter positum et est essentiale tractum ad personam. Dico ergo, quod ly posse essentiale trahitur ad personam per generare. Unde illud totum essentiale tractum ad personam; quod ergo obicitur, si essentiale convenit tribus personis, dicendum, quod bene argueret, si positum essentiale essentialiter esset, sed de essentiali tracto ad personam non bene arguit. Nun löst er die weiteren Einwände, wobei immer wieder dieser Grundgedanke anklingt.

[92]) Pars 1, inq. 2 tract. un q. 1 tit. 1 c. 3 a. 2 ad 3um.

[93]) I Sent. d. 7 q. 1. Dionysius Cart., d. 7 q. 1, der selber der ersten Meinung folgt, hat Bonaventura richtig beurteilt. Freilich gibt B. dieser Anschauung im Prolog zum zweiten Sentenzenbuch einige korrigierende Zusätze. Cf. das Scholion der Quaracchi-Ausgabe.

[94]) Conv. soppr. 123 der Biblioteca Laurenziana in Florenz, fol. 49ra: Circa emanationem aeternam primo quaeritur de ipsa productione, secundo de productis. Circa productionem quaeritur primo in se, secundo in comparatione. De ipsa in se quaeritur de eius formali principio. Et primo, utrum sit essentia, secundo utrum sit relatio. Quaeritur ergo primo, ut ita dicatur, de eius formali principio: Utrum scilicet essentia divina sit illud, quo praecipue sive ut ita dicam formaliter sit omnis productio in divinis. (Die gleiche Frage steht im Cod. 158 der Biblioteca Communale in Assisi fol. 123ra—125vb.) Er führt zunächst fol. 49vb eine Meinung an, neben der am Rande steht: Ro. prima p. tho. q. 41; dazu meint er: Sed absque dubio, licet haec sententia multum videatur concordare sapientiae humanae et multum videatur pulchre et rationabiliter esse dictum, tamen aut illud non capio aut non habet usquequaque veritatem et adhuc si omnimodam veritatem contineret, non videtur, quod valeat ad propositum. Ja seine Kritik wird noch schärfer: Frivolum ergo videtur dicere, quod

Nach Richard von Mediavilla ist die Zeugungspotenz die göttliche Natur cum modo eam non habendi ab alio. Formalius

---

potentia producendi in quolibet est illud, in quo gignens assimilatur genito . . . Ut tamen de ineffabilibus cum timore et reverentia dicam invitus, quod sentio, absque cuiuscumque sententiae praeiudicio, non possum capere, quomodo essentia divina sit illud, quo praecipue sit productio in divinis, sed magis aliquid proprium; et ad hoc moveor ex tribus, sc. ex consideratione veritatis essendi, ex consideratione modi determinate operandi et ex consideratione diversitatis principiandi. Primum ergo, quod movet me, est veritas essendi. Constat enim, quod vere in Deo sunt forma communis et propria et vere salvatur actuale esse utriusque, quod non est in creaturis. Modo videmus, quod hoc ab omnibus absque contradictione conceditur, quod omni formae debetur aliqua operatio propria sibi, non solum ea, quae est actus primus, sed etiam quae est actus secundus et quod, sicut operatio communis est a forma communi, ita propria operatio a forma est propria. Si ergo vera in divinis est (50ra) forma propria et communis et propria actio a propria forma et communis a communi, producere autem non est commune, itaque non poterit esse a forma communi. Hoc etiam patet, si consideratur modus determinate operandi. . . . . Si ergo non ex imperfectione summi exemplaris est, sed ex maxima perfectione, quod singulas creaturas producit per singulas ideas, cum omnino plus differant actus notionales quam productiones creaturarum diversarum quantum ad id, quod actionis est, necessarium videtur, quod principia actionum notionalium multo plus differant. . . . Tandem clarescit utcumque (der Codex von Assisi fol. 124vb: aliqualiter), quod intendimus, ex diversitate producendi creaturam et personam, cum illud quo producitur creatura sit essentia, quia cum dicitur: Pater et Filius sunt principium creaturae, principium dicitur essentialiter, ut patet ex dictis, non autem potest eadem essentia esse illud, quo fit productio personae. Fol. 50vb: Supposita quod primaria productio necessario includit notionem, quaeritur secundo, quae sit illa notio (Cod. in Assisi fol. 125vb—128va). Fol. 51vb gibt er die Antwort: Ut ergo ex praehabitis in utraque quaestione finaliter concludamus, credo et firmata opinione teneo, donec aliud Dominus revelaverit, quod ex quo essentia non potest esse illud quo fit productio, et innascibilitas, ut ex dictis utcumque patet, de vi suae significationis et ex proprietate notionis et ex modo originationis in divinis importat, a quo alius per generationem, quod potentia generandi in divinis est virtus naturae divinae activa per vim naturae, non absolute, quia sic est communis tribus, sed ut habetur cum ingeneratione. Potentia ergo generandi secundum veritatem dicit relationem primitatis in recto et essentiam in obliquo. Unde secundum simplicitatis meae capacitatem existimo, quod primitas in Patre est illud, quo generat.

[95]) Ottob. 623, fol. 8va: Ad primum quaesitum est una opinio, quod potentia generandi est medium inter quid et ad aliquid. Contra: In divinis non sunt nisi duo praedicamenta, substantia et ad aliquid; sed si hoc esset verum, oporteret esse tertium. Alia opinio est, quod dicit ad aliquid, quia proprii actus est propria ratio. Sed potentia generandi est ratio huius actus generare, qui est proprius actus et ad aliquid (9vb); ergo etc. Sed ista ratio non cogit, quia proprii actus est propria ratio vel aliquid propriatum, et sic est hic, quia includit in se determinatum respectum. Propterea dicitur, quod potentia generandi dicit simpliciter quid, habet tamen aliquem modum respectivum, sicut capiendum est in praedicamento substantiae, tamen ratione modi respectivi dicitur ad aliquid secundum Philosophum in Praedicamentis. Unde notandum quod non omne illud, sine quo non potest potentia in actum generationis, pertinet ad potentiam illam per se, sicut patet de igne et calido . . . Zu dem Einwand, daß es in Gott nichts Mittleres zwischen essentia und persona gebe, nahm schon Albert

bedeutet sie das Wesen[97]). Wilhelm von Ware sieht in der Zeugungspotenz formell eine Relation, sachlich die Verbindung von Absolutem und Relativem[98]).

Um den Hauptvertreter aus dem Augustinerorden zu Worte kommen zu lassen, so ist Aegidius unter Ablehnung der Anschauung, daß die Zeugungspotenz eine Relation oder das Wesen oder ein Mittleres zwischen Wesen und Relation bedeute, der Meinung, daß sie die göttliche Natur und einen modus relativus besage[99]). Enger schließt sich an die Summe des hl.

Stellung I Sent. d. 7a. 2: Respondeo, quod hoc verum est secundum rem sed secundum rationem intelligendi nihil prohibet esse medium; secundum hoc igitur proprie loquendo potentia generandi erit natura secundum quod est in hac persona; unde secundum aliquam rationem sui est quid, secundum aliquam rationem sui est ad aliquid; multa enim sunt ita essentialia, quod per coniunctionem sui cum notionalibus, convenient illi personae, cuius est notio illa, et non alii; et si dividantur ab illo notionali, convenient aequaliter omnibus personis.

[96]) Fol. 38va bringt er die Frage, utrum potentia generandi in divinis dicat quid vel ad aliquid. Er vergleicht fol. 38vb die potentia generandi mit der Formel sapientia genita und meint: Sic et potentia generandi dicit essentiam sub determinato modo existendi, quem habet per simpliciter (fol. 39ra) non esse ab alio sive per innascibilitatem. Unde potentia generandi duplicem respectum includit, unum privativum, quem supponit non esse ab alio, qui importatur per hoc, quod dicitur innascibile sive ingenitum, alium positivum, quem importat de sua ratione non in actu, sed in potentia, sc. alium posse producere generando, et iste respectus secundus sequitur ad primum. [97]) Dist. 7 q. 1.

[98]) Leipz. Codex, fol. 33rb: Utrum essentia sit ratio elicitiva generationis in divinis vel proprietas. Er zitiert zuerst Thomas und Heinrich von Gent. 33vb: Alia (und das ist seine Meinung) est opinio, ad quam melius intelligendum und nun folgt seine Meinung. Fol. 33ra: Utrum potentia generandi in divinis de nomine suo dicat quid vel ad aliquid. Fol. 33rb entscheidet er sich dafür, quod potentia generandi formaliter dicat ad aliquid, sicut sapientia genita solum est notionale. De hoc tamen exquisitum quaeras in bonaventura d. 7 quaestione, qua quaeritur, utrum potentia generandi dicat quid.

Der Franziskanerschule zwischen Bonaventura und Skotus gehört auch an der anonyme Autor der Frage, utrum ratio generandi in Patre sit essentia vel proprietas des Cod. Vat. lat. 982, fol. 81r. Er entscheidet sich dafür (81va), quod ratio generandi in Patre est essentia divina sub omnimoda primitate existens et per consequens sub omnimoda foecunditate.

[99]) Dist. 7 q. 1. Bernhard von Claromonte kritisiert ihn folgendermaßen: fol. 8vb: Septima vero distinctione art. 2 dicit, quod potentia generativa est quid medium inter absolutum et relatum, quia ex parte illa, qua radicatur in essentia, est absolutum, ex parte illa, qua coniungitur operationi, est relatum. Dicunt impugnatores, quod ista positio ponit tertium praedicamentum in divinis. Et ideo secundum eos est dicendum, quod sicut manus est simpliciter in praedicamento substantiae, inest tamen ei quidam modus relativus, ita potentia generandi in divinis dicit simpliciter quid, habet tamen quendam modum relatum. Quamvis autem haec materia sit in sequentibus diffuse pertractanda, quando Deo dante adducentur et solventur rationes eorum, ne tamen quod dicunt in hoc loco remaneat intactum, oportet de eorum dictis aliqud videre. Bonum est autem ab eis inquirere de isto modo respectivo, quem dicunt importari per potentiam generativam quid sit. Nam si dicitur aliquid et non nihil, necesse est, quod dicat aut relationem aut aliud aliquid a relatione. Et si quidem

Thomas der Carmelitertheologe Guido Terreni an. Nach ihm ist das Zeugungsprinzip das Wesen. Zum Zustandekommen des Zeugungsaktes ist auch die Proprietät erforderlich, nicht als

---

dicat aliud aliquid a relatione, cum quod accipitur in divinis aliud a relatione, sit quid vel essentia, talis modus respectivus non dicet nisi essentiam, quod quidem est inconveniens, tum quia essentia divina de se dicit quid absolutum per modum absoluti, tum quia ipsi dicunt, quod potentia generandi dicit essentiam sub quodam modo respectivo, quod non esset, nisi aliquam distinctionem haberet talis modus ab essentia, tum etiam quia essentia de ratione sua dicit rem ipsam cui modi attribuuntur, et modus respectivus de sua ratione non dicit rem illam, sed modum rei. Si autem non dicit essentiam et constat, quod non dicit aliquid de numero attributorum, relinqui videtur, quod dicat relationem. Sed dicunt isti homines, quod est duplex relatio, scilicet relatio secundum esse et relatio secundum dici. Talis autem modus respectivus non ponit relationem secundum esse, sed relationem secundum dici. Hoc autem est supra modum nescienter dictum. Cuius declaratio est, quia quamvis relativum concrete sumptum distinguatur in relativum secundum esse et relativum secundum dici, contra rationem tamen relationis sumptae in abstracto est, quod non sit relatio secundum esse, sed secundum dici. Ad cuius evidentiam attendendum est, quod id dicitur relativum secundum esse, cuius essentia est ipse respectus sive relatio. Sed illud dicitur relativum secundum dici, cuius essentia non est ipse respectus, sed aliqua alia res habens tantum annexam relationem ad aliud. Nam cuiuscunque propria essentia est relatio, illud secundum esse essentiae sive secundum suam essentiam dicitur relativum, cum sumitur in concreto. Cuius autem essentia non est relatio, non potest poni relativum secundum essentiam nec secundum esse suum quidditativum; quamvis autem distinctio habeat optime locum in concretis, quia cum essentia Patris inquantum Pater est paternitas, quae non est nisi relatio, est Pater relativum secundum esse et quia esse manus inquantum manus non est relatio, sed substantia, non est manus relativum secundum esse vel essentiam, sed secundum dici; in abstractis autem talis distinctio implicat contradictionem, quia relatio sic abstracte sumpta non dicit aliud quam quidditatem et essentiam respectus. Unde ponere, quod relatio aliqua sit relatio et non secundum esse vel essentiam, est ponere, quod sit aliqua relatio et quod non sit ipsa essentia et quidditas respectus. Quod autem non est ipsa essentia respectus, non est relatio. Ex quo consequitur, quod sit aliqua relatio, quae non sit relatio, quod implicat contradictionem. Nullo ergo modo est dicendum, quod relationum quaedam est relatio secundum esse et quaedam est relatio secundum dici et non secundum esse, quamvis optime dicatur, quod relativorum aliud est secundum esse, aliud secundum dici. Iste ergo modus respectivus, quem importat potentia generativa in divinis, sic est relatio, quod oportet, quod sit relatio secundum esse, quia ut ostendimus, nulla est relatio, quae non sit relatio secundum esse, nisi forte redeas ad opinionem dicentium, quod omnia relativa relationis sunt relata secundum dici, et ulterius addatur, quod relatio talium secundum esse res non est relatio et quod potentia generativa non dicit in divinis modum respectivum, qui ponat relationem realem, sed solum rationis. Falsum tamen est secundum eos et hoc et primum. Quoniam ergo potentia generativa ut concedunt dicit quid et habet modum respectivum, qui est ipsa relatio, necesse est, quod comprehendat absolutum et relatum et per consequens bene dictum est, quod est quasi medium inter absolutum et relativum, non quidem sic intelligendo, ut neutrum ponat, sed aliquid aliud ab eis, quod sit medium inter ipsa, quia tunc bene sequeretur, quod poneret tertium praedicamentum, sed ita intelligendo, quod ponat utrumque, et id partim est in praedicamento substantiae, inquantum ponit essentiam, et partim est in praedicamento ad aliquid, inquantum ponit relationem,

mitwirkendes Prinzip, sondern zur Konstituierung der produzierenden Person[100]).

Verhören wir die Skotusschüler. Franziskus Mayronis kann in der Zeugungspotenz weder etwas Absolutes noch etwas rein Relatives noch etwas aus Wesen und formeller Beziehung Konstituiertes sehen. Sie bedeutet nach ihm etwas aus Absolutem, nämlich dem Wesen bzw. Gedächtnis, und fundamentaler Beziehung Konstituiertes[101]). Landulphus[102]), Bassolis[103]), der Anonymus des Cod. Vat. lat. 1113[104]) schließen sich aufs Engste an Skotus an. Petrus von Aquila ist die fast wortgetreue Wiedergabe seines Meisters[105]).

Aus der nichtskotischen Franziskanerschule seien Cowton, Walter Catton und Aureoli erwähnt. Nach Cowton ist das principium formaliter proximum der Zeugung das Wesen, sofern es in der durch eine positive Proprietät konstituierten ersten Person existiert[106]). Catton hält das göttliche Wesen

---

propter quod dicit esse quasi medium inter absolutum et relatum ea ratione, qua medium ponit suo modo utrumque extremorum, et non ea ratione, qua dicit unam tantum essentiam diversam ab essentia utriusque, quia potentia generative non dicit tantum unam quidditatem, sed duas, quia dicit principaliter quidditatem fundamenti et ex consequenti dicit quidditatem relationis, saltem ex modo significandi, propter quod potentia generativa in divinis, quantum ad id quod principaliter dicit pertinet ad praedicamentum substantiae, sed quantum ad id, quod importat saltem ex modo significandi, est in praedicamento relationis. Ex his autem nihil accipi potest, ex quo possit concludi, quod ipsa sit in tertio praedicamento et quod ponamus tertium praedicamentum in divinis. Unde omnino nimis est frivolum dictum amicorum.

[100]) Xiberta, De magistro Guidone Terreni, 295. Siehe auch Cod. J. I. 2, f. 10r der Bibl. Naz. in Florenz.

[101]) D. 4 q. 4; d. 2 q. 7. [102]) Flor. Cod., fol. 42v—44r.

[103]) I Sent. d. 7 q. 1. [104]) Fol. 83va—84va. [105]) D. 7 q. 1.

[106]) Fol. 290rb: Utrum proximum principium elicitivum actus generationis in Patre sit essentia vel proprietas . . . In ista quaestione sunt opiniones duae extremae, quamvis una extremarum vario modo ponatur. Opinio prima Bonaventurae. Sua opinio et probabilis est, quod proximum principium elictivum actus generationis in prima persona est proprium formale, quo in actu hypostatico constituitur, quia hoc videtur universaliter verum, quod forma sive proprietas constituens in aliquo esse hypostatico est proximum principium elicitivum actus convenientis suppositio, secundum quod in isto esse constituitur usw. usw. Er legt jetzt die Gründe und die Gegengründe für diese Meinung eingehend dar. Dann fährt er fort (fol. 290va): Opinio secunda Duns. Ad quaestionem igitur dicunt aliqui sic, quod essentia est principium elicitivum generationis, sed non quocunque modo, sed ut sit principium generationis, requirit convenientiam suppositi, in quo est. Convenientia autem suppositi est, quod sit suppositum non habens essentiam ab alio per generationem adaequatam et hoc est suppositum innascibile. Innascibilitas ergo est ista notio, ratione cuius suppositum est proximum principium quod et essentia ut quo et non proprietas alia. Sed istud non intelligo, quod innascibilitas sit proxima dispositio principii productivi nec ut quod nec ut quo, quia si prima persona in divinis nunquam generasset Filium et per consequens non habuisset potentiam generandi, nihil prohiberet ipsum esse ingenitum secundum Augustinum V De trinitate c. 6. Sed istud, quod posset intelligi et esse

für die Zeugungspotenz[107]). Petrus Aureoli lehnt jegliche Zeugungspotenz im traditionellen Sinne ab. Er sieht in der Zeugungspotenz die Aktualität und die Notwendigkeit der Zeugung[108]).

absque contradictione sine proxima dispositione ad actum generationis, non est illud, quo suppositum redditur ultimate dispositum ad actum generandi. Huiusmodi est esse innascibile, quare praeter innascibilitatem oportet ponere aliquid vel ad aliquid, quod reddat suppositum actu proximo dispositum ad actum generationis, ut quod eliciat et ut ratione eius sit essentia proximo disposita in ratione quo. Item dispositio sive convenientia suppositi ad actum positivum est necessario positiva cum negatio nihil positive faciat ad actum positivum exercendum. Sed innascibilitas, quae dicit non habere esse ab alio per generationem, est dispositio negativa. Ergo non est illud, ratione cuius principium productivum proximo disponitur ad actum nec in ratione istius quod per se generat nec quo. Quod innascibilitas dicat quid negativum patet V De trinitate c. 7: Cum vero ingenitus dicitur Pater, non quid sit, sed quid non sit dicitur Pater etc. Ergo non filius, non genitus et ingenitus idem dicunt. Et c. 9: Ingenitus porro quidem nisi non genitus, et c. 8 dicit: Ingenitus et non genitus tantum valent. Ex quibus omnibus sequitur, quod illud, quod formaliter importatur nomine ingeniti, negativum est. Ad quaestionem igitur dico sic, quod primo videndum est, quid importetur nomine potentiae, secundo quomodo divina essentia dicatur posse generare. De primo sciendum, quod hoc nomen potentia, secundum quod dicit totum aggregatum ex eo, cui nomen imponitur et eo a quo imponitur, importat respectum in formali significato suo, quia ab ipso respectu imponitur nomen secundum Avicennam IV Metaphysicae et Commentator I De coelo et mundo com. paenultimo dicit, quod potentia non dicitur nisi in respectu actus, propter quod potentia activa definitur in ordine ad aliud, ut significatum sit quasi compositum ex absoluto et respectu vel proprietate seu habitudine relativa . . ., ita quod absolutum sit quasi materiale in significato termini et habitudo formale. Sed quamvis habitudo sit formale in significato, tamen in exercendo et eliciendo actum natura ipsa substracta (?) habitui est formalius. De secundo articulo sciendum, quod cum ad aliquem terminum per se productum necessario duo concurrant, scilicet producens et illud, quo formaliter producit, producens autem in productione similis perfecta sit suppositum per se existens sicut et ipsum productum, (primo stand da, ist aber getilgt) quaerenda est ultimata dispositio suppositi productivi [tan]quam principium quo producit. Ex hoc enim, quod suppositum est perfectum et ultimate dispositum ad actum, redditur ipsum principium formale in eo perfectum et ultimate dispositum in eliciendo actum. Quamvis autem suppositum ingenitum in divinis respectu actus generationis sit suppositum illud, quod generat, verumtamen sicut innascibilitas eo, quod est notio negativa, non constituit suppositum in esse suppositi, dico ultimate, sic nec reddit suppositum ultimate dispositum ad actum generationis, sed aliqua proprietas positiva, quaecunque sit ista, de qua infra quando agetur de formali constitutivo primae personae. Essentia ergo divina existens in primo supposito perfecte et ultimate constituto proprietate positiva et, ut in tali supposito existit, est primo supposito principium formale proximum eliciendi actum generationis, ita quod nihil mediat inter naturam in tali supposito et actum generationis mediatione principii elicientis actum, quamvis mediet inter naturam ad actum determinantem per hoc, quod reddit primo suppositum ultimate dispositum et ex consequenti ipsum principium formale, quod est natura in supposito.

[107]) Cod. Flor., fol. 115ra. Peter d'Ailly wendet sich Quaestio 7 q. 2 gegen die, welche das Wesen für die Zeugungspotenz halten, und zählt als Vertreter dieser Meinung auf Thomas, Aegidius, Skotus, Ockham. Nach ihm ist die Zeugungspotenz die Person des Vaters.

[108]) Dist. 7 a. 1.

§ 4. Die göttliche Zeugung und die vitalen Akte in Gott.

Tertullian und Augustinus haben der abendländischen Trinitätsspekulation den Gedanken gebracht, daß die Zeugung des Sohnes ein Denkakt des Vaters ist. Diese Erklärung der göttlichen Zeugung hat in der nachaugustinischen Zeit fortgelebt, bis sie von Anselm von Canterbury mit aller Kraft wieder aufgegriffen wurde und über Petrus Lombardus in die Hochscholastik Eingang fand[1]).

Doch war diese Art, die göttliche Zeugung zu erklären, durchaus nicht die einzige. Auch im Sentenzenkommentar des hl. Thomas steht der Gedanke, daß der Sohn durch das Denken des Vaters gezeugt wird, vollständig im Hintergrund. Das Wesen ist das Prinzip aller göttlichen Akte. Als Wesen betrachtet ist es freilich nur Prinzip des Seinsaktes, nicht einer Tätigkeit. Dieses ist es, sofern es unter dem Gesichtspunkt des entsprechenden mit ihm identischen Attributes betrachtet wird. Sofern man es als Intellekt betrachtet, ist es Prinzip des Erkennens, sofern man es als Wille betrachtet, ist es Prinzip des Wollens. Weil nun die Zeugung ein Werk der Natur ist, so produziert der Vater den Sohn durch die Natur als principium quo der Zeugung. Der logische Unterschied zwischen Natur und Wille ermöglicht es, daß das Wesen principium quo der Zeugung ist unter dem Gesichtspunkte der Natur und nicht des Willens. Daneben findet auch die Formel per modum intellectus Verwendung, freilich sehr sporadisch. Sie erklärt den Charakter des Sohnes als Wort. Am überraschendsten ist es, daß man beim jungen Thomas einmal den Eindruck hat, er wolle den Hervorgang des Sohnes auf dem Wege der Natur bzw. des mit der Natur identischen Intellekts damit erklären, daß die Zeugung der Hervorgang des Einen vom Einen ist[2]).

In der Summa ist das „per modum intellectus" zur Alleinherrschaft gelangt. Der klassische Gedankengang des hl. Thomas

---

[1]) Schmaus, 42—46, 416—420.

[2]) I Sent. d. 6 q. 1 a. 3: Et quia de ratione generationis est, ut producatur genitum in similitudinem generantis et huius productionis principium pertinet ad naturam, quae est ex similibus similia procreans, ideo dicitur, quod Pater natura genuit Filium. Ad 2um dicendum, quod quamvis natura et voluntas sint idem re, different tamen ratione, ut dictum est. Et ideo essentia divina in ratione naturae est principium alicuius, cuius principium non est ipsa eadem, prout habet rationem voluntatis. Dist. 13 q. 1 a. 2: Et ideo secundum hoc nos oportet investigare pluralitatem procedentium et processionum. Dico igitur secundum hoc, quod est in divinis aliqua processio, secundum quam una persona procedit ab una; et haec est processio generationis, secundum quam Filius est a Patre; et ideo dicitur esse per modum naturae vel intellectus; procedit enim ut Filius et ut Verbum; quia in utroque modo istarum processionum, scilicet naturae et intellectus, est unius ab uno processio. Item est aliqua processio in divinis, quae est simul a duobus, scilicet ab eo, qui procedit, et ab eo a quo procedit, et haec distinguitur a prima secundum originem; quia ista

ist folgender. Der Glaube lehrt uns, daß es in Gott immanente Prozessionen gibt. Wenn wir diese unserem Denken nahe bringen wollen, dann dürfen wir nicht in der Körperwelt Analogien suchen, sondern im Leben des Geistes mit seinen immanenten Funktionen. Die für die göttliche Prozession charakteristische Immanenz tritt uns am klarsten vor Augen beim Erkenntnisakt, der im erkennenden Subjekt verbleibt. Wenn man einen Erkenntnisakt setzt, so geht auf Grund dieses Aktes etwas im erkennenden Subjekt Bleibendes hervor, nämlich der Begriff des erkannten Objekts, der aus dem Erkenntnisvermögen und der Kenntnis des Objekts resultiert. Der Denkakt trägt die Wesensmerkmale der Zeugung an sich. Er ist wie die Zeugung eine vitale Tätigkeit. Er hat wie die Zeugung ein principium coniunctum. Sein Produkt, der Begriff, hat Aehnlichkeit mit dem erkannten Objekt, wie das Zeugungsprodukt dem Zeugungsprinzip ähnlich ist. Da das göttliche Erkennen substanziell ist, ist auch sein Produkt substanziell. Ja das Wort besitzt die numerisch eine Substanz, die auch der Vater besitzt[3]).

Welche Stellung nimmt Skotus zur augustinischen Erklärung der Zeugung ein? Das Wesen kann nicht unmittelbar produktives Prinzip sein. Aber es ist eine Konstituente des unmittelbar produktiven Prinzips, der memoria perfecta, sofern es Objekt der anderen Konstituente der memoria, des Intellekts ist[4]). Die memoria ist der Quellgrund sowohl des intelligere wie auch des dicere[5]). In welchem Verhältnis stehen diese beiden Akte zueinander? Diese Frage stellt unser Denken vor einen Berg von Schwierigkeiten, deren Augustinus nicht Herr wurde, noch viel weniger Anselm, die auch Thomas nicht befriedigend zu meistern wußte[6]).

Intelligere und dicere sind nach Skotus keineswegs formal identische Akte. Der Beweis ist leicht zu führen. Das intelligere

---

secunda processio est a procedente secundum processionem praedictam, quae est per modum naturae. Et inde est, quod ista processio dicitur per modum voluntatis esse, quia per consensum ex duobus volentibus potest unus amor procedere. Siehe auch ad 1um und ad 2um, ferner dist. 27 q. 2 a. 2.

[3]) S. th. I q. 27 a. 1: Quicunque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis. Siehe weiter a. 2. In Contra gent. l. 4 c. 11 ist die Formel per modum intellectus mit jener per modum naturae verbunden, soferne das Denken Gottes naturaliter erfolgt. De potentia q. X a. 1 ist von der Formel per modum naturae keine Spur zu entdecken. Klar und entschieden ist der Zeugungsakt als intelligere charakterisiert. Thomas arbeitet hier auch mit dem Begriff der Bewegung unter Berufung auf Aristoteles und Plato.

[4]) Ox. I d. 2. q. 7 n. 20 u. n. 21; d. 13 n. 17.

[5]) Ox. I d. 2 q. 7 n. 22.

[6]) Régnon, II 380, 529, 540f.; III 129, 154, 276f. Schmaus, 414—419.

besagt eine schlechthinnige Vollkommenheit. Denn der Vater ist selig durch sein Geistesleben, durch das Erkennen und Wollen und zwar schon vor der Zeugung. Der Seligkeitsgrund kann aber nur eine Vollkommenheit sein. Das dicere dagegen kann keine Vollkommenheit schlechthin bedeuten. Denn sonst wären Sohn und Hl. Geist nicht schlechthin vollkommen. Weiterhin unterscheiden sich intelligere und dicere wie tätig sein und produzieren. Die zwei letzteren Funktionen aber sind begrifflich verschieden. Denn das Tätigsein setzt ein Objekt seiner Betätigung voraus, das Produzieren dagegen bringt einen Terminus erst hervor[7]). Doch sind intelligere und dicere nicht zwei real voneinander verschiedene Akte. Sie sind nur zwei formell verschiedene Momente eines und desselben Aktes. Der notionale Akt des Sprechens wurzelt nicht in dem Wesensakt des Denkens, sondern lediglich in der memoria. Diese ist in zweifachem Sinn Lebensquell in Gott bzw. actus primus. In zwei Kanälen fließen die Lebenswasser aus der einen Quelle. Das eine Mal entströmt ihr als actus secundus das intelligere, das andere Mal als actus secundus das dicere. Unmittelbarer jedoch flutet aus dem Lebensquell Gottes die Wesenstätigkeit des intelligere. Wenn daher das intelligere auch nicht der Quellgrund des dicere ist, so ist es doch die Voraussetzung des dicere. Der Vater zeugt daher nicht, sofern er erkennend ist, sondern soferne er memoria ist. Der Intellekt als solcher ist nicht Prinzip des Zeugens, das Sprechen ist nicht als solches formell ein Akt des Intellekts, wenn es auch in der Sphäre des Intellekts liegt[8]). So ent-

[7]) Ox. I d. 6 q. un. n. 3; d. 2 q. 7 n. 26.

[8]) Ox. I d. 2 q. 7 n. 22: Dico, quod memoria in Patre est principium operativum Patris, quo scilicet ut actu primo Pater formaliter intelligit ut in actu secundo. Est etiam eadem memoria Patri principium productivum, quo Pater, existens in actu primo, producit ut in actu secundo notitiam genitam; et actus primus prior est prioritate originis actu secundo. Non fundatur igitur actus productivus super actum essentialem, qui consistit in actu secundo, videlicet, qui est operatio, quasi super rationem formalem eliciendi illum actum secundum; sed quodammodo praeexigit illum actum . . . Ad eundem actum primum, qui est memoria Patris, ordinem quendam intelliguntur habere intelligere, quod est operatio Patris, et dicere, quod est producere Patris respectu notitiae genitae, non talem tamen ordinem, quod intelligere Patris sit causa vel principium elicitivum dicere Verbi, sed quod immediatius intelligere sit quasi productum a memoria Patris quam dicere vel quam Verbum sit productum ab eodem. D. 36 n. 5: Immo etiam Filium producit ut intellectus, licet non ut intelligens formaliter. D. 2 n. 26: Dicere non est aliquis actus intelligendi formaliter, est tamen aliquis actus intellectus; nullus autem actus intelligendi formaliter est productivus sed aliquis alius actus formaliter naturaliter praecedens vel subsequens potest esse productivus, qualis est actus dicendi. Siehe auch n. 25 Quodl. q. 1 n. 20. D. 3 q. 9 n. 9: Pater gignit Filium, inquantum Pater habet rationem memoriae, non autem, ut Pater habet rationem intelligentiae vel voluntatis. Ausdrücklich lehnt Skotus die von Thomas, Gottfried von Fontaines und anderen vertretene Meinung ab, die Prozessionen in Gott würden sich nur dadurch unterscheiden, daß die erste

schieden Skotus mit diesen Erklärungen auf augustinischem Boden steht, so kann er sich doch der Formel per naturam nicht entziehen. Die memoria perfecta ist nämlich natürliches Zeugungsprinzip, da es nicht in ihrer Macht steht, zu zeugen oder nicht zu zeugen. Sie besitzt vielmehr eine natürliche Hinneigung zur Zeugung. Das Erkennen ist ja ein unwillkürlicher Akt. Der Intellekt wird mit Notwendigkeit von seinem Objekt bestimmt, der göttliche ebenso wie der geschaffene[9]). Der modus naturae drückt somit den modus aus, in dem sich der produktive actus secundus der memoria, das dicere, vollzieht. Er drückt noch mehr aus; er bezeichnet nämlich zugleich die Natur als das fruchtbare Prinzip der ersten göttlichen Produktion[10]). Doch tritt dieses zweite Moment ganz in den Hintergrund.

Thomas A. kann sich mit der augustinischen Erklärung der Zeugung nicht befreunden. Bei der absoluten Identität der göttlichen Lebensfunktionen ist nicht einzusehen, wie der Intellekt Prinzip sein könne, ohne daß zugleich der Wille als Prinzip in Funktion tritt. Wenn man sagt, die Produktion des Sohnes erfolge per modum intellectus, so heißt das, daß die zweite Person in Gott so produziert wird, wie das innere Wort im geschöpflichen Geiste produziert wird. Dieses aber geht hervor, ohne daß ein anderer Hervorgang vorausgesetzt würde; ferner geht es von einem Prinzip hervor, vom Gedächtnis. Ebenso geht der Sohn Gottes vom Vater hervor, ohne daß eine andere Prozession vorausgesetzt wäre; ferner geht er vom Vater allein hervor[11]).

---

von einem, die zweite von zweien ist, oder dadurch, daß die erste keine andere voraussetzt, daß aber die zweite eine andere voraussetzt: d. 13 nn. 3—5.

[9]) Ox. d. 2 q. 7 n. 18: Memoria perfecta est productiva ad intra per modum naturae ex solutione praecedente, quia intellectus, sicut inquantum est potentia operativa, natus est intelligere obiectum, quantum est ipsum noscibile, ita inquantum est potentia productiva notitiae genitae, natus est esse principium tantae notitiae, quanta potest esse obiecti; intellectus autem in primo, etiam ut est principium productivum, est simpliciter perfectum.

[10]) Ox. d. 2 q. 7 n. 18: Principia productiva, quae sunt natura et voluntas, habent oppositos modos principiandi, quia alterum inclinatur ex se ad agendum naturaliter, alterum libere et in potestate sua habet producere, ita quod ad hoc ex se naturaliter non inclinatur. Was Stohr, Die Trinitätslehre des hl. Bon., S. 52 als Meinung des Skotus (d. 10 n. 4) zitiert, ist ein von Skotus gebrachtes allerdings sehr langes Zitat aus Heinrich von Gent.

[11]) Dist. 2 q. 8: Nec dicitur verbum divinum procedere per modum intellectus et amor, qui est Spiritus Sanctus per modum voluntatis, quia intellectus sit principium verbi et non amoris vel quia voluntas non sit principium verbi sicut et intellectus, quantum est ex parte rei. Sed pro tanto dicitur Filius produci per modum intellectus, quia producitur eo modo, quo producitur in creaturis illud, quod producitur ab intellectu seu memoria intellectuali. Et Spiritus Sanctus dicitur procedere per modum voluntatis, quia procedit eo modo, quo in creaturis producitur aliquid seu

Dazu macht der Kritiker noch eine Reihe von Einzelbeanstandungen. Mit der skotistischen Lehre vom formalen Unterschiede zwischen den einzelnen Attributen Gottes ließe sich aus der Behauptung des Skotus, der Sohn gehe hervor per modum naturae und per modum intellectus, die Schwierigkeit ableiten, daß zwei formal verschiedene Prinzipien, von denen jedes hinreichende Produktionskraft besitzt, ein Produkt hervorbringen oder daß jedem Prinzip ein Produkt entspricht. Wenn Skotus ferner das Totalprinzip der Zeugung, das die Natur als Objekt und den Intellekt als Potenz einschließt, die Natur nennt, so steht dem entgegen, daß dieses so beschriebene Totalprinzip nach Skotus selbst die memoria ist. Memoria und Natur sind aber begrifflich verschieden. Das läßt sich dreifach zeigen. Sofern die zweite Person auf dem Wege der Natur hervorgeht, heißt sie Sohn, sofern sie auf dem Wege des Gedächtnisses hervorgeht, heißt sie Wort. Ferner: sofern der Sohn auf dem Wege der Natur hervorgeht, ist er dem Vater in seinem substanziellen Sein ähnlich, sofern er als Wort hervorgeht, ist er dem Vater ähnlich in seinem habitualen Objektsein. Das Substanzsein ist aber früher als das Objektsein. Der Hervorgang auf dem Wege der Natur ist daher früher als der Hervorgang auf dem Wege des Gedächtnisses. Ferner versteht man unter Natur in Gott das Zeugungsprinzip im strengen Sinn, d. h. das Prinzip zur Hervorbringung eines spezifisch Aehnlichen. Es ist klar, daß die memoria von dieser so verstandenen Natur verschieden ist. Man kann nicht sagen, daß die memoria, sofern sie wie die Natur zum Zeugen determiniert sei, die ratio naturae annehme, da eben in der Formel per modum naturae die Natur nur in dem angegebenen Sinn verstanden werden kann[12]).

Es bedarf keines Beweises, daß Thomas Anglicus in seiner Erklärung des „per modum intellectus" von jener in der Summe des Aquinaten gegebenen abweicht. Doch dürfte es nicht zu

---

procedit a voluntate tanquam formali principio productivo. In creaturis enim verbum procedit memoria non praesupposita alia processione infra naturam intellectualem; unde procedit prima processione, quae est in natura intellectuali; amor vero procedit praesupposita processione verbi. Similiter Filius in divinis procedit prima processione et Spiritus Sanctus procedit praesupposita processione Verbi in divinis sive Filii. Similiter in creatura intellectuali verbum procedit a non producto productione, videlicet talis naturae, sed amor producitur a verbo producto productione intellectuali. Ita est in divinis de Filio et Spiritu Sancto. Similiter in creaturis verbum procedit a memoria tantum, sed amor procedit a memoria et verbo. Similiter Filius procedit tantum a Patre et Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio et ideo dicitur tertia persona in divinis procedere per modum voluntatis et secunda per modum intellectus. Non autem est hoc intelligendum, quasi processiones divinae dependeant in se ab aliquo, sed illas processiones cognoscimus a creaturis et ex creaturis eas nominamus, quia alia nomina expressiora non habemus.

[12]) D. 2 q. 8.

viel behauptet sein, wenn man sagt, daß der Sentenzenkommentar des hl. Thomas sich einen Augenblick im gleichen Gedankengang bewegt.

Zur Wertung der Skotuskritik des Thomas Anglicus läßt sich sagen, daß Skotus da, wo er Natur und Intellekt miteinander in Verbindung bringt, das naturgemäße Produzieren des Intellekts betont. Das andere Moment, daß die Natur selbst als aktives Prinzip erscheint, tritt dagegen ganz in den Hintergrund. Skotus steht mit seiner Verweisung der Zeugung in die intellektuelle Sphäre Thomas von Aquin und der augustinischen Tradition viel näher als sein Kritiker. Aus der Stellung des Thomas Anglicus zu dieser Erklärung des Zeugungsaktes ist es erklärlich, daß er manche Unterschiede zwischen Thomas und Skotus übersah. So ist nach dem Aquinaten der Vater zeugendes Prinzip, sofern er actu erkennend ist, nach Skotus, sofern er memoria ist.

Eine andere Denkweise tritt uns in den ersten zwei Quodlibeta des Thomas Sutton entgegen. Zu wiederholten Malen wird im ersten und zweiten Quodlibetum der Zeugungsakt als Akt des göttlichen Erkennens charakterisiert[13]). Ja die Zeugung ist eine Folge der Vollkommenheit des göttlichen Denkens[14]). Die Verbindung von Natur und Intellekt stellt Sutton dadurch her, daß er den Denkakt, in dem die Zeugung besteht, als einen naturnotwendigen im Gegensatz zum freiwilligen Schöpfungsakt bezeichnet[15]).

Im vierten Quodlibetum erörtert Sutton die Frage, ob das Wesen ohne irgendwelche Unterschiede in sich zu schließen das Prinzip der verschiedenen göttlichen Hervorgänge ist. Er antwortet, daß das Wesen auf Grund seiner Natur, seiner Vollkommenheit, nicht etwa auf Grund verschiedener rationes oder Attribute Prinzip der verschiedenen Prozessionen ist. Wir können jedoch aus der Fülle der Vollkommenheiten, die das göttliche Wesen ohne jeden Unterschied in sich schließt, verschiedene Gesichtspunkte herausheben. Wir können das nicht mit einem Begriff zu erfassende Wesen bald unter diesem, bald unter jenem Gesichtspunkt anschauen. Sofern wir das Wesen unter dem Gesichtspunkt des Intellekts betrachten, ist es das Prinzip der Zeugung[16]). In einer anderen Frage des gleichen Quodlibetums erklärt er die Formel per modum intellectus wie im Liber propugnatorius, ohne indes die augustinische Erklärung förmlich abzulehnen[17]).

[13]) Siehe S. 25*f.; S. 49*.
[14]) S. 49*.
[15]) S. 48*.
[16]) S. 83*f.
[17]) S. 68*.

An einer Stelle der Cowtonkritik hat man den Eindruck, daß Sutton das Zeugen als Denkakt charakterisieren will, da er ausdrücklich sagt, es erfolge per actum intellectus. Aber diesen Eindruck desavouiert er sofort durch die Erklärung, die er der Formel per actum intellectus zuteil werden läßt. Sie besagt, daß der Sohn im Gegensatz zum Heiligen Geist nur von einer Person hervorgehe. Diese Erklärung des per modum naturae bzw. intellectus begegnet noch öfter in der Cowtonkritik. Ja an zwei Stellen wird die Anschauung, daß der Intellekt Prinzip der Zeugung sei, förmlich abgelehnt[18]).

Es springt sofort in die Augen, wie getreu sich Thomas Sutton in den beiden ersten Quodlibeta im Gegensatz zum Liber propugnatorius an Thomas von Aquin anschließt, während das vierte Quodlibetum eine dem Liber propugnatorius nahestehende Ansicht vertritt und die Cowtonkritik sich von diesem in nichts unterscheidet.

Bevor wir den historischen Rahmen dieser Idee zeichnen, soll sofort das Verhältnis des Zeugungsaktes zum zweiten vitalen Akt in Gott, zum Wollen besprochen werden. Der Wille kann nach dem Aquinaten betrachtet werden als Potenz und als Prinzip. Als Potenz ist er begleitender Wille und nur mit diesem Willen zeugt der Vater den Sohn, so wie er mit diesem Wollen auch sein eigenes Gottsein will[19]).

Nach Skotus kann die Zeugung nicht unfreiwillig sein. Wenn sie aber mit naturhafter Notwendigkeit und nur mit begleitendem Willen erfolgt, so wie das Feuer wärmt, so ist sie

[18]) Fol. 46v: Respondeo dicendum, quod in divinis est duplex processio ad intra, una per actum intellectus, scilicet processio Verbi, et alia per actum voluntatis, scilicet processio Spiritus Sancti, et distinguuntur istae processiones realiter, quia processio Verbi est ab una persona, processio vero Spiritus Sancti est a duabus, scilicet a Patre et Filio. Fol. 63v: Ad septimum dicendum, quod quamvis Spiritus Sanctus sit aeque similis Patri sicut Filius, tamen quia procedit per modum amoris, qui in creaturis non est similis ei, a quo procedit, ideo non dicimus, quod Spiritus Sanctus sit imago Patris, quia imago naturaliter producta assimilatur ei, a quo est. Filius autem procedit a Patre per modum naturae et ita per modum similis, quia agens naturale agit sibi simile et ideo Filium dicimus esse imaginem Patris. Ista autem diversitas est propter divers<it>as emanationes Filii et Spiritus Sancti eo quod Filius est a Patre tantum, Spiritus Sanctus a Patre et Filio. Sed talis distinctio non potest esse in absolutis essentialibus, sicut in notionalibus. Et eodem modo dicendum est ad octavum. Amor enim est primum donum, quod amans dat amato, et ideo Spiritus Sanctus, qui est amor, dicitur donum, non autem Filius, qui non procedit ut amor. Voluntas autem, cum sit quiddam essentiale in divinis, non est principium Spiritus Sancti nec intellectus est principium Verbi, quamvis aliqui sic loquantur inconsiderate. Siehe ferner fol. 44v, fol. 46r. Fol. 45v sagt er: Quod autem adducitur de intellectu et voluntate in divinis non est ad propositum, quia intellectus et voluntas non sunt principia personarum procedentium. Sed Pater est principium Filii, Pater autem et Filius sunt principium Spiritus Sancti. Intellectus autem et voluntas sunt idem cum qualibet persona.

[19]) I Sent. d. 6 a. 2 q. 2.

unfreiwillig. Daher muß der Wille der Zeugung irgendwie vorangehen, der Vater muß wollend zeugen. Der Vater ist ja schon vor der Zeugung des Sohnes selig. Selig aber ist er durch Erkennen und Wollen. Das vollkommene Wollen und Erkennen des Vaters bezieht sich auf alle erkennbaren und wollbaren Objekte. Also will der Vater in diesem ersten signum originis auch die Zeugung des Sohnes. Dieser vorangehende Wille ist aber nicht Prinzip der Zeugung, weder entferntes noch nächstes. Er lenkt keineswegs die Aufmerksamkeit des Gedächtnisses auf die essentia als sein Objekt. Veranlassend oder verursachend ist er in keiner Weise an der Zeugung beteiligt[20]).

---

[20]) Ox. d. 6 q. un.; siehe insbes. folgende Stellen: n. 4 und 5: Intellectus divinus habet unum actum correspondentem intellectioni nostrae, quae est qualitas, quo scilicet actu intellectus Patris formaliter intelligit; habet etiam actum correspondentem actui de genere actionis, quo scilicet exprimit verbum. De quarto dico, quod Pater hoc modo gignit Filium volens, quia Pater in primo signo originis intelligit formaliter et tunc etiam potest habere actum volendi formaliter. In secundo signo originis gignit Filium nec tantum vult illam gignitionem volitione sequente illam gignitionem, sed volitione habita in primo signo originis, qua volitione Pater formaliter vult, praesupposita aliquo modo intellectione, qua Pater intelligit, non autem gignitione verbi; sic ergo dico, quod Pater volens generat non tantum voluntate consequente, sed voluntate antecedente. N. 6: Quantum ad secundum articulum videtur, quod Pater non producat Filium voluntate tanquam principio productivo, quia principium productivum unius rationis in divinis non potest habere duas productiones unius rationis. Nulla enim productio ibi est unius rationis nisi unica, quia adaequata; ergo cum Spiritus Sanctus producatur per modum voluntatis ut principii productivi, Filius non sic producetur . . . Quantum ad istum articulum, etsi aliqui distinguant, quod ly voluntate potest teneri adverbialiter, ut sit sensus: voluntate genuit, id est voluntarie genuit, et tunc est vera, aut potest teneri ablative et tunc notat causam et principium elicitivum respectu gignitionis et tunc est falsa. Quidquid sit de ista distinctione, non videtur dicendum, quod Pater Filium genuerit voluntate, ita quod voluntas sit principium proximum vel remotum. Quod non proximum, probatum est, quia principium unius rationis non est nisi principium unius productionis. Quod etiam non remotum, patet, quia sicut voluntas, ut est principium operativum, aliquo modo posterius operatur quam intellectus, ita, ut est principium productivum, aliquo modo posterius producit quam intellectus et ita non erit causa superior neque prior productione, quae est proprie intellectus. Im gleichen Sinne bewegt sich Report. I d. 6 q. 1 und q. 2. Wie sehr die verschiedenen Reportationen voneinander abweichen, möge ein Vergleich zeigen. Quastio 1 ist in Cod. lat. Vind. 1423, fol. 119rb ebenso kurz wie bei Wadding. Sie endigt dort: illas auctoritates et responsionem ad hunc articulum quaere ut prius. Anders ist es im Druck von 1518 und im Cod. lat. Vind. 1453.

Quaestio 1.

Druck von 1518: Dico, quod voluntas non est principium superius respectu primae intellectionis neque respectu illius est in actu; sed post primam intellectionem potest coniungere et copulare et avertere. Si ergo non esset in nobis nisi unicus actus intellectionis stans, voluntas non haberet dominium super intellectionem. Sic in divinis dicere procedit et intelligere semper stat in Patre et est unica intellectio prima et unica dictio. In voluntate autem nostra sunt tres actus post primam intellectionem, quia tunc

Hier fällt die Kritik des Thomas A. sehr wohlwollend aus. Man kann die Anschauung des Skotus als wahrscheinlich fest-

potest contingere postea diligere obiectum. Tertio potest diligere notitiam obiecti. Prima duo possunt esse aequaliter in divinis.

Cod. Vind. 1453: Fol. 32vb: Respondeo: dico, quod sicut memoria in nobis est principium proximum in generatione verbi, ita non habet aliquid superius in nobis; voluntas enim non habet actum respectu intellectionis primae. Sed illa habita potest habere rationem principii superioris complicis, quia voluntas in nobis circumvolvit omnia alia. Et sic loquitur Augustinus de voluntate ubi supra. Sic autem respectu secundariarum notitiarum vel intellectionum potest esse principium copulans. Sed si in nobis esset unicus actus primus simpliciter stans, scilicet actus intelligendi, voluntas non esset copulans et sic[ut] respectu talis actus intelligendi non diceretur principium superius, sic nec respectu alicuius alterius, quia nullus alius esset. In divinis autem non est nisi unica intellectio formaliter, qua Pater et Filius et Spiritus Sanctus intelligunt. Sic nec est ibi nisi unica dictio Patris formaliter, quae praecedit actum spirandi semper idem manens. Ergo respectu illius dictionis non erit voluntas principium copulans, quia non est ibi nisi unica intellectio et unica dictio ut dictum est, quae praecedit actum voluntatis. Ergo voluntas in divinis non est principium propinquum nec remotum respectu verbi. Quomodo ergo voluntas erit principium in productione Filii? Estne per applicationem memoriae ad gignendum? Videtur enim habere dubium propter dicta Augustini, qui videtur dicere, quod voluntas ut superior potentia requiritur copulans memoriam cum obiecto ad productionem verbi. Ergo sic videtur (Lücke) et increata. Respondeo, quod in nobis est triplex actus in voluntate scilicet volitio actus notitiae et volitio obiecti cogniti et volitio coniungens respectu intellectionis sequentis. Prima duo sunt in divinis. Complacet enim voluntati in actu intellectionis sive notitiae et diligit obiectum cognitum. Sed tertium non est ibi, scilicet voluntas copulans alterius intellectionis, quia non ibi est nisi unum simplex. Sic igitur secundum duo prima actus voluntatis nostrae est pars imaginis et repraesentativum voluntatis divinae, non autem secundum actum copulandi.

Quaestio 2.

Cod. Vind. 1453: Fol. 33rb (bei Besprechung der zweiten Frage): Respondeo ergo ad quaestionem, quod proprie Pater genuit Filium voluntate non tantum concomitanter vel complacenter, sed quodam modo voluntate antecedente, quia licet intelligere Patris praecedat velle, quia tamen prius est Pater perfectus et beatus in se per intelligere et velle quam ista alteri personae productione communicet, quia quod non habet in primo instanti quo est Pater, nunquam habet eo, quod nulla perfectio potest sibi addi per perfectionem cuiuscunque alterius personae, cum nullam aliam habeat, nisi quod est sibi communicatum ab ista. Velle igitur sicut intelligere praecedit dicere, quia dicere non est intelligere, sed spirare sequitur dicere aliquo modo, sicut ordine originis terminus spirationis sequitur terminum generationis vel dictionis, ut Filium sequitur Spiritus Sanctus. Sed spirare non est velle. Sic igitur dico, quod Pater volens generat non tantum voluntate concomitante, sed antecedente, quod intelligo sic: memoria perfecta, sicut supra dictum est, est ratio operandi et producendi in Patre ita, quod est principium operandi, inquantum per memoriam formaliter intelligit. Hoc enim ab ea habet, <per> quod formaliter intelligit; aliter non esset memoria perfecta et non solum est principium operandi intra secundum perfectionem suam. Sed etiam potest extra se producere, quia intellectus paterni fecunditas non est exhausta, usquequo habeat terminum productum sibi adaequatum. In primo igitur instanti Pater habet intelligere perfectum cuiuslibet intelligibilis et volubilis a se. Ergo in illo signo intelligit se ante generationem Filii et in secundo signo instantis habet Filium

halten, abgesehen von seiner später zu besprechenden Lehre von den signa originis und der Meinung, daß das intelligere eine Qualität und der Wille das Prinzip der Spiration sei[21]).

Daß der Engländer dem Aquinaten nicht treu bleibt, springt in die Augen.

Ein kurzer Blick auf die Geschichte dieser Gedanken ergibt folgendes. Der bedeutendste Vertreter der augustinischen Formel per modum intellectus zu Beginn der Hochscholastik war Wilhelm von Auvergne. Den Zeugungsakt identifiziert er mit

---

productum. Unde in signo primo, si nulla persona procederet ab eo per impossibile vel per incompossibile, haberet intelligere et velle et in illo priori intelligit actum dicendi, qui est quasi posterior respectu actus intelligendi et volendi. Non igitur Pater complacet tantum voluntate in productione Filii, sicut dicebat ille (gemeint ist Gottfried von Fontaines quodl. 5 q. 4), sed voluntas etiam praecedit actum generationis Filii eo, quod Pater per suam essentiam intelligit, quicquid intelligit.

Druck von 1518: Ideo dico, quod memoria perfecta in Patre est Patri ratio operandi et ratio producendi. Ratio operandi inquantum per ipsam formaliter intelligit Pater, ergo in primo instanti originis habet intelligere et velle a se, et quicquid vult et intelligit per unam intelligentiam in illo intelligit, in secundo instanti est Filius productus, ita quod et si per incompossibile nulla persona procederet ab eo, in primo instanti originis esset Pater perfectus et quantum ad intellectum et quantum ad velle. Ideo dico, quod volens generat.

Wadding: Dicendum igitur ad quaestionem, quod proprie Pater volens genuit Filium, non tantum concomitante, ita quod productio Filii sibi placet; sed voluntate quodammodo antecedente. Quia licet intelligere Patris praecedat velle, velle tamen praecedit dicere, sicut et intelligere; quia dicere non est intelligere, ut probatum est, sicut spirare non est velle, tamen sequitur ipsum dicere. Declarationem huius positionis quaere alibi. Probatur breviter, quod Pater volendo producit Filium nedum voluntate concomitante sive complacente, sed etiam voluntate autecedente, quoniam Pater praecedit Filium et generationem eius prioritate originis. In illo priori est beatus, non tamen generatione Filii est beatus, nec exspectat generationem Filii, ut sit beatus; ergo ante generationem Filii est beatus; sed non est beatus nisi intelligendo et volendo essentiam suam; ergo ante generationem Filii vult et intelligit essentiam suam; sed non solum ut essentia est, sed ut communicando Filio; aliter enim non omni modo perfectionis eam intelligeret; sed intelligere et velle essentiam ut communicandam Filio est intelligere et velle generationem Filii, quia generatio Filii non est nisi communicatio essentiae suae ipsi Filio; igitur Pater vult prius et intelligit generationem Filii quam generet et per consequens volendo generat Filium voluntate antecedente.

Cod. Vind. 1423: Fol. 119va: Dicendum est ergo ad quaestionem, quod proprie Pater volens genuit Filium non tantum concorditer ita quod productio Filii sibi placet, sed voluntate quodam modo antecedente, quia licet intelligere Patris praecedat velle, velle tamen praecedit dicere sicut et intelligere, quia dicere non est intelligere, ut probatum est. Spirare tamen sequitur dicere, sed spirare non est velle.

Vat. l. 890, fol. 7ra ist in der Wiedergabe der dist. 6 so reserviert, daß gerade das Charakteristische der skotistischen Anschauung unterdrückt wird.

[21]) D. 6 q. un.: In ista quaestione aliqua dicit, quae sunt alias reprobata, puta quod intelligere sit qualitas et de signis originis et quod Spiritus Sanctus producitur per modum voluntatis tanquam principii productivi. Alia vero possunt probabiliter sustineri. Unde pertranseo.

dem handelnden Denken[22]). Sehr stark in den Hintergrund tritt die augustinische Erklärung der Zeugung bei Odo Rigaldi. Die göttliche Zeugung erfolgt im Gegensatz zur Hauchung, welche voluntarie geschieht, per modum naturae, eine Formel, die von den voraugustinischen Verteidigern des Nicänums, insbesondere von Athanasius verwertet wurde und letztlich aus Aristoteles geschöpft ist[23]). Das dicere im Sinne des Zeugens unterscheidet sich vom intelligere, da es ein notionaler Akt ist, während intelligere ein essentieller Akt ist[24]). Trotz der starken Betonung der Formel per modum naturae ist indes bei Odo der Gedanke, daß das Zeugen in der Sphäre des Erkennens liegt, nicht ganz eliminiert. Der Sohn wird vom Vater gezeugt wie die notitia von der mens. Wie die mens beim Akte des Sichdenkens ihr Bild hervorbringt, so erzeugt der Vater den Sohn. Dieser Gedanke und die Formel per modum naturae sind in eine innere Einheit gebracht, wenn Odo betont, daß die Hervorbringung eines geistigen Bildes naturaliter erfolgt[25]). Dem

[22]) De trin. c. 15. Den Einfluß der psychologischen Trinitätslehre Augustins bis zu Beginn der Hochscholastik hoffe ich demnächst an anderer Stelle zeigen zu können.

[23]) Fol. 34rb: Unde in hoc attenditur differentia, quae est inter generationem et processionem, scilicet in modo producendi. Primum enim bonum et summum potest vel potuit dupliciter diffundere, ut dictum est supra, vel per modum perfectionis naturae vel per modum perfectionis voluntatis, id est per modum summae liberalitatis. Prima diffusio dicitur generatio. Fol. 19rb: Ad ultimum dicendum, quod si in nobis diversa sunt natura et voluntas et nobilior sit voluntas sive ratio quam natura, non tamen in Deo, quia ibi non sunt diversa, sed potius idem secundum rem. Quia et si intelligatur ut diversa natura, adhuc non valeret argumentum in homine. Non enim oportet, quod si nobilior est ratio quam natura, quod nobilior modus procedendi voluntate quam procedere naturaliter, immo econverso. Sed bene sequitur, quod nobilior sit procedere a natura, quae est et natura et rationalis, quam ab equo, qui est natura tantum est non rationalis. Quod autem modus procedendi voluntarie non sit nobilior quam modus procedendi naturaliter, immo potius econverso patet, quia cum procedat naturaliter, procedit de substantia et per communicationem substantiae. Unde creaturae, quae processerunt voluntate a Deo, non processerunt de eius substantia. Sed Filius productus est de substantia gignentis, quia naturaliter productus est et non voluntate. Siehe auch Anm. 25 und 26. Für die Formel per modum naturae vgl. Bilz, 100. Stohr, 50. Schmaus, 130. Der „Philosoph" wird im Argumentenapparat manchmal zitiert: Alexander, P. I inq. 2 tr. un. q. 1 tit. 1 c. 5 a. 1. Bonaventura, d. 2 q. 4. Vgl. A. 6 zu dieser Stelle in der Quaracchi-Ausgabe.

[24]) Fol. 28va: Ad aliam quaestionem et argumentum dicendum, quod dicere tripliciter dicitur: dicere enim id est disponere vel creare creaturas; Gen. 1: dixit et facta sunt; item dicere intelligere; tertio modo dicitur dicere generare et hoc modo dicitur notionaliter et hoc modo solum ei respondet verbum. Aehnlich fol. 66rb.

[25]) Fol. 30ra: Ad ultimum dicendum, quod in divinis non potest esse nisi duplex exitus. Cum enim omnis exitus sive motus sit naturalis sive voluntarius aut violentus, cum violentus non cadat in Deo, quidquid exit ab eo aut exit naturaliter aut voluntarie. Et quod quaeritur, quare non est ibi processus vel exitus secundum primum, quod est ratio, dicendum, quod haec quaestio est de nomine tantum. Secundum rem enim tu habes, quod

Willen fällt beim Zeugen nicht nur die Rolle des Begleitens zu, sondern auch die Funktion des Wohlgefallens[26]). Wesentlich

quaeris. Processus enim rationis non est nisi duplex vel, sicut notitia procedit ab alia, et sic producitur Filius et est ille processus naturalis, quia naturale est menti gignere notitiam, vel est processus rationis, sicut a ratione vel intelligentia procedit aliquid, et ille processus est per voluntatem et hoc modo procedit Spiritus Sanctus a Patre et Filio. Fol. 34va: Ad aliud dicendum, quod licet mens sit causa suae notitiae et sui amoris, tamen plus assimilatur ei notitia quam amor, quia, sicut vult Anselmus in Monologio, omne, quod intelligitur, quodam modo depingitur in intelligendo. Unde intellectus habet imaginem rei intellectae apud se. Unde mentem intelligere se ipsam nihil aliud est quam ipsam generare sui imaginem in se ipsa et tunc sua notitia habet eius imaginem.

[26]) Fol. 18ra: Hic quaeritur primum, an sequatur: Pater genuit Filium, ergo vel voluntate vel necessitate. Quod non, videtur velle Augustinus ad Orosium, sicut patet in textu. Sed contra: sicut vult Philosophus, eorum quae sunt, quaedam sunt natura quaedam propter causas aliquas et notat causas aliquas voluntatem vel violentiam, sicut ipse subdit. Ergo cum Pater non genuit Filium violentia, aut genuit voluntate aut natura. Sed quod fit a natura, necessitate fit, quia natura non se habet ad opposita . . . Ad hoc notandum, quod haec quaestio fuit haereticorum sicut Eunomii et sequentium eius, sicut dicitur in textu. Unde Augustinus et Hilarius, quando loquuntur de hac materia, loquuntur strictius quam possunt et magis volunt aliquantulum subticere de veritate quam totam dicendo dare haereticis materiam opponendi et simplicibus dare occasionem evagandi vel errandi. Opponebant natura sic haeretici: Si genuit Pater Filium voluntate, ergo Filius est Filius voluntate non natura. Si necessitate, ergo coactio cadit in Deo. Ad substrahendam ergo eis materiam malignam, respondebant Augustinus et Hilarius, quod non necessitate neque voluntate et verum dicebant secundum aliquam acceptionem eius, quod est voluntas, et eius, quod est necessitas. Ad eius evidentiam est notandum, quod est triplex voluntas: Coacta vel quasi coacta, ut quando vult aliquis proicere merces suas in mare, ut sic evadat, et est etiam voluntas conditionata ut ea, qua quis vellet esse in luto pro causa Martis, et est voluntas absoluta et haec est triplex: praecedens, antecedens et concomitans; praecedens dicitur ut in voluntate aedificare domum praecedens voluntas, ut habeat locum in quo maneat; antecedens voluntas est, qua vult emere ligna et lapides et conducere operarios, concomitans ut quando est in aedificando. In Deo autem non cadit voluntas coacta nec conditionata. Unde tali voluntate non genuit Pater Filium. Item nec quacunque voluntate absoluta, quia non voluntate praecedente nec voluntate antecedente genuit ipsum, sed solum voluntate concomitante. Unde de tali voluntate loquendo potest dici, quod volens genuit, ut notetur sola concomitantia voluntatis. Fol. 18va: Utrum voluntas aliquo modo posset dici principium generationis Filii et utrum Filius posset dici Filius a voluntate . . . . Solutio: Sicut prius dictum est Sancti hic restrinxerunt verba propter haereticos quantum potuerunt, ut non concederent aliquando eis, quod simpliciter erat verum, ut eis subtraherent materiam opponendi. Unde notandum, quod omnes illae auctoritates, quae volunt dicere, quod Filius non est a voluntate, volunt dicere, quod non est a voluntate, sicut creaturae nec plus volunt, sed quod magis restringunt verba, hoc fuit propter haereticos. . . . . Ad hoc notandum, quod voluntas potest tripliciter considerari, prout videlicet est causa quaedam per se sufficiens in opus suum, et tunc dividitur contra naturam et sic dicuntur a voluntate, quae sunt in potentia voluntatis omnino, et sic dicuntur opera creationis a voluntate et sic non dicimus Filium esse a voluntate. Aliter dicitur voluntas non ut separata ab aliis potentiis, sed coniuncta illis et actibus illarum, ut cum dicitur: volo intelligere, volo meminisse, sicut dixit Magister supra. Et haec est voluntas concomitans et de hac potest dici, quod voluntate Pater

stärkeres Interesse bekundet für die augustinische Erklärung der Zeugung Alexander von Hales. Wohl ist das Zeugen nicht mit dem Denken identisch. Denn Denken ist ein Wesensakt, Zeugen ein notionaler Akt. Aber das Zeugen folgt auf das Denken bzw. begleitet das Denken, so wie dem menschlichen Denken das Hervorbringen der Spezies folgt[27]). Eine andere Beurteilung wird dem Terminus dicere zuteil. Wenn man ihn notional faßt, ist er mit dem Zeugen identisch[28]). Daneben ist Alexander auch die Formel per modum naturae geläufig. Er ist der Ueberzeugung, daß man die beiden Formeln ineinander überführen kann, da die göttliche Natur eben eine geistige Natur ist[29]). Sorgfältig begrenzt er die Anteilnahme des Willens am Zeugungsakt. Der Vater zeugt den Sohn nur mit begleitendem Willen[30]). Ganz im Vordergrund des Interesses steht die Zeugung per modum naturae bei Bonaventura. Es liegt im Begriffe der Zeugung enthalten, daß ihr Prinzip die Natur sei[31]). Er konnte sich jedoch der traditionellen augustinischen Theorie nicht entziehen, zumal nicht als Kommentator des ganz im augustinischen Geleise sich bewegenden Petrus Lombardus. Das dicere kann eine transeunte Tätigkeit bedeuten, nämlich die Offenbarung nach außen oder eine immanente, nämlich das Sprechen zu sich selbst. In diesem Sinn heißt Sprechen: durch Denken hervorbringen oder einen Sprößling zeugen[32]). Wie wenig indes dieser augustinische Gedanke Bonaventuras Denken homogen ist, zeigt die Tatsache, daß er die vom Gesichtspunkt des Ursprungs aus vorliegende Aehnlichkeit zwischen der Produktion des Sohnes und der Produktion eines Wortes im Geiste darin erblickt, daß der Sohn auf dem Wege der Natur als dem Vater in allem ähnlich hervorgeht, so wie das Wort vom Geiste

---

genuit Filium, non ut notatur ibi pura concomitantia, sed etiam quaedam approbatio et consensus et quaedam complacentia. Non enim naturam voluntas concomitatur (?) solum, sed etiam ei concordabat et complacebat, quod ipsa natura producebat. Et propter hoc dicitur Matth. III: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui. Tertio modo consideratur voluntas, prout est inclinativa aliarum potentiarum ad actus suos, sicut voluntas movet oculos ad videndum et aures ad audiendum, et sic est principium disponens actibus aliarum potentiarum et sic non potest dici, quod Pater voluntate genuit Filium, sicut nec primo modo ponetur voluntas sicut sufficiens et per se causa generationis. Das ist ein starkes Abrücken von Richard v. St. Viktor, der den Sohn wie den hl. Geist vom väterlichen Willen ausgehen läßt: Migne s. l. 196, 971 C/D.

[27]) P. 1 inq. 2 tr. un. q. 1 tit. 1 c 2 ad 1um.

[28]) L. c. ad 2um.

[29]) P. 1 inq. 2 tr. un. q. 1 tit. 2 c. 3 a. 4. Stohr, Die Trinitätslehre d. hl. B., 44 macht darauf aufmerksam, daß Alexander für die Zeugung auch die Formel modus principalis procedendi verwendet.

[30]) P. 1 inq. 2 tr. un. q. 1 tit. 1 c. 5 a. 1.

[31]) I Sent. d. 6 q. 2.

[32]) I Sent. d. 27 q. 1.

als diesem in allem ähnlich hervorgeht nach Art der Natur[33]). Der wohlgefällige Wille begleitet die Zeugung[34]). Aehnliches Interesse findet die Formel per modum naturae bei den vorskotistischen Franziskanertheologen nach Bonaventura. Wilhelm de la Mare ist das Paar per modum naturae und per modum voluntatis geläufig. Aber er erweist sich als echten Bonaventuraschüler, wenn er „per modum naturae" mit „per modum intellectus" identifiziert, da die göttliche Natur eben geistig sei. Die Anteilnahme des Willens ist dahin zu bestimmen, daß der Wille als tätige Kraft im Verein mit der als principium principale tätigen Natur am Zeugungsprozeß beteiligt ist[35]). Nach Richard von Mediavilla heißt die zweite

---

[33]) I Sent. d. 27 q. 4. Die Aehnlichkeit zwischen dem göttlichen und menschlichen Wort wird gefunden quantum ad emanationem sive originem, quantum ad dispositionem, quantum ad unionem . . . Similitudo est in origine. Nam sicut Filius per modum naturae procedit per omnia Patri similis, sic verbum intellectus a mente procedit per modum naturae per omnia ei simile et aequale; unde dicitur mentis conceptus.

[34]) I Sent. d. 6 q. 2: Si vero natura est primum principium, concomitante voluntate, sic est generatio Filii, qui producitur ut omnino similis et per modum naturae, nihilominus ut dilectus; et ideo dicitur, quod sibi in eo complacet Pater.

[35]) Fol. 13vb: Quaeritur, si Pater genuit Filium natura. . . . Respondeo: formaliter Pater non genuit Filium natura, immo generatione. Si autem intelligatur quasi causaliter ita, quod ipsa natura sit principium, adhuc non est proprie dictum, quia principium distinguitur ab eo, cuius est principium et dicitur relative, natura autem non distinguitur a Filio. Unde in creaturis, ubi productum non solum differt a producente, immo etiam a virtute producentis non solum producens potest dici principium, sed etiam virtus producentis potest dici principium, ut cum alia sit forma in igne generante et genito, non solum ignis potest dici principium immo etiam forma ignis. In divinis autem cum ille, qui producitur, non differat nec distinguitur a producente in virtute (14ra), immo eadem est numero et, licet non sit virtus in producto ad producendum, non tamen potest dici principium. Qua enim ratione non dicitur terminus generationis in Filio, nec debet dici principium generationis in Patre. Si ergo intelligatur quasi causaliter, ita quod natura sit principium, adhuc non debet dici. Si autem intelligatur quasi causaliter, ut ipsa natura sit virtus vel ratio principiandi, sic habet veritatem. Est enim natura virtus in Patre ad producendum similem in natura. Est enim natura vis insita rebus ex similibus similia procreans. Unde natura nihil aliud est quam divina essentia, prout in Patre (?) est virtus ad producendum similem producenti ut similem. Si autem Spiritus Sanctus sit similis Patri, hoc non est ex suo modo producendi. Voluntas enim producens, quantum est de genere productionis, non producit similem in natura, quia operatur non de substantia sua, sed tamen Spiritus Sanctus est similis, quia procedit in divinis et quicquid est in Deo, Deus est, sed Filius ex modo procedendi habet, quod sit similis . . . Quod Pater generat Filium natura, non voluntate, hoc non est propter hoc, quod differant natura et voluntas, sed propter modum habendi. Illud enim, quod habet Pater, habet Filius, sed aliter et aliter, quia Pater habet ut communicabile prima communicabilitate, quae est per modum naturae, Filius habet ut communicabile secunda communicabilitate, quae est per modum voluntatis. (14rb) Voluntate autem concomitante genuit Pater Filium, ita quod ablativus teneatur adverbialiter, non causaliter vel ut causaliter, nisi sumatur causa communiter ad causam proprie dictam et

Person Sohn, sofern sie per modum naturae, Wort, sofern sie von dem logisch von der Natur verschiedenen Intellekt hervorgeht. Der Wille ist als voluntas concomitans et approbans beteiligt[36]). Entschieden vertritt die Formel per naturam Roger Marston. Doch ist ihm auch eine in neuplatonischem Kleid auftretende psychologische Spekulation eigen. Durch reflexes Erfassen seines eigenen Wesens, durch Zurückgehen auf sich selber bringt der Vater ein Wort hervor[37]). Petrus de Trabibus bekundet selbständige Gedankenbildungen. Daß der Vater natura zeugt, ist in zweifachem Sinne richtig, sowohl in

causam sine qua non. (13va) Utrum generatio Filii sit secundum conditionem voluntatis . . . . Er will die Gründe des „Scriptum" annehmen und sagt dann: Voluntas se habet ad volitum dupliciter, aliquando in ratione optantis vel approbantis tantum et nihil operantis et sic cadit in Deo respectu eius, quod est esse Deus, esse bonus, esse sapiens, esse beatus et huiusmodi; aliquando in ratione operantis et hoc dupliciter vel per se sine natura et sic cadit in Deo respectu creaturae et in nobis respectu artificialium et quorundam aliorum aut cum natura et hoc dupliciter vel ita, quod natura est principium principale, et sic cadit in Deo respectu Filii qui procedit per modum naturae et nihilominus ut dilectus, qui etiam dicitur Filius caritatis, vel ita, quod voluntas est principale principium concomitante natura, et sic est in processione Spiritus Sancti, qui procedit per modum amoris, tamen similis in natura. Alii dicunt, quod in generatione Filii communicatur natura a natura sub ratione naturae concomitante voluntate, in processione autem Spiritus Sancti communicatur natura a natura sub ratione voluntatis. Dieser Text bildet in den Gedanken und im Wortlaut eine Neuauflage Bonaventuras, I Sent. d. 6 q. 2. Fol. 21ra: Per modum naturae sive per modum intellectus, quia in divinis ipsa natura est intellectus. Fol. 14va: Respondeo natura et voluntas in Deo respectu generationis Filii sunt idem principium et respectu (am Rande ist hier das „respectu" hineinkorrigiert, während idem getilgt ist) processionis Spiritus Sancti. Sed in hoc est differentia, quod in generatione Filii principalius natura agit, in processione Spiritus Sancti voluntas.

[36]) I Sent. d. 6 q. 2.

[37]) Fol. 50ra (des Flor. Cod.): Wenn Johannes Damascenus die Zeugung ein Werk der Natur nennt, so ist das richtig, inquantum omnes divinae operationes in natura radicantur et ipsa natura est omnium radicale principium, non tamen proprium et consummatum vel completum. Man kann das Wesen zweifach betrachten: per modum naturae et sic communicatur essentia per generationem vel per modum voluntatis et sic communicatur in spiratione Spiritus Sancti. Ebenso fol. 125ra des Cod. in Assisi. Der gleiche Gedanke im Flor. Cod. fol. 51ra. Fol. 58rb führt er aus, daß die geistige Zeugung non potest esse nisi per suam essentiam super eam reflectendo, ut dicitur in libro De causis. Omnis sciens essentiam suam est rediens super eam reditione completa. Quaero igitur, utrum huiusmodi reditionis in summo intellectu aliquis sit effectus aut non differant in Deo reditus ipse a suo opposito, ut idem sit in summo, quod redit super se et quod non redit. Si in aliquo differt ipsum sic per reflexionem originatum, est verbum Patris, quo (die Hs hat quod) omnia agenda gignens praecognoscit, quia non potest esse alterius essentiae impediente divina simplicitate nec minoris rei, quam est ipse intelligens dicente Augustino De trin. 15 c. 15: Pater non integre perfecteque se ipsum dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in eius verbo quam in ipso. Si[c] in nullo differt. Sed constat, quod si non rediret super se, non se intelligeret. Ergo videtur, quod non se intelligit, nisi gignat.

dem Sinn, daß die Natur unter einem Existenzmodus, nämlich unter dem der Innascibilität, Prinzip der Zeugung ist, wie auch in dem Sinn, daß die Zeugung nach dem Modus der Natur erfolgt. Beides läßt sich ersehen aus der Vollkommenheit der Zeugung wie aus der Natur der Relation. Die Zeugung ist um so vollkommener, je mehr Erzeugter und Zeuger in der Natur und im Modus der Natur übereinstimmen. Ferner ist die Vaterschaft eine Relation, die sich auf einen actus naturalis gründet, der notwendig einen Erzeuger und einen Erzeugten fordert. Das ist aber der Akt des Zeugens. Also erfolgt die Zeugung von der Natur und nach der Natur. Wegen der absoluten Einfachheit im Erzeuger und Erzeugten müssen Wille und Natur ein einziges Prinzip der Zeugung ohne jede Verschiedenheit bilden, abgesehen davon, daß die Zeugung principalius einen modus emanationis naturae besagt. Der Wille ist nicht nur als Prinzip, sondern auch mit seinem modus principiandi an der Zeugung beteiligt. Doch ist der Wille weder neu entstehend noch der Zeugung vorangehend zu denken; er begleitet sie vielmehr[38]).

---

[38]) Fol. 36va: Utrum Deus Pater genuit Filium natura. . . . . Respondeo dicendum, quod generatio Filii a Patre universaliter loquendo est productio naturalis. Productio autem naturalis dicitur, quae habet naturam principium et est secundum naturalem modum et secundum modum convenientem naturae productionis. Unde in Deo generatio Filii a Patre habet naturam principium non simpliciter vel absolute, sed secundum determinatum modum existendi, quem <non> habet in hypostasi prima ut secundum modum innascibilitatis vel secundum quod [non] habet essentiam ab alio. Alio modo est [secundum naturalem modum] et secundum modum convenientem naturae, secundum quod <non> est in hypostasi prima. Nam modus determinatus existendi, quo est non ab alio, dat naturae rationem fecunditatis (so ist am Rande korrigiert; ursprünglich hieß es: habitudinis), cum non sit ibi aliter ratio principii. Quod etiam ostendit perfectio generationis et natura relationis. Perfectio generationis, quoniam in creaturis tanto est generatio perfectior, quanto est generati ad generantem (die Hs hat generationem) assimilatio maior. In nulla autem generatione est perfecta assimilatio nisi in ea, quae est a conveniente in natura et secundum modum convenientem naturae generantis. Constat autem, quod in Deo est modus perfectissimus generandi. Ergo generatio divina est a natura et secundum modum naturae convenientem. Secundo ostendit hoc natura relationis, quoniam paternitas dicit relationem fundatam super actum naturalem nec principium et terminum habentem, sed exigentiam generantis et geniti. Sed talis actus est Filium generare. Nam generare proprie sumptum est sibi similem in natura producere. Ergo generatio Filii in divinis est a natura et secundum modum convenientem naturae. Intelligendum est ergo, quod cum dicitur Pater Filium natura genuisse, hoc, quod dicitur natura <non> potest dicere causam (36vb) vel principium ita, quod natura sit principium in Filii generatione, et hoc utique verum est non de natura absolute sumpta, sed secundum (so muß es wohl heissen; das vor sed hineinkorrigierte non ist offenkundig falsch) modum determinatum existendi, quem (am Rande hineinkorrigiert) habet in hypostasi generante, ad quem modum determinatum tam per hoc, quod dicitur Pater, quam per verbum generandi [trahitur]. Potest etiam dicere modum, ut sit sensus: natura id est naturaliter, ita quod ly natura adverbialiter teneatur et utroque modo simul accipitur in loco isto. Fol. 36vb: Utrum Pater genuit

Schärfer lenkt in die augustinische Bahn ein Wilhelm von Ware. Er läßt die Zeugung durch den Intellekt als Prinzip

Filium voluntate. Fol. 37ra: Bei der Identität aller göttlichen Wesensvollkommenheiten, secundum omnia haec potest dici Pater Filium generare ut potentia, bonitate (die Hs hat bonitas), essentia, sapientia et sic de aliis. Sicut enim hic trahuntur ad determinatos modos existendi ratione praepositionis originem importantis, cum dicitur hoc de illo, ut essentia de essentia, sapientia de sapientia et huiusmodi, similiter trahuntur per verbum originis, ut est verbum generandi, ad (die Hs hat et) extrema habitudinis, ut cum dicitur: Pater generat Filium potentia aut sapientia, voluntate aut natura. Verumtamen quia natura et voluntas important secundum rationem suam simpliciores et principaliores et perfectiores rationes principiandi quam ceterae perfectiones attributae, ideo non ponuntur in Deo perfectiones aliae productivae vel originales nisi natura et voluntas, licet in omni productione potentia, sapientia et bonitas operentur. Manifestum est ergo, quod Pater generat Filium voluntate simul et natura ita, quod ille ablativus voluntate dicit simul habitudinem principii et conditionem modi, sicut fuit expositum de natura in quaestione praecedenti. Intelligendum autem ratione dubitationis quaestionis, quod sicut in Deo propter suam perfectionem voluntas est ponenda, sic propter eandem perfectionem est ponenda simul in omni perfectione. Voluntas autem in creatura trahit dupliciter imperfectionem, scilicet ab exteriori et ab interiori; ab exteriori dupliciter: aut quia contingit et ideo vult, ut periclitio navigantis, qui vult merces proicere, ut possit periculum evadere, et haec est voluntas coacta aut, quia nescit, si eveniat, quod optat, et vult evenire et ideo non vult (am Rande) absolute, sed sub conditione, si illud debeat evenire, sicut aliquis ad forum vult ire, si possit debitorem invenire et debitum reportare et haec dicitur conditionata. Ab interiori etiam et de se perfectibilis est. Contingit enim imperfectio dupliciter, aut quia non semper est in suo actu, et ideo de non volenti fit volens et haec dicitur voluntas accedens, de qua haereticus quaerebat, aut quia non est perfecte efficax ad ponendum volitum in effectu, et haec voluntas est antecedens. Nulla harum voluntatum locum habet in Deo respectu sui nec respectu ad intra eo, quod nulla imperfectio potest in Deo esse. Alio modo consideratur voluntas sine omni imperfectione, ut qua aliquis iustus vult esse iustum, et haec est voluntas concomitans et isto modo est voluntas in Deo et ideo propter intellectum dubium, qui haberi posset, non est (37rb) dicendum, quod Pater genuit Filium voluntate sine distinctione aliqua et determinatione. Fol. 37rb: Utrum natura et voluntas sint unum principium Filii . . . Respondeo dicendum, quod natura et voluntas sunt unum et idem principium sine aliqua diversitate signati vel connotati respectu adiuncti, quia nihil connotant in eo diversum, quod ostendit ipsius producti simplicitas, quoniam si aliud principium Filii esset natura, aliud voluntas, necessario esset aliquid a natura, quod non a voluntate et econverso. Hoc autem dici non potest, quia tunc non esset summe simplex. Item diversitatis principiorum necessitas hoc ostendit, quoniam non concurrunt ad unum et idem principia diversa, nisi secundum modos et rationes diversas, sicut vult Commentator 2 De anima, quia unum activum aliud passivum aut si utrumque activum unum proquinquum, aliud remotum vel unum universale, aliud particulare huiusmodi. Sed nulla talis diversitas est inter naturam et voluntatem respectu productionis Filii. Sunt ergo natura et voluntas unum principium Filii, non habentes diversitatem in ratione principiandi, sicut nec in ratione essendi, nisi quod generatio Filii principalius dicit modum emanationis naturae quam voluntatis, processio autem Spiritus Sancti econverso.

Der Anonymus des Cod. D. 6. 359 der Conv. soppr. der Nationalbibliothek in Florenz sucht per naturam et per intellectum zu verbinden, so Quodl. 4 q. 3 in der Frage: Habito ex praecedentibus, quod primum principium omnium rerum sit unum tantum, quaeritur nunc, utrum opor-

erfolgen. Der Wille begleitet die Zeugung[39]). Damit stehen wir am Vorabend der skotistischen Spekulation.

Auch in der Dominikanerschule ringen die Formeln per modum naturae und per modum intellectus um die Herrschaft. Beginnen wir mit Albert. Wenn man im irdischen Reich Aehnlichkeiten mit der göttlichen Zeugung sucht, so führt am weitesten die Tätigkeit des intellectus agens, der aus sich die Formen der Dinge, die geistigen Vorbilder und Quellgründe aller seiner Handlungen hervorbringt[40]). Doch darf man das Denken nicht schlechthin mit Zeugen identifizieren. Denn der Sohn ist ein opus naturae; die Zeugung ist die Hingabe einer mitteilbaren Natur, ein actus naturalis. Alle diese Momente liegen im Begriff des Denkens nicht enthalten. Jedoch fällt die Zeugung in den Bereich des intelligere. Es läßt sich nicht von ihm trennen. Das dicere läßt sich mit dem generare identifizieren, wenn man ihm den Sinn einer Produktion eines vom erkennenden

---

tuerit ipsum primum principium producere verbum sibi consubstantiale. Unter anderem kommt folgender Text in Frage: Quicunque communicat aliquid alteri, aliqua sua actione communicat. Si igitur persona divina communicat naturam divinam alteri aliqua sua actione commuunicat. Sed probatum est supra, quod Deus est intellectualis natura. Ergo oportet ut communicet actione intellectualis naturae, sed intellectualis naturae duplex est actio, intelligere sc. et velle. Ergo oportet ut altero horum. Deinde quod primo personam producat per intelligere, sic: horum duorum actuum alterum oportet esse naturalem, sed non potest esse velle. Relinquitur igitur quod intelligere. Quod non velle patet. Nam actus naturalis immediate inest naturae completae ac perfectae. Sed velle non inest immediate naturae intellectuali, immo mediante intelligere. Ergo cum intelligere sibi immediate insit, est naturalis actus. Tunc arguo: Probatum est, quod prima persona communicat naturam et ex fecunditate naturae et per aliquam suam actionem. Deinde (?) sic: Quia communicat naturam ex foecunditate naturae, communicat eam per actum naturae, sed prima in deitate persona communicat naturam divinam ex fecunditate naturae. Ergo communicat eam per actum naturae. Et hinc habetur, quod communicans vere sit pater, cui communicatur vere sit filius, quia talis communicatio dicitur verissime generatio, quando sc. aliquis procedit ab alio in conformitate naturae et per naturalem actionem. Item ubi summa perfectio, nulla potest fieri additio. Sed in actu divini intellectus est summa perfectio. Ergo nulla potest fieri sibi additio. Oportet igitur, ut qui procedit per actum intellectus habeat in se omnem rationem intelligibilitatis ita, quod quicquid est intelligibile ibi contineatur. Vgl. für diese Hs Longpré, Nuovi documenti per la storia del Agostinismo Francescano, in: Studi Francescani 1923, 314—350.

[39]) Fol. 32va. Er läßt als Gründe gelten die Ewigkeit des Sohnes, ferner die Tatsache, daß die Zeugung die erste Tätigkeit ist; das ist aber die Tätigkeit des Intellekts, ferner, daß eine Prozession nur einen Terminus haben kann; der Wille ist aber Prinzip des hl. Geistes.

In dem anonymen jedenfalls der Franziskanerschule vor Skotus angehörigen Sentenzenkommentar des Cod. Vat. lat. 928 ist in der fol. 114r bis 118r stehenden Frage, utrum exitus rerum creatarum in esse praesupponat emanationem divinarum personarum, die Meinung vertreten, daß der Sohn aus der Fruchtbarkeit der Natur und daher per actionem naturalem, quae est intelligere hervorgehe. Auf diese Hs machte mich Mons. Pelzer gütigst aufmerksam.

[40]) S. th. I q. 30 m. 1.

Intellekt verschiedenen Wortes gibt. Der Wille übernimmt beim Zeugungsakt die Rolle des Begleiters[41]).

In der Thomasschule lebt das per modum naturae kräftig weiter. Ja es scheint geradezu, als ob die Schüler des hl. Thomas in dieser Frage vorzugsweise aus dem Sentenzenkommentar des Meisters geschöpft hätten. Der Sohn geht nach dem Thomasinus hervor natura im Sinn von virtute naturae, da er dem Vater auf Grund seines Hervorgangs ähnlich ist. Wird er doch produziert als verbum und als filius. Der Vater zeugt ihn auch voluntate, aber nur voluntate concomitante, approbante vel complacente[42]). Verwandt damit sind die Gedankengänge bei Romanus. Der Vater zeugt den Sohn natura sowohl im Sinn der causa formalis (= naturali origine) wie auch des principium effectivum (= virtute naturae). Das naturgemäß erfolgende Denken des Vaters identifiziert er mit der Produktion des Wortes[43]). Die Rolle des Willens wird wieder als die des Begleiters bestimmt[44]). Petrus von Tarantasia denkt nicht anders, nur daß er die Formel per naturam noch ausschließlicher verwendet[45]). Auch bei Hannibaldus de Hannibaldis steht die Formel per modum naturae ganz im Vordergrund des Interesses. Er betont zwar auch, daß der Zeugungsakt in der Sphäre des Intellekts verläuft. Aber es ist ihm ein Anliegen zu zeigen, daß er deshalb nicht aufhört ein actus naturalis zu sein. Der Wille ist nicht als Prinzip an der Zeugung beteiligt, sondern als Potenz für das Gute[46]). Einen ähnlichen Standpunkt nimmt

---

[41]) L. c. m. 2; m. 3 a. 2. I Sent. d. 6 a. 1 und 2. D. 4. a. 2 (Definitio Damasceni) Diese Texte zeigen, daß Albertus der Formel per modum naturae nicht gänzlich ablehnend gegenübersteht trotz d. 10 a. 12 contra 1. Cf. Stohr, 51.

[42]) Fol. 5va—vb (quia virtute illius dicitur fieri actio, in quo gignens assimilat sibi passum).

[43]) Fol. 14ra.

[44]) Fol. 13vb.

[45]) D. 6. q. un. art. 2: Loquendo ergo de voluntate concomitante non autecedente vel accedente vel consequente Pater voluntate genuit Filium, sed quia magis proprie ablativus sumitur communiter in habitudine causae et, quia sic accipiebant haeretici, ideo non est dicendum sine determinatione et explanatione. Ferner a. 3.

[46]) Dist. 6 a. 4: Das Wesen ist Prinzip aller göttlichen Akte secundum diversam rationem attributorum . . . Sub ratione naturae est principium in Patre generationis Filii. Er verweist auf die Anschauungen in alio etiam scripto ut hic et 1 parte ubi supra. Art. 2 ad ultimum gesteht er zu, daß die Zeugung eine conceptio intellectualis ist. Aber sie bleibt naturalis, da Gott naturaliter intelligit seipsum et propter hoc conceptio divini verbi est naturalis. Dist. 10 a. 5 stellt er den Zusammenhang zwischen der Formel per modum naturae et per modum intellectus durch die Bemerkung her, daß der Hervorgang durch die Natur per impressionem speciei unius in altero erfolge, daß aber die species die ratio intelligendi sei. Vgl. auch dist. 27 q. 2 a. 1. Was den Willen betrifft, so kann er betrachtet werden ut principium vel ut potentia ad obiectum, quod est bonum. Unde cum generatio Filii sit optima, hoc secundo modo Pater genuit Filium voluntate. Andere sagen dafür voluntate concomitante, non accedente vel

Johannes von Paris ein[47]). Ebenso denkt Jakob von Metz und zwar, was zu beachten ist, mit Berufung auf den hl. Thomas von Aquin. Die Zeugung ist ein Akt der Natur, nicht des Intellekts[48]). So wird es historisch verständlich, daß

---

antecedente. Er verweist dabei auf die Lehräußerungen in alio Sent. scripto ut hic et 1 parte q. 41 a. 2 et in quaest. disp. de potent. q. 2 a. 3 et contra gent. l. 4 c. 11, ein Beweis seiner eingehenden Thomaskenntnis.

[47]) Fol. 45vb. Im Sinne von virtute naturae . . . . quod ex modo suae processionis habet, quod assimilatur producenti; er zeugt ferner voluntate concomitante vel approbante.

[48]) In Clm. 3749 ist fol. 10r nach der Frage, ob das Wesen zeugt, sofort die Frage nach der Zeugungspotenz besprochen. Einschlägig für unsere Frage ist d. 10 (fol. 14vb): Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio per modum voluntatis . . . . Duo sunt videnda: Primo duae suppositiones ad intellectum quaestionis, quarum primo est quod secundum Boëthium in divinis omnia sunt unum secundum rem, ubi relatio originis non distinguit, ut sapientia, bonitas etc. Nihilominus tamen essentia, secundum quod absolute sumitur, non est principium alicuius operationis nisi forte essendi, quia esse dicitur ab essentia, sed est principium specialis operationis, secundum quod induit rationem specialis attributi ut volendi, secundum quod induit rationem voluntatis (so nach Clm. 14383; Clm. 3749 hat volentis), intelligendi, secundum quod induit rationem intellectus vel etiam secundum quod induit rationem alicuius alterius specialis rationis quam attributalis, ut scilicet glorificatoris vel redemptoris. Est enim principium glorificandi non, secundum quod habet rationem intellectus vel voluntatis, sed secundum quod habet virtutem glorificativam, quae tamen non est ratio attributalis, quia non convenit creaturae, et similiter habet rationem creatoris, secundum quod habet virtutem creativam, et similiter communicat naturam divinam, secundum quod habet virtutem communicandi naturam ita, quod sicut in creaturis communicatio naturae non attribuitur intellectui vel voluntati, sed virtuti generativae, ita in divinis communicatio naturae divinae est per essentiam divinam non, secundum quod voluntas vel intellectus, sed secundum quod natura et haec est prima suppositio. Secunda est, quod, quando dicitur, quod Pater generat Filium natura et Spiritum Sanctum voluntate, ly natura potest accipi vel pro principio quo et tunc est sensus, quod Pater produxit Filium natura ita, quod principium productionis fuit natura, sicut principium quo ignis calefacit est calor naturalis ignis. Secundo ly natura potest accipi non pro principio productionis, sed pro modo et hic refert, quia Adam fuit a Deo natura, ut natura dicit principium quo, quia processit per virtutem naturae divinae, non tamen fuit a Deo per modum naturae, quia non per naturalem propagationem et haec duo requiruntur ad hoc, quod aliquis (Clm. 3749 hat aliquid) sit Filius, scilicet quod principium producendi ipsum sit natura et quod modus sit naturalis. Unde Adam non dicitur Filius Dei naturalis, quia deficit secundus modus et hic est primus articulus.

Secundo est videndum, utrum Spiritus Sanctus procedat per modum voluntatis Filius per modum naturae. Dicendum, quod productio Filii a Patre et Spiritus Sancti ab utroque potest comparari vel ad principium productionis, quo producuntur, vel ad supposita producentia vel ad ordinem productionis. Si ad principium, virtute cuius producuntur, dico, quod Filius et Spiritus Sanctus producuntur non per intellectum vel voluntatem, sed per naturam, ita quod principium, quo producuntur, est natura et non actus intelligendi vel volendi, et probatur quinque rationibus. Primo sic: Illius productionis principium est natura, quae esset in divinis circumscriptis omnibus aliis et manente sola natura. Huiusmodi est productio Filii a Patre et Spiritus Sancti ab utroque. Ergo

Durandus und der von ihm beeinflußte Jakob von Lausanne von der Identifizierung des Zeugungsaktes mit einem Denkakt nichts wissen wollen. Durandus referiert über diese Anschauung in der Form, wie wir sie bei dem Aquinaten finden. Seine Einwände sind folgende: Das Gezeugtwerden per modum intellectus kann entweder in dem Sinne verstanden werden, daß

---

etc. Maior patet, quia ideo nos dicimus, quod principium intelligendi est intellectus divinus, non voluntas, quia posito per impossibile, quod Deus haberet intellectum sine voluntate, adhuc intelligeret per intellectum. Idem dico de sapientia et bonitate et virtute creativa et omnibus aliis attributis. Minor, quia circumscripto actu intelligendi et volendi (et volendi fehlt Clm. 3749), adhuc natura divina esset sui communicativa ita, quod Pater produceret Filium et ambo Spiritum Sanctum, et ideo, quia circumscripto intellectu et voluntate in Deo natura in divinis esset sui communicativa, sicut in creaturis, ideo dicimus, quod natura est de natura, non autem essentia de essentia. Haec est incidens. Secundo sic: Illius productionis principium est natura, in qua producens de necessitate producit, nec potest non producere nec aliter producere. Sic est hic. Ergo etc. Maior patet, quia haec est differentia inter productionem artis et naturae, quod ista productio dicitur naturalis, in qua producens de necessitate producit, et sic quod non aliter, quia da (Clm. 3749: dans) oppositum, quod possit aliter agere, iam non agit naturaliter, sed voluntarie. Modo loquimur de divinis sicut nos invenimus apud nos. Minor patet, quia Pater genuit Filium de necessitate immutabilitatis, sicut ignis ignem, licet non de necessitate coactionis et similiter Pater et Filius [et] Spiritum Sanctum nec aliter possunt, quia tunc esset ibi potentia frustra, quia nunquam exiret in actum suum, quod est inconveniens. Tertio sic: Productionis, quae est a voluntate, ut natura est, principium est natura. Productio Spiritus Sancti est a voluntate divina, ut natura est. Ergo etc. Maior patet, quia hoc est, inquantum semper reduplicat principium actionis ut iginis calefacit inquantum calidus, id est principium calefactionis est calor. Minor, quia id dicimus procedere apud nos de voluntate, ut voluntas est, quod possumus velle et nolle, ut dicimur voluntarie comedere, quia possumus non comedere, sed id, quod non possumus nolle, dicimur producere a voluntate, ut natura est, sicut velle finem. Modo Spiritus Sanctus procedit immutabiliter in divinis ita, quod non potest non procedere. Ergo etc. Quarto sic: Illud est principium productionis, in quo primo productum assimilatur producenti. Tale est natura. Ergo etc. Maior, quia productio fit virtute principii et productio tendit ad similitudinem et ideo id est principium productionis, in quo primo fit assimilatio. Minor, quia secundum nostrum modum intelligendi posterior est voluntas in divinis quam intellectus sicut apud nos, quia praeintelligimus, quae volumus, licet non secundum ea sit ordo secundum rem in divinis. Modo in me natura praecedit intellectum et voluntatem. Ergo similiter in Deo assimilatio prius fit in natura quam in voluntate vel in intellectu. Ergo etc. Quinto sic: Illud est principium productionis, virtute cuius productum habet, quicquid habet ex quadam concomitantia. Haec autem est natura non autem intellectus respectu Filii, natura (fehlt Clm. 3749) non voluntas respectu Spiritus Sancti. Ergo etc. Maior patet, quia productum nihil habet nisi virtute productionis. Minor, quia posterius non est causa prioris, immo econverso. Prius autem est habere naturam quam intellectum vel voluntatem et ideo Filius non habet naturam, quia habet intellectum a Patre, nec Spiritus Sanctus habet naturam ab utroque, quia habet voluntatem ab ipsis immo econverso ideo habet intellectum et voluntatem, quia habent naturam et ideo patet minor, scilicet quod virtute naturae fit communicatio in divinis. Sic ergo principium, quo procedit Filius a Patre in divinis, non est intellectus, sed natura et similiter principium

das intelligere selbst die Produktion ist, oder in dem Sinn, daß es das Prinzip der Produktion ist. Im ersten Sinne ist diese Theorie unmöglich. Denn das intelligere ist ein essentieller Akt, das Zeugen aber ein notionaler. Ferner kommt das intelligere als Wesensakt allen drei Personen zu, das Zeugen aber ist die Funktion einer Person. Ferner ist das Zeugen vom Hauchen

quo procedit Spiritus Sanctus ab utroque est natura non voluntas et hoc dixit (nach Clm. 14383 steht hier frater) thomas parisius in scholis publice, quod non intelligebat Filium procedere a Patre per actum intellectus sicut audivit magister Albertus (Clm. 14383: tambertus) ab eo. Unde dicit thomas in scripto, quod Pater generat Filium natura et hoc est, quod dicit Hugo de S. Victore VI De trin.: quia, inquit, Spiritus Sancti processio non est talis, ut possit dici Filius, ideo non dicitur genitus, sed quia per modum naturae et ideo potest dici ingenitus. Item idem Hugo dicit, quod processio Filii et Spiritus Sancti non differt nisi secundum modum magis principalem et minus principalem. Secundo dico, quod processio Filii et Spiritus Sancti potest comparari ad supposita producentia et sic Filius procedit per modum naturae et Spiritus Sanctus per modum voluntatis et hoc tam ex parte producentium quam ex parte productorum. Ratio est, quia in productione, quae est per modum naturae in creaturis supposito, quod agentia sint perfecta et sufficientia ad productionem effectus, unus effectus ab uno solo producitur ita, quod nunquam duo agentia ad unum effectum concurrunt, si unum sufficiat. Quia igitur Filius est ab uno, scilicet a Patre tantum, ideo dicitur procedere per modum naturae. Sed in productione voluntaria possunt duo agentia aeque perfecta et singulariter sufficientia ad unum effectum confluere. Unde quia Spiritus Sanctus procedit a duobus, ideo dicitur procedere (Clm. 3749 statt sed — procedere: Spiritus Sanctus ab utroque ideo) per modum voluntatis. Et hoc est ex parte producentium, ex quo etiam sequitur ex parte producti, quod ipsum denominetur voluntarium, id est (Clm. 3749 statt id est: et) productum per modum voluntatis. Sicut enim aliquid denominatur artificialiter, quia productum per modum artis ab artifice, sic voluntarium, quia productum a volente (Clm. 14383: volentibus). Tertio prout processio Filii et Spiritus Sancti comparatur ad ordinem productionis vel processionis et tunc dicitur, quod Filius procedit per modum verbi et naturae et Spiritus Sanctus per modum voluntatis ex parte producti, non ex parte productionis. Quod declarant sic: In quacunque substantia intelligibili est reperiri duas operationes, scilicet actum intelligendi et actum volendi, sic quod operatio volendi dicitur secunda respectu operationis intellectus, quae dicitur prima. Item per primam, scilicet intellectus formatur verbum, ita per secundam procedit amor. Possumus ergo considerare verbum dupliciter, uno modo secundum quod procedit et formatur per actum intellectus et hoc modo dicitur, quod Filius non procedit in divinis ut verbum. Sic enim ratio formalis Filii esset esse intellectuale. Alio modo potest considerari verbum, ut formatur prima productione, quae est per modum intellectus et hoc modo dicitur Filius procedere per modum verbi, quia videlicet verbum prima productione procedit et etiam per modum naturae, quia productio naturalis tanquam prima supponitur in omni alia productione, puta in artificiali. Sed Spiritus Sanctus, ut productus est, dicitur productus secundum nostrum modum intelligendi secunda productione, quae supponit productionem Filii, a quo Spiritus Sanctus procedit. Ideo dicitur, quod Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis, non quod procedat per actum volendi, sed quia secunda productione procedit, quod competit productioni, per modum voluntatis, non (Clm. 3749: scilicet) quod non sint ibi duae productiones per modum voluntatis, quarum una sit prior alia, sed quia una est per modum intellectus, quae est prior alia per modum voluntatis, quae accipitur

real verschieden. Aber das intelligere ist nicht vom velle real verschieden. In der zweiten Auffassung ist die Theorie unmöglich. Denn dem intelligere eignet keine Fruchtbarkeit. Auch wenn man es in Gott wegdenkt, bleibt noch die Zeugung. Eine Bestätigung bietet folgende Ueberlegung: Kein Geschöpf besitzt die Fruchtbarkeit auf Grund seiner geistigen Funktionen. Analog verhält es sich bei Gott. Außerdem besteht zwischen logisch verschiedenen Größen dieselbe logische Ordnung, die zwischen real verschiedenen Dingen real besteht. Wo aber Natur, Intellekt und Wille real verschieden sind, erfolgt die Produktion nur durch die Kraft der Natur. Also erfolgt sie auch in Gott, wo diese drei logisch verschieden sind, nur durch die Kraft der Natur[49]). Jakob von Lausanne zitiert die Gründe der

ut posterior secundum nostrum modum intelligendi. Besonders sei auf die Interpretation des hl. Thomas und die Nachricht über seine Lehrtätigkeit in Paris verwiesen.

[49]) I Sent. d. 6 q. 2. Es sei der Wortlaut nach der Ausgabe von 1508 angegeben um zu zeigen, daß sich Durandus in seiner vielbefehdeten Lehre in nichts unterscheidet von Herveus, Jakob v. Lausanne, Guido Terreni: Dicendum est, quod in productione divinarum personarum est tria considerare, sc. habitudinem virtutis productivae ad actum producendi, supposita producentia et ordinem productorum vel productionum. Si consideretur habitudo virtutis productivae ad actum producendi, sic nulla persona procedit in divinis per modum voluntatis, sed quaelibet per modum naturae. Cuius ratio est, quia illud, quod procedit a virtute agente, ex necessitate immutabilitatis et ex virtute determinata ad unum, producitur per modum naturae, sed quaelibet persona divina producitur ea necessitate immutabilitatis et virtute determinata ad unum; ergo quaelibet persona divina producitur per modum naturae. Maior patet, quia modus naturae in hoc differt a modo voluntatis in eliciendo actum, quia principium naturale agens naturaliter non habet in potestate actum suum nec est indifferens ad opposita, sed est necessario determinatum ad unum; agens autem per voluntatem et modo voluntario habet in potestate sua agere vel non agere et est indifferens ad opposita, sicut potestas rationalis. Minor sic patet, quia nec Pater habet sic in potestate generare Filium, ut possit generare vel non generare, nec Pater et Filius habent sic in potestate spirare Spiritum Sanctum, quod possint spirare vel non spirare, sed necessario Pater generat Filium et Pater et Filius spirant necessario Spiritum Sanctum. Si vero consideremus supposita producentia, sic Spiritus Sanctus producitur per modum voluntatis, Filius autem per modum naturae, quia modus naturae in creaturis est, quod unum sit ab uno tantum et non a pluribus eiusdem gradus et ordinis, quorum quodlibet esset per se sufficiens ad totum perfecte faciendum. Quae autem fiunt per voluntatem, possunt fieri a pluribus agentibus eiusdem gradus et ordinis, quorum quodlibet esset per se sufficiens ad totum perfecte producendum. Plures enim concurrunt moderando per voluntatem virtutem suam, sicut patet de pluribus trahentibus navem, ubi alter ad totum sufficeret. Cum ergo Filius procedat tantum ab uno, Spiritus autem Sanctus a duobus, sc. a Patre et Filio, ita quod aeque perfecte producit unus sicut ambo nec perfectius ambo simul quam alter, ideo Spiritus Sanctus dicitur produci per modum voluntatis, Filius autem per modum naturae. Si autem attendatur ordo productorum et productionum, sic Filius dicitur procedere per modum intellectus, Spiritus autem Sanctus per modum voluntatis. Cuius ratio est, quia in imagine creata, quae attenditur secundum potentias et actus naturae intellectualis, prima emanatio est secundum intellectum, alia autem sequens, in qua terminatur emanatio

zweiten Reihe in zustimmendem Sinne. Er beruft sich sogar auf den Aquinaten. Wenn dieser sagt, daß die Zeugung durch den Intellekt erfolge, so bedeutet das nach ihm selber nur, daß die Zeugung durch den Intellekt ebenso wie die Zeugung durch die Natur keine andere Produktion voraussetzt, daß beide von einem Prinzip sind, daß beide etwas Aehnliches hervorbringen[50]). Ueberraschend ist, daß bei so namhaften Thomisten und so überzeugten Gegnern des Durandus wie Johannes von Neapel und Herveus Natalis die Formel per modum intellectus alles psychologischen Gehaltes entleert ist. Sie besagt nach Johannes einen ordo originis, mehr nicht. Das Prinzip der Zeugung kann nur das Wesen sein. Bei einer univoken Zeugung, wie sie

manens infra naturam intellectualem est emanatio pertinens ad voluntatem. Primo enim est cognitio boni. Deinde ex hoc oritur amor boni et ibi sistit emanatio inter naturam intellectualem et ex hoc arguitur sic: Illud, quod in divinis procedit prima emanatione, procedit per modum intellectus ad intra. Aliud autem, quod procedit secunda emanatione et ultima, in qua terminatur omnis emanatio divina ad intra, procedit per modum voluntatis, quia sic est in imagine creata, ut dictum est. Sed Filius procedit prima emanatione divina, Spiritus autem Sanctus sequente et ultima; ergo Filius dicitur procedere per modum intellectus et Spiritus Sanctus per modum voluntatis et sic intelligenda sunt, quae dicuntur circa materiam istam de modo processionis divinarum personarum et verba doctorum, quae videntur insinuare, quod intelligere et velle seu diligere sint rationes emanationum divinarum. Hoc enim dicunt solum secundum quandam adaptationem ad ea quae inveniuntur in imagine creata. Auffallend mag man es finden, daß in der von Johannes von Neapel und Petrus de Palude zusammengestellten Liste von Abweichungen des Durandus von Thomas der behandelte Lehrpunkt nicht zur Sprache kommt: Cod. Vat. lat. 6736, fol. 113r.

[50]) Fol. 17rb: Nach Anführung des Durandustextes fährt er weiter: Dico, quod persona in divinis producit intelligens et volens, non tamen intellectus, voluntas est sibi ratio producendi ut supposita sint potentiae intelligibiles et si inveniatur in doctore verbum, quod videatur dicere, quod intellectus et voluntas sint principia, hoc non est inquantum potentia, sed ut potentia fecunda. Secundum principale: opinio thomae dicit expresse quaestionibus De potentia ultima articulo 20 et responsione ad 11um argumentum, quod in divinis processio per modum intellectus non differt a processione per modum naturae. Utraque tamen distinguitur ab illa, quae est per modum voluntatis, et hoc propter tria: Primo, quia sicut processio, quae est per modum naturae non praeexigit aliam processionem, ita nec processio, quae est per modum intellectus. Processio autem, quae est voluntatis, necessario praesupponit aliam, quae est per modum intellectus. Secundo, quia sicut natura producit aliquid in similitudinem sui, ita intellectus tam intra sicut verbum quam extra sicut artificium, voluntas nec intra, quia amor et volitio est quaedam passio, non similitudo voliti, nec extra, quia voluntas non producit simile volito, sed artificis cognitioni. Tertio, quia productio naturae est ab uno, si tamen sit perfectum, quod dico propter patrem et matrem, quae supplent vicem unius agentis. Non enim filius procedit a patre et matre sicut a duobus agentibus, quia productio naturalis semper est ab uno, sed a patre sicut a principio activo et a matre sicut a patienti, ita processio intellectus est ab uno, amor vero sive amicitia a duobus seinvicem amantibus vel ab aliqua duorum convenientia et recte isto modo de processione personarum distinguitur a quibusdam. Nun zitiert er einen längeren Passus aus Durandus. Fol. 13rb zeigt er, daß in divinis operatio secundam naturam erit nobilior.

die göttliche darstellt, müssen Prinzip und Terminus korrespondieren. Der Terminus ist das Wesen. Außerdem ist das Denken ein Wesensakt, kein notionaler Akt. Also ist auch das Prinzip das Wesen und zwar, sofern es im Besitze aller Vollkommenheiten ist. Daher ist der Intellekt nicht in höherem Maße Prinzip der Zeugung als der Wille[51]). Ebenso scharf lehnt die

[51]) Quaesp. disp. 30: Utrum distinctio realis divinarum emanationum sit accipienda penes principia vel penes aliquid aliud . . . .

Tertia opinio est, quod emanationes divinae distinguuntur penes principia, quae sunt intellectus et voluntas, sic, quod intellectus secundum istos est principium emanationis Filii, voluntas autem emanationis Spiritus Sancti. Et quia intellectus est principium actus intelligendi et voluntas actus amandi, dicunt, quod istae emanationes distinguuntur secundum distinctionem actuum praedictorum, qui distinguuntur quantum ad duo, ut iidem dicunt alibi. Primo, quia Verbum procedit per impressionem in intellectu possibili, Amor autem per expressionem a voluntate. Actus enim intellectus perficitur per hoc, quod res intellecta est in intellectu, actus autem voluntatis per hoc, quod voluntas per amorem tendit in rem amatam, sicut et flamma fit per expressionem, et exsufflationem quandam a carbone, et sic differunt hae duae emanationes; in cuius signum Christus insufflavit in discipulos suos, quando dedit eis Spiritum Sanctum. Differunt etiam secundo, quia illud, quod procedit per actum voluntatis a voluntate ut amor, procedit libere sine necessitate actum praeveniente; non sic autem est de eo, quod procedit ab intellectu par actum itellectus ut Verbum; et similiter dicunt de emanationibus Filii et Spiritus Sancti.

Sed haec opinio improbari potest quantum ad multa, quae dicit. Et primo quantum ad primum, quod dicit, sc. quod emanationes divinae distinguuntur penes principia, quae sunt intellectus, et voluntas; et hoc multipliciter.

Primo sic: Terminus et principium in omni productione debent sibi correspondere se undum similitudinem, cum omne agens secundum quod huius modi agit sibi simile, quae reduplicatio secundum quod huiusmodi reduplicat illud, quod per se, se habet ad actionem, id est, quod est principium quo actionis, et in productione univoca, cuiusmodi est productio divina, oportet, quod principium quo et terminus assimilentur saltem specie sicut producens et productum; sed terminus utriusque productionis est essentia divina, ut habens omnes divinas perfectiones, scilicet intellectum, voluntatem et cetera sic, quod Filio non magis vel per prius communicatur intellectus quam voluntas; nec etiam magis vel per prius communicatur intellectus quam Spiritui Sancto, nec Spiritui Sancto voluntas magis vel per prius quam Filio. Ergo essentia divina est principium quo utriusque emanationis, ut est habens omnes divinas perfectiones, et non magis intellectus, quam voluntas, vel econverso.

Praeterea secundo: Secundum emanationes, ut communiter dicitur, distinguuntur divinae personae saltem secundario, utpote, quod una est generans, alia genita, alia spirata: penes ergo illa non debet accipi distinctio emanationum, quae sunt communia omnibus personis et aeque principaliter omnibus conveniunt. Sed huiusmodi sunt intellectus et voluntas et intelligere et velle. Ergo et cetera.

Praeterea tertio: Aut productio Filii est univoca aut non. Si non; ergo persona Filii nec esset Deus nec Filius. Si sic; ergo natura, in qua communicant Pater et Filius, est principium emanationis Filii et non solum intellectus, cum aeque principaliter et per se Pater et Filius communicent in essentia et in aliis perfectionibus sicut in intellectu.

Praeterea quarto. Isti idem dicunt alibi, quod principium emanationis divinae est essentia divina ut proprietas. Sed intellectus et voluntas non sunt proprietates, sed absoluta et communia. Ergo et cetera.

augustinische Erklärung der Zeugung Herveus Natalis ab und zwar aus zwei Gründen. In jeder univoken Tätigkeit muß das, worin Zeuger und Erzeugtes übereinstimmen, seinem ganzen Umfang nach die ratio agendi sein. Das aber, worin Vater und Sohn übereinstimmen, ist nicht der Intellekt als solcher, sondern die Natur, welche alle Attribute und Vollkommenheiten einschließt. Ferner kann die Mitteilung derselben Natur von demselben natürlich tätigen Prinzip nur in einer bestimmten Weise erfolgen, nicht auf verschiedene Weise. Wenn daher mehrere Produktionen möglich sein sollen, können sie sich nur nach den Gesichtspunkten mittelbar und unmittelbar unterscheiden. Wenn man das Prinzip im Verhältnis zum Akt betrachtet, so hat sowohl die Zeugung wie die Hauchung die ratio naturae an sich. Betrachtet man es im Verhältnis zum tätigen Suppositum, so kann das Prinzip sich in einem tätigen Subjekt oder in zweien befinden. Im ersten Falle hat es die ratio naturae oder intellectus an sich, das Produkt die ratio verbi oder Filii. Herveus beruft sich für diese Anschauung auf den Aquinaten[52]).

Praeterea quinto. Intellectus et voluntas differunt solum ratione. Ergo et emanationes differunt solum ratione, si non differunt nisi solum penes praedicta principia.

Et confirmatur ratio, quia, quamvis possit esse maior distinctio principiatorum quam principiorum, ut patet de arca et filio ab eodem homine productis; tamen hoc est, quia filius et arca distinguuntur aliter quam penes principia, scilicet penes subiecta vel penes proprias naturas. Sed ubi tota distinctio aliquorum est penes principia, cum effectus seu principiatum non possit excedere suam causam, impossibile est, quod talia distinguantur re et principia distinguantur sola ratione, si tota causa et ratio distinctionis principiatorum est distinctio principiorum . . .

Sed ad haec ambo simul dicendum est, quod una emanatio dicitur esse per modum intellectus et naturae et alia per modum voluntatis, non quia principium unius sit natura vel intellectus et alterius voluntas, ut procedunt argumenta, sed propter solum ordinem originis, qui est inter personas emanantes et per consequens inter earum emanationes: modus enim emanationis naturae et intellectus est, quod non necessario aliam emanationem ante se praesupponat, et per oppositum emanatio voluntatis necessario praesupponit aliam emanationem, sc. intellectus; nihil enim diligitur nisi cognitum. Secundum autem hunc modum emanationes divinae non distinguerentur, si Spiritus Sanctus non procederet a Filio. Unde patet responsio ad utrumque argumentum. Siehe auch S. 135* s.

[52]) Cod. 717 der Stadtbibliothek in Troyes bringt fol. 142rb die Frage, utrum Spiritus Sanctus distingueretur a Filio, si non procederet ab eo. Sie ist identisch mit der im Cod. Z. L. 39 der Bibl. Marciana in Venedig, fol. 112v beginnenden Frage, wo sie Herveus zugeschrieben wird. Fol. 145va des Codex von Troyes: In actione univoca oportet illud, in quo<d> communicant specifice producens et productum [secundum] totum, quod per se includit, esse rationem agendi in agente . . . . . Ergo ratio agendi in qualibet productione productiva personae divinae est essentia divina, non prout praecise voluntas vel intellectus, sed ut natura divina (divina hat der Ven. Cod.; die Hs von Troyes: includit) omnia attributa divina absoluta et omnes perfectiones absolutas includens . . . . . 145vb: Sequitur, quod distinctio productionum vel personarum productarum non possit accipi penes rationes disparatas principiorum activorum, quae sunt voluntas et intellectus, sed solum penes hoc, quod secunda persona est a

Bei der weiten Verbreitung dieser Doktrin gerade unter den hervorragendsten Mitgliedern des Dominikanerordens, bei der wiederholten Berufung auf Thomas von Aquin gewinnt unsere

---

sola persona et tertia a duabus . . . Quod communicatio eiusdem naturae ab eodem reali principio naturaliter agente determinat sibi unum modum determinatum non multiplicabilem specie nisi penes mediatum (non bis mediatum ist aus dem Ven. Cod. ergänzt) et immediatum . . . Sed constat, quod in productione cuiuslibet personae divinae est communicatio divinae naturae et ab eodem principio reali naturaliter agente. fol. 146ra: Et ideo credo firmiter, quod nullae personae in divinis possunt distingui ab invicem personaliter nisi per hoc, quod una procedit ab alia; qua distinctione supposita bene ab invicem (personaliter bis invicem ist aus dem Ven. Cod. ergänzt) differunt secundum quaedam alia incompossibilia, quae non sunt distinctiva personarum, sed earum distinctionem exigunt. Ad cuius evidentiam sciendum, cum Filius dicatur procedere per modum naturae sive intellectus et Spiritus Sanctus per modum voluntatis sive amoris, primo oportet praesupponere distinctionem positam in quaestione praecedenti sc. quod principium activum (activum fehlt im Cod. Tr.) sive productivum in divinis potest comparari ad actum, quem elicit, et sic in utraque productione principium activum habet rationem naturae tantum, ut ibidem ostensum est, et potest comparari ad supposita agentia et sic principium activum, prout est principium unius suppositi agentis, habet rationem naturae sive intellectus et productum habet rationem Filii sive verbi; prout vero est (est erg. nach Cod. Ven.) principium activum plurium suppositorum agentium, habet rationem amoris sive voluntatis et procedens habet rationem amoris procedentis de amore sive de voluntate vel doni sive spirati. Siehe insbes. auch I Sent. d. 10 q. 1. Quodl. 1 q. 5; quodl. V q. 3; quodl. VI q. 6.

Der Traktat über die göttlichen Personen bringt fol. 52vb die Frage: Utrum ratio intellectus et ratio naturae in productione Filii Dei sic habeant ordinem, quod una ratio includat aliam, vel (Hs: sed) quod potius sint rationes disparatae sicut ratio scientiae et iustitiae vel aliquid tale. Fol. 53rb: Respondeo dicendum, quod ad praesens natura dicitur septem modis, quorum primi tres non pertinent ad propositum. Primus est, secundum quod unaquaeque essentia vel quidditas dicitur natura quaedam, secundum quod dicimus, quod deitas est natura quaedem et albedo natura quaedam et natura sic dicta non pertinet ad propositum nostrum, quia secundum istum modum non accipitur ut quoddam principium agendi; tamen bene intellectus includit naturam sic dictam et ratio naturae rationem intellectus, quia intellectus unde intellectus est quaedam natura sic dicta. Alio modo dicitur natura principium motus et quietis in rebus vere mobilibus sicut in naturalibus et similiter natura sic dicta non pertinet ad propositum nec intellectus includit naturam sic dictam nisi extendatur nomen motus ad quamcumque reductionem de potentia in actum; specialiter autem in divinis natura sic dicta nullo modo habet locum. Tertio modo dicitur natura ipsa nativitas nascentium et similiter natura sic dicta non pertinet ad propositum, quia natura sic dicta nominat operationem sive motum. Intellectus autem et natura, prout hic quaeritur de eis, sunt principia agendi; tamen verum est, quod operatio intellectus includit naturam sic dictam, sicut intellectus includit naturam, quae est principium talis nativitatis. Quarto modo potest dici natura principium agendi quodcumque determinatum ad unum sive ad alterum oppositorum ita, quod habens tale principium non est indifferens ad agendum vel non agendum nec est in potestate sua agere vel non agere et hoc per oppositum ad liberum arbitrium, quod est principium agendi opposita, et natura sic dicta bene est in divinis respectu productionis personae et intellectus bene includit in sua ratione naturam sic dictam, saltem intellectus secundum quod comparatur ad prima prin-

früher ausgesprochene Meinung, daß der hl. Thomas in seiner Jugend selber dieser Anschauung nahe stand, bedeutend an Sicherheit.

---

cipia includit naturam sic dictam. Quinto modo dicitur natura principium sic determinatum ad unum, quod est ratio producendi simile ex simili et sic adhuc invenitur natura in divinis et sic intellectus saltem quantum ad prima principia, quibus naturaliter adhaeret (so muß es wohl heißen; der Codex hat affert), includit rationem naturae et, prout est formativus verbi, quia secundum quod huiusmodi est principium determinatum ad unum producens simile ex simili. Sexto modo dicitur natura tale principium determinatum producens simile ex simili et hoc in viventibus et non qualecumque simile, sed substantiam viventem similem ex substantia vivente simili sive suppositum vivum ex supposito vivo, sive hoc fit per motum <suum> sive [sine] motu, et natura sic dicta idem est quod principium nativitatis, quae nativitas uno modo dicitur natura, ut supra dictum est, et natura sic proprie dicta est in divinis (fol. 53va), quia in divinis est principium productivum, quo nascitur vivum ex vivo, non solum in similitudinem eiusdem speciei, sed in identitatem naturae eiusdem, et isto modo accipiendo naturam intellectus unde intellectus nec etiam unde formativus verbi respectu primorum principiorum non includit naturam sic dictam, quia et si de ratione uniuscuiusque intellectus, unde est formativus verbi, sit producere simile ex simili, inquantum verbum est simile scientiae vel speciei, ex qua generatur, si ponatur species, tamen non oportet, quod in productione verbi unde verbum sit productio suppositi vivi ex supposito vivente, immo in omni intellectu creato productio verbi est tantum productio accidentis. Tamen intellectus divinus productivus verbi unde talis includit bene naturam sic dictam, quia unde intellectus productivus verbi includit productionem similis ex simili. Sed unde divinus includit, quod illud productum sit suppositum vivens, quia nihil productum a Deo manens in natura divina potest esse accidens. Alio modo dicitur natura principium tale, quale immediate dictum est, scilicet principium determinatum ad unum vivum productivum vivi ex vivo in identitate naturae viventis sive secundum speciem sive secundum numerum et cum hoc, quod hoc fiat modo naturae, in quo differt productio Filii a productione Spiritus Sancti, ut magis patebit infra, et isto modo intellectus divinus productivus verbi unde talis includit naturam et ratio intellectus rationem naturae. Ad cuius evidentiam sciendum, quod modus naturae in producendo potest attendi dupliciter convenire alicui principio. Uno modo secundum habitudinem ipsius principii activi ad ipsam productionem et ad ipsum productum simul, quia quantum ad hoc simile est de utraque, et isto modo dicitur modus naturae determinatio ipsius principii activi ad alterum oppositorum ita, quod non est in potestate habentis tale principium facere per ipsum hoc vel eius oppositum, nisi forte per accidens, sicut frigus est per accidens causa intensionis caloris et isto modo principium productivum Spiritus Sancti aeque habet rationem naturae sicut principium productivum Filii. Alio modo potest accipi modus naturae ex habitudine principii ad supposita agentia vel ex habitudine eius ad plura producta et isto modo dicitur principium habere modum naturae vel, quia est principium unius suppositi eiusdem ordinis per ipsum agentis, vel econtrario dicitur habere modum voluntatis, quando est principium plurium suppositorum eiusdem ordinis per ipsum agentium ad unam actionem unius rei productivum concurrentium vel ex hoc, quod est principium eius, quod secundum rem vel rationem intelligendi procedit prius, dicitur habere modum naturae, sed ex hoc, quod est principium eius, quod secundum rem vel rationem intelligendi posterius procedit dicatur habere modum voluntatis et isto modo accipiendo modum naturae et etiam modum voluntatis dicitur Filius procedere per modum naturae et Spiritus Sanctus per modum voluntatis et non per modum naturae et, sicut dictum

Für den psychologisch interessierten französischen Dominikaner Bernhard von Trilia ist es charakteristisch, daß er die Zeugung als Denkakt bestimmt[53]). Petrus von Palude erweist sich auch hier als Widerpart des Durandus. Seine Erörterungen über die Funktion der Natur, des Intellekts und des Willens bei den göttlichen Prozessionen sind sehr einläßlich. Er gehört zu den wenigen Autoren zu Beginn des 14. Jahrhunderts, welche die Zeugung als Denkakt charakterisieren oder wenigstens in ihm begründet sein lassen. Die Natur ist weder, sofern man sie in ihrem absoluten Sein noch sofern man sie in ihrer Verschiedenheit von Intellekt und Willen noch sofern man sie in ihrer Unendlichkeit betrachtet, das Prinzip einer Produktion. Das Prinzip der Zeugung ist der Intellekt. Indem der Vater sich erkennt, produziert er den Sohn. Dabei läßt er die Frage offen, ob das Zeugen formell das intelligere sei oder ob das intelligere die Grundlage des Zeugens sei. Richtiger kommt ihm das erste vor. Wenn Petrus auch in der Charakterisierung des Zeugungsaktes als Denkakt mit dem Aquinaten übereinstimmt, so unterscheidet er sich doch von ihm in der Begründung für diese Stellungnahme. Die Personen in Gott sind auf Grund ihrer Natur subsistente Relationen. Infolgedessen müssen die produktiven Tätigkeiten, durch welche die Personen hervorgebracht werden, auf Grund ihres Wesens auf Relationen abzielen. Die immanenten Funktionen des Erkennens und Wollens bezielen nun auf Grund ihrer Natur Relationen, da sie ja notwendig eine Beziehung zum erkannten bezw. gewollten Objekt einschließen[54]).

---

est, accipiendo sic modum naturae modus naturae includit modum intellectus et econverso intellectus naturam et omnia ista magis infra patebunt. Gemeint ist mit diesem Hinweis die fol. 54rb beginnende Frage, utrum Spiritus Sanctus aliquo modo procedit per modum naturae. Siehe insbes. fol. 57r.

[53]) Cod. Borghes. 156, fol. 168v.

[54]) Die ganze Materie ist besprochen in dist. 10. Fol. 70v erörtert er die Frage, utrum natura sub ratione naturae sit immediatum principium producendi divinam personam. Er antwortet in drei Konklusionen: Prima est, quod natura secundum quod natura absolute non est immediatum principium divinarum personarum. Den Grund sieht er darin, daß verschiedene Produkte (Sohn und Hl. Geist) auch verschiedene Prinzipien haben müssen. Secunda conclusio est, quod natura, secundum quod distincta est ab intellectu et voluntate, non est principium productivum divinarum personarum. Sonst würde dem Produkt der Intellekt bzw. Wille nicht mitgeteilt. Tertia conclusio est, quod natura ut infinita praecise non [est] principium producendi divinarum personarum. Wegen ihrer Unendlichkeit müßte die Natur schon bei der ersten Produktion ein ihre Produktionskraft erschöpfendes unendliches Produkt hervorbringen. Fol. 71r wird die Frage besprochen, utrum intellectus et voluntas sint principia divinarum personarum. Er gibt wieder in drei Konklusionen Antwort, von denen die erste die Zeugung betrifft: Respondeo: Hic sunt tria videnda: Primum est, quod intellectus est principium Filii, quod patet sic: Intellectus, qui intelligit, est principium verbi et omnis intellectionis et si non sit principium activum verbi omnis vel omnis intellectionis, saltem omnis eius, quod causatur ex esse intellecto, intellectus est principium activum, sicut

Zu der skeptischen Haltung, nach der uns ein Einblick in das Wesen des Zeugungsaktes versagt bleibt, bekennt sich auch der Carmelitertheologe Guido Terreni[55]). Sein Ordensgenosse Gerhard von Bologna hingegen steht auf dem Boden der psychologischen Theorie[56]).

omnium artificiorum, quae causantur per intellectum, ars est principium. Cum igitur secundum Augustinum verbum, quod est Filius, procedat ex tota notitia Patris, quia per hoc, quod Pater intelligit se, producit Filium, igitur intellectus est principium quasi activum. Fol. 71v: Utrum intelligere et velle sint productiones personarum . . . Prima conclusio est, quod intelligere et velle in divinis non sunt productiones nec processiones secundum nomen et rationem nominis . . . Secunda conclusio est, quod aliquo modo in nobis sunt productiones et aliquo modo non secundum diversas opiniones. Ubi sciendum, quod, si verbum et amor in nobis sunt aliqua distincta re ab intelligere et velle, tunc, licet ista, scilicet verbum et amor producantur in nobis, tamen intelligere et velle non sunt productiones immediatae ipsorum, sed principia productionum, sicut calere est principium calefaciendi, non autem ipsum est calefacere. Similiter et ipsum intelligere non est dicere verbum vel formare, sed principium dicendi. Si autem verbum et amor sint ipsi actus intelligendi et volendi, tunc secundum rem intelligere est productio verbi eo modo, quo ipsum intelligere facere est intelligere et verbum formare et sicut calefacere secundum rem est ipsum calere. Et haec videtur verior opinio. Sic igitur in divinis intelligere et velle semper est idem secundum rem quod dicere verbum et spirare amorem. Sed secundum rationem differunt, sive in creaturis differant re absoluta sive non. Sed si ista differunt re in creaturis, tunc magis differunt ratione in divinis, quia tunc differunt in significato, ita ut non dicantur productiones personarum immediate, sed principia productionum, sicut calere est principium calefaciendi et non est ipsa calefactio, ita intelligere non iam erit dicere, immo principium dicendi nec amare spirare, sed principium spirandi, secundum rationem dico. Si autem ista in creaturis non differant re, tunc in divinis minus differunt ratione, quia solum in modo significandi. Unde sicut differunt calefacere et calere vel intelligere facere et intelligere in creaturis, sic in divinis intelligere et dicere, amare et spirare. Unde sunt quidem productiones, sed per ista nomina, quae sunt intelligere et velle, non significantur ut productiones, sed per illa, quae sunt generare et spirare. Tertia conclusio est, quod per has solas operationes sunt productiones divinarum personarum vel formaliter sicut per productionem vel effective sicut per principium productionum . . . His praemissis arguitur sic: Productiones, quae sunt per operationes non productas et quae ex natura sua non terminantur ad aliquid productum nisi relationem, sunt per operationes tantum cognitivae et appetitivae. Sed productiones divinarum personarum sunt huiusmodi, quia per se et primo producta sunt relationes subsistentes. Personae enim ipsae non sunt productae ratione essentiae, sed solum ratione relationis et ipsae sunt prima producta et per consequens per operationes non productas. Igitur cum in divinis huiusmodi operationes non sunt nisi intelligere et velle, per has solas sunt productiones diversarum personarum quae sunt relationes.

In der dist. 6, in der sonst in der Regel die Beteiligung des Willens an der Zeugung behandelt wird, kommt für unsere Zwecke nur in Betracht die Frage, utrum in divinis sit aliqua processio per intellectum agentem. Nach kurzer Begründung der verneinenden Antwort untersucht er die Existenz eines intellectus agens in der Seele.

[55]) Xiberta, 289.

[56]) Fol. 176ra lehnt er die Meinung ab, daß man die Dreipersönlichkeit damit begründen könne, daß die immanenten Tätigkeiten des intelligere

Eine starke Abhängigkeit vom Sentenzenkommentar des Aquinaten ist bei dem Augustinertheologen Aegidius von Rom wahrnehmbar. Das Prinzip des Zeugungsaktes ist die Natur, nicht irgendein Attribut in Gott. Deshalb kann man sagen, daß der Vater natura zeugt. Das hindert Aegidius nicht, die Zeugung als einen Denkakt, als intelligere zu bezeichnen. Die Beteiligung der Willenssphäre am Zeugungsakt wird dahin beschränkt, daß der Vater am Zeugungsakt Wohlgefallen empfindet[57]).

Unter dem Weltklerus ist ein entschiedener Vertreter der psychologischen Erklärung Heinrich von Gent. Aber gerade er — vielmehr als Thomas von Aquin — gibt Skotus auf weiten Strecken Anlaß zur Fehde. Die Grundlage der notionalen Akte sind nach ihm im Gegensatz zu Skotus die essentiellen. Diese werden durch die produktiven Akte vervollkommnet. Das Zeugen ist ein Werk des väterlichen Intellekts. Der rein passive Intellekt wird durch das Wesen zur Erkenntnis aktuiert. Diese einfache oder Wesenserkenntnis ist nun fruchtbares Formal- und Wirkprinzip der Zeugung. Wenn sich nämlich der Intellekt reflektierend dieser Wesenserkenntnis zuwendet, so befindet er sich in der Potenz zur Aufnahme eines von dem mit der Wesenserkenntnis ausgestatteten Intellekt zu zeugenden Wortes. Der

und velle einen Terminus in Gott haben müssen, aber fol. 177ra anerkennt er, daß diese Erwägung eine cognitio aenigmata fidei begründen könne. Fol. 177rb sagt er zu dem Einwand, daß man die processio intellectualis bei Gott ebenso wenig wie bei unserem Geiste eine Zeugung nennen könne: Ad tertium dicendum, quod processio intellectualis in nobis non est generatio, quia verbum <in nobis non est generatio, quia verbum> in nobis non est eiusdem naturae cum eo, a quo procedit; <nec> in divinis autem verbum est eiusdem naturae cum producente verbum; ideo est ibi proprie generatio, prout convenit viventibus, et dicitur nativitas, quia actio intellectus est vita. Derselbe Gedanke kommt zum Ausdruck fol. 178r, 181r.

[57]) I Sent. 6 a. 1 q. 1: Wenn die Natur in ratione principii designantis originem betrachtet wird, wird der Sohn natura gezeugt. Denn natura specialiter sumitur respectu huius actus, qui est generare, propter quod concedimus Patrem generare natura, licet non concedamus de aliis artributis. Die Abhängigkeit in den weiteren Gedankengängen von Thomas v. Aquin ist unverkennbar. Art. 2 q. 2: Eo quo intelligere possumus, quod sicut Deus natura Deus est, tamen complacet sibi in eo, quod Deus est, sic Deus Filium natura genuit, sibi tamen complacet in gignendo. Daß der Zeugungsakt das intelligere sei, siehe d. 10 a. 1 q. 2, d. 13 a. 1 q. 3.

Thomas v. Straßburg ist ein Vertreter der psychologischen Erklärung und verbindet damit das „naturaliter": d. 13; d. 6. Der Wille ist beteiligt, sofern man ihn pro actu perfecto voluntatis nimmt, quia illa nobilissima generatio esse non potest sine perfectissima complacentia. Constat autem, quod talis perfecta complacentia est proprie actus voluntatis et maxime respectu summi boni. . . . Praeterea verbum perfectum produci non potest sine amore: d. 6 ad 3um. Abgelehnt wird die Begründung für die Nichtbeteiligung des Willens als Prinzips der Zeugung, daß der Wille Prinzip nur sei für Dinge, die sein und nicht sein können. Damit wäre der Wille auch als Prinzip des hl. Geistes unmöglich gemacht. Am Rand steht tho. p. I q. 41 a. 2.

reflektierende Intellekt bildet dabei gleichsam die Materie, aus welcher der von der Wesenserkenntnis informierte Intellekt die reflektierende Erkenntnis zeugt. Durch diese Erkenntnis besitzt der Intellekt nicht nur ein Wissen vom Wesen, sondern ein Wissen vom Wissen um das Wesen. Der mit der Wesenserkenntnis ausgestattete Intellekt kann die Rolle des Zeugungsprinzips nur spielen, sofern er im Vater ist[58]). Der Intellekt ist beim Zeugungsakt rein natürlich wirkendes Prinzip, so wie das Feuer natürliches Prinzip der Wärme ist. Der Wille ist dabei nur beteiligt, sofern der Vater an dem Zeugungsakt sein Wohlgefallen hat. Daß der Wille in keiner Weise als Prinzip beim Zeugungsakt beteiligt ist, ist leicht einzusehen. Das Erkennen des Vaters geht irgendwie dem Wollen des Vaters voraus. Das Erkennen des Vaters aber, sofern es das Erkennen des Vaters ist, ist gleichbedeutend mit der Zeugung des Wortes[59]).

Gottfried von Fontaines verrät an einer Stelle seines siebenten Quodlibetums deutlich den Einfluß der Lektüre des Sentenzenkommentars des Aquinaten. Der Sohn geht naturaliter und secundum intellectum hervor. Aber die beiden Formeln werden von ihm in dem Sinne interpretiert, daß die Zeugung erfolgt, ohne daß eine andere Produktion oder ein anderes Produkt vorausgesetzt würde[60]). Diese Interpretationsweise gibt indes Gottfried hier nur, um den Nachweis führen zu können, daß es einen Widerspruch bedeuten würde, wenn man den hl. Geist vom Sohn hervorgehen ließe und doch zwischen ihm und dem Vater eine Verschiedenheit annähme. Wie der Hervorgang per modum intellectus eine Produktion besagt, die keine andere voraussetzt, so besagt der Hervorgang per modum voluntatis eine Produktion, die begrifflich eine andere voraussetzt. Mit dieser Erklärung ist indes der Inhalt der Formel per modum intellectus keineswegs erschöpft. Gottfried erklärt vielmehr die Zeugung unbedenklich in psychologischer Weise. Dabei merkt man den Einfluß seines Lehrers Heinrich. Die Zeugung bedeutet einen vollkommenen Denkakt, durch den eine vollkommene Erkenntnis hervorgebracht wird. Das intelligere ist allen drei Personen gemeinsam, da es eine essentielle Funktion besagt. Aber weil die Tätigkeit nicht vom Wesen als solchem ausgehen kann, sondern nur vom Wesen in Kraft der Form, so kann das intelligere das Prinzip des Wortes nicht sein, sofern es den drei Personen ge-

---

[58]) Quodl. 6 q. 1; Summa a. 54.

[59]) S. a. 58 q. 2.

Die Anschauung Heinrichs wird kritisiert von Robert de Tortocollo, Cod. Vat. lat. 987, fol. 55v. Vgl. für diesen Autor die bei Geyer, 773 angeführte Literatur. Dazu Grabmann, Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis s. XIII illustratur, Acta hebd. Thom. 137 f.

[60]) Quodl. 7 q. 4 (Wulf-Hoffmanns, 298).

meinsam ist, sondern sofern es dem Vater zukommt[61]). Rückhaltlos bekennt sich zur psychologischen Erklärung der Zeugung Johannes Pouilly[61a]).

Die Schüler des doctor subtilis schließen sich in den Hauptgedanken an den Meister an, wahren sich aber in Einzelfragen ihre Freiheit.

Reading betrachtet wie Skotus die memoria als das principium elicitivum der Produktionen in Gott. Der Intellekt ist sowohl potentia operativa wie auch potentia productiva. Nun geht der Intellekt als potentia operativa dem Willen als potentia operativa voran, der Intellekt als potentia productiva dem Willen als potentia productiva. Aber in diesem primum signum besitzt der Intellekt vollständig ausreichende Fruchtbarkeit zur Produktion eines adäquaten Produkts, so daß er des Willens dazu nicht bedarf. Daß der Wille nicht Prinzip der Zeugung sein kann, ergibt sich auch daraus, daß ein fruchtbares Prinzip nicht zwei adäquate Produkte hervorbringen kann (der Wille aber ist Prinzip des hl. Geistes), daß weiter ein Produkt nicht durch zwei ausreichende Prinzipien hervorgebracht werden kann. Die Begründung des hl. Thomas wird abgelehnt. Neben der memoria erscheint auch die Natur als Prinzip der Zeugung, da der Sohn auf Grund der Zeugung seinem Erzeuger ähnlich ist[62]). Bei

---

[61]) Quodl. 5 q. 4: Respondeo dicendum, quod verbum dicit aliquid emanans ab intellectu et operatione ipsius intellectus . . . Quia ergo in divinis non est notitia emanans et declarativa ab intelligente, nisi illa quae est id ipsa persona Filii, ideo non est ibi verbum realiter nisi personale. Unde propter rationem inductam in principio est intelligendum, quod non est in divinis nisi unum intelligere, scilicet intelligere essentiale commune tribus personis, quod tamen convenit ipsi Patri ut primae personae, et quia actus intelligendi non perficitur sine conceptu aliquo emanante ab ipso intelligente, mediante huiusmodi actu intelligendi, ideo intelligere essentiale Dei non potest esse sine verbo producto et concepto. Sed quia nulla actio procedit ab essentia secundum se, sed a supposito, quia per se suppositi est agere licet ratione formae, ideo etiam ipsum intelligere secundum se, scilicet ut est essentiale et commune tribus, non potest esse principium huiusmodi verbi emanantis ab intellectu divino, sed ut est primae personae, quae non est ab alia et quae includit proprietatem relativam, quae est vis generativa; et ideo verbum productum per tale intelligere dicit respectum determinatum ad determinatam personam et non ad ipsum actum intelligendi secundum se. Siehe auch Quodl. 7 q. 4 (l. c. 293), wo der Einfluß Heinrichs besonders deutlich ist.

[61a]) Cod. Vat. lat. 1017, fol. 2va—8rb, utrum intellectus paternus prius intelligat creaturas quam producat Filium. Sehr eingehend erörtert der Autor das Problem, utrum dicere et intelligere sint idem: fol. 132v—145r. Vgl. für ihn Glorieux, La littérature quodlibetique, 223—228.

[62]) Fol. 266r: De essentia potest praedicari generatio, ut scilicet quod essentia divina quae est natura intellectualis est principium vel ratio generationis.

Fol. 272v: Utrum Pater genuit Filium voluntate. Fol. 273r wendet er sich gegen den hl. Thomas. Dann sagt er: Ideo quantum ad istum articulum dico aliter, quod voluntas non est principium producendi Filium in divinis. Quod ostendo aliter sic. Unum principium productivum non

Bassolis kehrt die memoria als Prinzip der Zeugung wieder, die potentia operativa und productiva. Wenn man sagt, die Zeugung erfolge natura, so ist damit nur der modus bezeichnet, nach dem Gedächtnis und Intellekt tätig sind. Der Wille kann in keiner Weise der Zeugung vorangehen. Denn ein vollkomme-

potest habere duos terminos sibi aequatos nec duas productiones sibi aequatas, quia si (?) unus terminus vel una productio, illud principium non potest habere aliam productionem nec alium terminum, quia si sic, illa productio vel iste terminus non esset sibi aequatus; sed voluntas in divinis est principium producendi Spiritum Sanctum, qui est terminus sibi aequatus. Ergo (so muß es heißen, dasteht quod) non est principium producendi Filium. Item unius producti non sunt duae productiones activae oppositae et hae aequatae; sed Filius producitur per modum naturae. Ergo non potest produci per modum voluntatis, quia secundum omnes productio per modum voluntatis est opposita productioni per modum naturae. . . . . Item unius producti est sufficiens unum principium productivum. Sed memoria <non procedit voluntate> quantum ad actum suum est sufficiens principium respectu verbi. Ergo voluntas non requiritur ut principium. Confirmatur. Intellectus est potentia non tantum operativa, sed etiam productiva et eodem modo voluntas. Tunc arguo: Sicut se habet intellectus inquantum operativa potentia ad voluntatem, in quantum ipsa est operativa, sic se habet intellectus inquantum productiva potentia ad voluntatem, inquantum etiam ipsa est productiva. Sed intellectus inquantum operativa praecedit voluntatem inquantum operativa, ut probabo. Ergo intellectus inquantum productiva praecedit voluntatem inquantum productiva. Sed in isto priori, quo intellectus est potentia productiva, est sufficiens potentia et habet terminum aequatum, quod non potest esse nisi verbum et per consequens voluntas in isto priori non est productiva verbi. Sed intellectus ut prius operativus quam voluntas habet in isto priori terminum sibi adaequatum. Ergo etc. Probatio assumpti, videlicet quod intellectus est prius operativa potentia quam voluntas, quia prius intellectus aliquid intelligit quam voluntas rem velit. . . . . Dico tunc, quod voluntas non est principium elicitivum verbi in divinis, sed memoria. Dico ergo, quod cum Filius in divinis sit verbum et Filius ex hoc quod Filius procedit per modum similitudinis, ideo oportet eius principium esse naturam sive principium naturale, cuius est producere per modum similitudinis. Fol. 278v: Ad 2um dico, quod voluntas non est primum principium simpliciter, sed intellectus et natura vel modus naturae, quia voluntas semper praesupponit aliud principium. Ad probationem dico, quod voluntas potest comparari ad duplices actus, quia in anima nostra est aliquis actus mere naturalis et est aliquis actus in potestate nostra. Respectu actus naturalis non est voluntas aliquo modo principium in nobis; sed respectu aliorum actuum, qui scilicet sunt in potestate nostra, est voluntas primum principium ut respectu cursus et huiusmodi. Ad propositum dico, quod actus divini sunt in duplici genere intrinseci et sicut naturales et extrinseci. Tunc dico, quod respectu actus spirandi voluntas est principium in divinis. Sed prius praesupponitur aliud principium, videlicet intellectus, qui est principium dicendi verbum, et sic respectu aliorum intrinsecorum voluntas non est primum principium. Respectu (hineinkorrigiert: etiam) actuum extrinsecorum potest dici, quod non est primum principium, quia prius intellectus divinus intelligit creaturam, quam voluntas velit creaturam et etiam secundum aliquos prius producit intellectus divinus creaturas in esse reali essentiae ab aeterno, antequam voluntas velit istas. Secundam aliquos etiam prius intellectus divinus ab aeterno producit res in esse intelligibili, antequam voluntas voluit istas vel produxerit in esse volito. Tamen loquendo de actu extrinseco, qui terminatur ad aliquam rem in actu existentem, sic dico, quod voluntas est primum principium cuiuscumque

nes Prinzip verlangt kein Mitprinzip. Das Gedächtnis aber ist ein vollkommenes Prinzip des Sohnes. Der Wille kann auch nicht die Rolle des Verbindens zwischen Gedächtnis und Intelligenz übernehmen, da die aktuelle aus der Fülle der memoria hervorströmende Erkenntnis Gottes immer besteht. Es geht sowohl das intelligere, durch das der Vater erkennend ist, dem operativen Willen voran wie das Sprechen dem Hauchen. Eine scharfe Ablehnung erfährt so die Anschauung des Skotus, daß der Wille bei der Zeugung zwar nicht als Prinzip beteiligt sei, ihr aber doch vorangehe[63]).

Eine starke Reserve gegenüber der psychologischen Erklärung der Zeugung ist bei Wilhelm de Rubione zu konstatieren. Er führt zunächst eine Meinung an, die klar als diejenige des Skotus zu erkennen ist. In eingehender Kritik lehnt er sie ab, bemerkt freilich, daß der Doctor subtilis nie daran dachte, die zitierte Meinung zu vertreten. Dann legt er in vier Konklusionen seine Anschauung dar. Wenn man fragt, ob die memoria Prinzip der Zeugung ist, so kann die Frage bedeuten, ob die memoria im Unterschied vom Willen Prinzip der Zeugung sei oder ob der Begriff der Zeugung als solcher die memoria als Prinzip verlangt. Im ersten Sinn ist die Frage zu verneinen, da ihre Bejahung zu der falschen Konsequenz führen würde, daß Intellekt und Wille in Gott real verschieden seien. Im zweiten Sinn ist die Frage ebenso zu verneinen, da von der Zeugung nur das Wesen bzw. die Natur als Prinzip gefordert wird. Man kann freilich sagen, daß die memoria das Prinzip des Sohnes sei. Aber diese Behauptung kommt über den Wert einer Appropriation nicht hinaus. So ist es verständlich, daß Wilhelm die Zeugung sowohl einen Erkenntnis- wie auch einen Liebesakt sein läßt. Die Identität des Erkennens und Liebens mit dem Wesen läßt nach seiner Meinung keine andere Lösung zu[64]).

---

creaturae in esse existentiae . . . . Ad 3um cum dicitur: memoria, a qua est Filius, est idem cum voluntate, respondeo, quod est idem realiter, non idem formaliter. Ideo non sequitur, quod voluntas sit principium elicitivum vel productivum Filii sicut memoria.

[63]) I Sent. d. 6 qq. 1—4.

[64]) Dist. 6 q. 2: Secundo quaero, utrum voluntas paterna an sola memoria sit principium generandi verbum. . . Responsio, ubi sic procedam: Primo enim inquiram, an divinae productiones sint eiusdem an alterius rationis. Secundo procedam ad solutionem quaestionis. Tertio tangam aliqua dubia. . . Quantum ad secundum, ubi est respondendum ad quaesitum, est opinio quorundam modernorum dicentium, quod divina essentia, memoria et voluntas sunt in Deo in re extra distincta tam inter se quam ab essentia sic, quod memoria non voluntas est principium generandi verbum et voluntas non memoria est principium producendi Spiritum Sanctum; cum utroque tamen istorum duorum principiorum concurrit essentia, ita quod essentia cum ipsa memoria est unum totale principium dicendi verbum et eadem essentia cum voluntate est similiter totale principium spirandi Spiritum Sanctum. Primum horum, videlicet quod memoria et voluntas divina sint in re extra distincta probant

Landulphus schließt sich auf das engste an den Meister an. Die Lehre von der memoria als dem Quellgrund des intelli-

per hoc, quia principium productivum unius rationis plurium non est ex se determinatum ad certum numerum illorum; sed divina essentia in se una est principium plurium productivum, videlicet Verbi et Spiritus Sancti; ergo oportet duo aliqua esse partialia principia productiva formaliter, quibus essentia ipsa sit determinata ad dualitatem productorum; sed talia non possunt esse nisi memoria et voluntas. Ergo etc. Secundum, videlicet quod memoria sit productiva verbi et voluntas Spiritus Sancti probatur, quia sola memoria est principium dicendi et voluntas spirandi, sed productio verbi est dictio, productio autem Spiritus Sancti spiratio. Ergo etc. Ex hoc etiam sequitur diversitas inter producta, cum memoria sit dictiva quod non spirativa et voluntas econverso spirativa et non dictiva. Quare etc. Tertium videlicet, quod essentia habeat concurrere cum utroque praedictorum, probant primo, quia nisi essentia principium dicendi et spirandi existeret, nec spiratio nec dictio univoca productio esset. Secundo, quia nec memoria nec voluntas continent formaliter nec virtualiter essentiam, quae est terminus generationis et spirationis. Quare etc. Sed opinio ista quantum ad omnia tria praedicta in ipsa contenta est omnino absurda et impossibilis nec unquam fuit de mente doctoris subtilis, licet ipsi ab aliquibus imponatur. Unde arguo contra ipsam et primo contra primum. Primo, quia memoria, voluntas et essentia non sunt magis distincta quam essentia et proprietas relativa. Sed ista sunt totaliter indistincta ut probatum est supra. Ergo etc. Secundo, quia nec ista sunt magis distincta in divinis quam in creatis; sed in creatis sunt omnino idem. Non enim intellectualis creatae substantiae voluntas et memoria distinguuntur in re extra, ut probatum etiam fuit supra. Ergo etc. Tertio, quia si ista essent distincta in re extra, in divinis esset maior pluralitas quam trinitas, ut de essentia et relationibus in praecedentibus est argutum. Essent etiam distincta realiter sicut et personae, cum nulla in re extra distincta possint magis esse idem nec minus distincta quam ipsa divina supposita. Sed ista sunt impossibilia. Ergo etc. Contra hoc etiam arguetur prolixius, quando de distinctione attributorum inquiretur inferius dist. 8. Ad rationem in contrarium dico, quod maior assumpta est evidenter falsa. Primo, quia solum illud, quod est ad plura indeterminatum sicut materia indiget aliquo determinante ipsum ad alterum ipsorum. Divina autem essentia non est sic inderterminata ad aliquam productionem. Secundo, quia non magis memoria nec voluntas supposito, quod ab essentia distinguantur, possunt determinare essentiam, quam essentia possit determinare seipsam ad certum numerum productorum, cum determinativum ut sic sit perfectius quam determinabile per ipsum et nihil perfectius divina essentia possit esse. Tertio, quia impossibile est idem realiter esse suiipsius determinativum, et ita si ista determinant realiter essentiam, ab ipsa realiter distinguuntur, quod est impossibile. Quarto quia quanta necessitate divina essentia est in se una res, tanta est plures ab eis totaliter indistincta nec magis indiget aliquo a se distincto ipsam determinante ad hoc, quod sit plures, quam ad hoc, quod sit una, cum eodem omnino sit una et plures personae. Sed constat, quod nihil ab ea distinctum ipsam determinat ad essentialem unitatem, ergo nec ad pluralitatem personarum. Quare etc. Quinto, quia, quod determinatur ad aliqua, ad quae est indeterminatum, est distinctum a quolibet illorum nec per consequens aliquid est determinabile a se nec ab alio ad seipsum proprie loquendo, sicut essentia est non minus in re extra idem cum qualibet persona quam cum seipsa. Ergo non magis est a se nec ab alio determinabilis ad personas seu productiones a personis indistinctas quam ad seipsam. Ex qua infero corollarie, quod esto quod maior ista assumpta esset vera, adhuc non sequitur conclusio intenta, quia falsum supponitur in minori, videlicet quod essentia sit ex se indeterminata ad plura. Licet enim sit principium plurium productionum, non tamen

gere und des davon verschiedenen dicere, die Lehre, daß die memoria als Prinzip der Produktion wie die Produktion des

potest dici ad illas indeterminata, cum sit ab eis omnibus et ab earum qualibet indistincta. Solum autem illud potest dici indeterminatum ad illa plura sibi possibilia, quae ab ipso sunt distincta aliqualiter in re extra. Quare etc. Secundo arguo contra secundum. Primo, quia supponit falsum, videlicet memoriam a voluntate in divinis esse distinctam. Secundo, quia si essent distincta cum secundum omnes concedentes distinctionem inter ipsa unum eorum sit perfectius altero ut voluntas perfectior quam memoria vel secundum alios econverso, per consequens si ipsa essent diversarum personarum, videlicet Filii et Spiritus Sancti principia productiva, cum productum a nobiliori principio sit nobilitas, una personarum productarum esset perfectior quam alia, quod est falsum. Tertio, quia omnes personae seu productiones divinae sunt eiusdem, rationis inter se, ut dictum est in articulo praecedenti, sed non essent si diversa et alterius rationis principia productiva haberent. Ergo etc. Quarto, quia productiones divinae sunt idem omnino cum principiis productivis seu suppositis producentibus et productis. Sed si voluntas et memoria distinguantur in divinis, erunt ut videtur alterius rationis. Ergo et generatio ac spiratio, quae sunt idem cum ipsis, erunt alterius rationis. Hoc autem est falsum. Quare etc. Ad rationem in contrarium, quando dicitur, quod sola memoria est principium dicendi et voluntas spirandi, si per ista, videlicet per memoriam et per voluntatem intelligantur aliqua in re extra distincta, quorum unum sit principium unius et aliud alterius, sic est falsum etiam in creatis, quia eadem essentia intellectualis creata est principium producendi verbum et amorem. Ut est principium producendi verbum, vocatur memoria; ut est principium producendi amorem, voluntas. Consimiliter in proposito est dicendum, videlicet quod intelligendo per memoriam et voluntatem aliqua in re extra distincta, non magis memoria quam voluntas potest dici principium dicendi nec econverso voluntas magis quam memoria principium spirandi, cum unum et idem in re omnino sit principium productivum et terminus formalis dictionis Verbi et spirationis Spiritus Sancti. Si tamen huiusmodi principium in se univocum vis vocare, sicut et Sancti vocant, memoriam ut est principium verbi, et illud idem videlicet essentiam ipsam voces voluntatem, ut est principium Spiritus Sancti, sic est verum. Sed tunc nihil ad propositum. Tertio et ultimo arguo contra tertium. Primo, quia secundum eos principium productionis activae est fundamentum ipsius, sicut et eius formalis terminus est, ut dictum est, fundamentum productionis passivae. Sed activa generatio est unica sicut et spiratio, ergo et principium, cum unius relationis non sit nisi unicum fundamentum. Secundo, quia quod plura distincta principia productiva sint ad idem producendum necessaria, hoc non videtur accidere nisi propter imperfectionem utriusque illorum. Nulla enim alia ratio potest poni, quare neutrum eorum sufficiat sine alio per seipsum nisi eius imperfectio. Sed divina essentia, quae est principium omnium productionum ad intra, est perfectissima; ergo nihil ab ipsa distinctum oportet esse nec potest principium talium productionum. Tertio, quia idem omnino est principium et terminus talium productionum, eo modo hoc intelligendo, quo in alia dist. esse intelligendum fuit expositum. Sed terminus formalis talium omnium productionum est essentia, non aliquid distinctum in re extra ab ipsa. Ergo etc. Quarto, quia memoria, voluntas et essentia sunt, ut dictum est, idem totaliter in re extra nec per consequens possunt dici plura principia productiva. Quare etc. Ad primam rationem in contrarium iam est responsum. Ad secundam, quando dicitur, quod nec memoria nec voluntas continent virtualiter essentiam, quae est productionis terminus, concedo. Sed ex hoc non sequitur, quod infertur, videlicet quod essentia ut aliquid distinctum ab istis, puta memoria et voluntas sit principium talium productionum, quia nec etiam ipsa essentia continet virtualiter productum nec productionis terminum.

Sohnes selbst den modus naturae besitzen, die Lehre von der Zeugung mit vorangehendem Willen sind Lehrpunkte des Sko-

Nec enim idem continet virtualiter semetipsum. Sed essentia est omnino idem cum persona producta sicut cum se ipsa; ergo non eius virtualiter contentiva. Confirmatur, quia omne productionis principium producti vel productionis termini virtualiter contentivum est vere producens, cum ab ipso vere et realiter sit productum. Sed divina essentia non est producens nec producta. Ergo etc. Ex hoc apparet, quod sic arguentes male intelligunt divinam essentiam esse productionis principium. Non enim ut ipsi intelligunt, secundum quod arguunt, divina essentia est productionis principium tanquam aliquid personae productae nec termini productionis, quod est ipsamet essentia, virtualiter contentivum, sed alio modo in ultima quaestione dist. praecedentis superius explicato. Et ideo quantum ad istum articulum aliter est dicendum. Ad cuius evidentiam est sciendum, quod propositio ista: memoria est principium generandi verbum, vel ista: voluntas sola non memoria est principium spirandi Spiritum Sanctum, potest habere duplicem intellectum, unum quod aliqua res importetur per unum istorum, videlicet per memoriam distincta ab illa, quae importatur per voluntatem, et quod illa prima videlicet importata per memoriam sit principium dicendi verbum et non spirandi Spiritum Sanctum, alia autem principium spirandi Spiritum Sanctum non sit illa res, quae est principium dicendi verbum. Et alium, quod licet per ista duo idem in re importetur omnino sic, quod eadem omnino res sit memoria et voluntas, tamen quod ut est principium dicendi verbum, non requirit in primo modo per se, quod sit voluntas, sed quod sit memoria, et consimiliter econverso, ut est principium spirandi Spiritum Sanctum requirit, quod sit voluntas et non quod sit memoria.

Hoc praemisso pono quattuor conclusiones. Prima est, quod si memoria esset principium dicendi verbum et voluntas spirandi Spiritum Sanctum secundum primum intellectum, sequeretur, quod ista videlicet voluntas et memoria realiter essent distincta. Haec apparet, quia unum et idem realiter non potest esse et non esse respectu eiusdem producti principium productivum. Ergo si memoria est res, quae est principium dicendi verbum, et voluntas non est illa et econverso voluntas sit res, quae sit principium spirandi Spiritum Sanctum, et memoria non est illa, sequitur, quod ista realiter sunt distincta. Nec valet, si contra istam rationem instetur, quia persona generat et generatur et non essentia divina nec tamen sequitur, quod essentia ipsa sit distincta realiter a persona, quoniam immo essentia ipsa divina est illa res, quae generatur et illa, quae generat. Sed in proposito supponitur contrarium, videlicet quod memoria non sit res illa, quae est spirandi principium, nec voluntas econverso sit illa, quae est principium dicendi verbum. Quare etc. Confirmatur, quia nulla distincta quantumcunque modicum in re extra possunt esse minus distincta quam divina supposita. Haec alias fuit declarata. Sed divina supposita realiter sunt distincta. Ergo memoria et voluntas essent distincta in re extra, si memoria esset verbi productiva et voluntas Sancti Spiritus spirativa secundum istum intellectum praedictum. Ergo etc. Secunda conclusio est, quod praedicto primo modo intelligendo voluntas non est magis spirativa quam memoria nec memoria econverso est magis quam voluntas verbi productiva. Haec sequitur corollarie ex praedicta, quoniam inter nulla alia nisi tantum inter personas est possibilis aliqua realis distinctio in divinis. Sed si memoria esset magis quam voluntas productiva verbi et voluntas magis quam memoria spirativa Spiritus Sancti, inter ista esset realis distinctio, ut dicit praecedens conclusio. Ergo etc. Confirmatur, quia nec per memoriam nec per voluntatem importatur nisi sola divina essentia, quae tantum est verbi dictiva et Sancti Spiritus spirativa. Quare etc. Tertia conclusio est, quod nec voluntas est principium dicendi verbum nec memoria spirandi Spiritum Sanctum secun-

tus[65]). Sehr ausführlich erörtert Franziskus Mayronis die Frage, ob der Vater den Sohn durch den Intellekt zeugt. Versteht

dum alium intellectum, videlicet secundum ultimum supradictum. Haec declaratur, quoniam sicut licet eadem essentia animae sit productiva intellectionis et volitionis, tamen ipsa ut intellectionis productiva et receptiva modo, quo dicitur intellectus, non requirit per se primo, quod sit elicitiva nec receptiva volitionis in ordine ad quam denominatur voluntas et ita per consequens recipit intellectionem, non inquantum est voluntas, sed inquantum est intellectus, et econverso recipit volitionem ut voluntas, non ut intellectus, ita consimiliter in proposito est dicendum, videlicet quod licet divina essentia sit intellectus et voluntas, non tamen est productiva verbi ut voluntas nec spirativa Spiritus Sancti ut memoria, sed ut producentis natura. Ita enim generatio verbi et spiratio Spiritus Sancti requirit per se, quod eius principium sit natura producens, quod non sequitur: haec generatio requirit, quod eius principium sit natura producens, ergo requirit per se primo modo, quod sit memoria vel voluntas. Oppositum enim consequentis posset stare cum antecedente, nisi esset repugnantia aliunde. Ergo etc. Confirmatur, quia licet intellectus et voluntas sint idem cum Deo omnino in re, tamen nec intellectus seu memoria nec voluntas praedicatur de ipso in primo modo dicendi per se, ut in distinctione octava declarabitur, sed principium generandi verbum et spirandi Spiritum Sanctum et essentia ut Deus sic, quod si per impossibile esset Deus et non intellectus nec voluntas, adhuc esset spirandi principium et dicendi, non autem econverso videlicet si esset intellectus vel voluntas et non Deus, hoc est talis res, qualem importat conceptus, quo cognoscitur ipsum esse voluntatem et intellectum, et non talis, qualem importat conceptus, quo cognoscitur, quod est Deus. Ergo etc. Haec est expressa intentio Magistri in distinctione illa, in qua ad argumentum, quod facit contra seipsum probando, quod Deus genuit Filium voluntate, cuius contrarium ipse dixerat, quia voluntas et divina essentia seu natura idem sunt, et ita non magis Filius est natura Filius quam voluntate, respondet, quod non sequitur, quod declarat per exemplum, quia licet voluntas divina et sua praescientia sint idem omnino in re extra, non tamen, quidquid dicitur de uno istorum, dicitur et de alio et ita concludit quod sic est in proposito, videlicet quod licet unum sit natura Dei et voluntas, dicitur tamen Pater genuisse Filium natura, non voluntate et Deus natura, non voluntate. Quarta et ultima conclusio est, quod memoria potest dici principium dicendi verbum et voluntas principium spirandi Spiritum Sanctum secundum intellectum praedictum et hoc non proprie, sed appropriate. Haec apparet primo quantum ad primam partem, quoniam nihil dicitur proprie memoria nisi respectu intellectionis sicut nec voluntas nisi respectu volitionis, sed divina essentia, quae sola est principium dicendi verbum et spirandi Spiritum Sanctum, est ab intellectione et a volitione omnino indistincta nec magis ut productiva verbi requirit, quod sit intellectio quam quod sit volitio, nec econverso ut spirativa Spiritus Sancti magis quod sit volitio quam quod intellectio, cum neutra harum productionum requirat, nisi quod earum productivum principium sit essentia producentis, qua est Deus, ut dictum est, nec magis etiam verbum est intellectio quam amor nec Spiritus Sanctus magis amor quam intellectio. Ergo etc. Secunda pars videlicet, quod appropriate memoria dicatur a Sanctis generativa verbi et voluntas spirativa Spiritus Sancti, et hoc modo possit dici, apparet, quia licet verbum non sit realiter nec magis proprie intellectio quam volitio nec econverso Spiritus Sanctus magis amor seu dilectio quam intellectio, tamen verbo appropriatur intellectio et Spiritui Sancto dilectio, ergo etiam ipsa essentia potest dici isto modo memoria ut verbi generativa et voluntas ut est Sancti Spiritus spirativa. Quare etc. Haec de secundo.

Quantum ad tertium sunt inter alia octo dubia in quaestione

man unter Intellekt die Potenz, so zeugt der Vater den Sohn mit vorangehendem Intellekt, da der Wesensakt dem notionalen Akt

ista. Primum est, an volitio sit principium generandi verbum. Secundum, an huiusmodi generatio sit cognitio et dilectio. Tertium, an cognitio sit principium generandi verbum. Quartum, an Pater producat Filium voluntate imperante et memoriam cum intelligentia copulante. Quintum, an producat ipsum voluntarie. Sextum, an producat cum voluntate approbante. Septimum, an producat ipsum natura sive naturaliter. Octavum et ultimum, an producat ipsum necessitate. Ad prima tria est consimiliter per omnia respondendum sicut ad quaestionem principalem est responsum, videlicet quod sicut principium generandi verbum est a voluntate indistinctum, non tamen haec generatio requirit ipsum esse voluntatem, sed deitatem, ita ipsum idem principium est volitio et intellectio, ipsa etiam generatio est cognitio et dilectio, sicut et essentia ab istis omnibus indistincta, tamen illi rei per ista omnia importatae, inquantum est volitio vel intellectio, non convenit, quod sit talis productionis principium, ut de voluntate et memoria superius fuit dictum. Ad quartum dicendum, quod non. Haec enim productio non requirit, quod voluntatis imperium sit eius principium, quoniam ista productio est Deus, cuius ulla est nec esse potest causa finalis. Ergo nec huius productionis est causa finalis, cuius amor moveat ad imperandum ipsam. Confirmatur, quia in productione huiusmodi nullus potest accidere error, ergo nec ad ipsam requiritur deliberatio nec amor finis necessarius ad excludendum errorem actionis nec per consequens imperium voluntatis, quod respicit amorem finis. Ergo etc. Et si contra hoc arguatur, quia Pater producit, sicut et deligit Filium propter se, cum fruatur eo et ita per consequens Filius est causa finalis huius productionis, respondetur, quod Pater diligit et producit Filium non propter finem alium, sed producit eum tanquam finem ultimum non suipsius, sed aliorum a se et ita producit ipsum non propter finem alium, sed sic propter se tanquam propter finem ultimum aliorum a Deo, non tamen tanquam propter causam finalem productionis, quae est omnino eadem essentia cum seipso, propter quod ipsa productio non requirit amorem alicuius finis pro principio. Ex hoc apparet, quod nec requirit etiam, quod eius principium sit copulans memoriam cum intelligentia, tum quia talis copulatio seu compositio fit mediante voluntatis imperio, tum quia Deus non componit nec dividit nec procedit ab imperfecta notitia ad perfectam. Ad quintum respondetur, quod aut per Patrem producere Filium voluntarie intelligitur, quod producit ipsum contingenter et sic non producit voluntarie, cum producat ipsum necessario, aut quod producat volens producere ipsum, et sic potest dici, quod producit voluntarie. Vult enim producere omne, quod producit, non tamen sic producit volens seu voluntarie, quod productio ista requirat, quod eius principium sit voluntas volens. Ad sextum consimiliter est dicendum, videlicet quod producit Filium voluntate approbante, non quod productio ista requirat per se acceptationem seu approbationem huiusmodi esse principium sui, sed quia Pater de facto productionem huiusmodi approbat et acceptat. Ad septimum respondetur, quod productio huiusmodi est naturalis, non ut naturale dividitur contra supernaturale, sed ut dividitur contra violentum et etiam contra voluntarium. Nec enim est productio violenta nec voluntaria, hoc est medio voluntatis. Est enim eius principium natura Patris, non inquantum volitiva, sed ut intellectiva, cui ut sic non repugnat esse principium agendi non libere. Quare etc. Ad octavum et ultimum respondetur, quod producit Filium utique necessario, non necessitate violentiae nec indigentiae, sed necessitate opposita contingentiae.

[65]) Fol. 37vb des Erl. Cod.: Respondeo dicendo duodecim conclusiones. Prima, quod Pater non genuit Filium voluntate sicut principio proximo productivo. Probatio: Principium productivum unius rationis non producatur per modum voluntatis ut principium productivum, Filius non

vorangeht, mit begleitendem Intellekt wegen der Gleichewigkeit, ferner mit der intelligentia eliciente, da nur der Intellekt eine

producetur voluntate ut principio productivo. Maior patet, quia ex quo ponitur productio adaequare unum principium non poterit duas (!), quia tunc neutra adaequaret. Minor est manifesta, quia Spiritus Sanctus est amor procedens per modum voluntatis. Secunda conclusio, quod Pater non producit Filium voluntate tanquam principio productivo remoto. Ad hoc est Augustinus ad Orosium et ponitur in littera. Praeire sapientiam voluntas non potest. Sicut igitur actus operandi voluntatis praesupponit actum operandi intellectus, ita sequitur, quod actus producendi in voluntate non praecedat actum producendi in intellectu. Item per rationem, quod omne principium relativum alicuius productionis concurrit cum principio proximo et subordinat sibi illud. Patet de sole, quod concurrit cum agente ad productionem effectus et subordinat sibi agens particulare; sed voluntas divina non subordinat sibi memoriam in producendo; hoc est clarum. Igitur non erit principium relativum in verbi productione. Tertia conclusio, quod Pater non producit Filium voluntate quasi principio copulante vel imperante actum, qui est dicere verbi. Probatio, quia in quibuscunque potentiae sunt perfectae habentes obiecta perfecta et cum hoc sunt subordinatae, totus ordo primae potentiae et obiecti praecedit totum ordinem secundae potentiae et obiecti. Modo memoria perfecta et voluntas perfecta cum ipso volubili sunt potentiae subordinatae in divinis. Totus igitur ordo operationum memoriae operantis et producentis videtur praecedere totum ordinem voluntatis et per consequens non est ibi actus talis imperans voluntatis. Expono tamen istam rationem, quod operatio intellectus praecedit operationem voluntatis, accipiendo actus ipsas ut essentiales, adhuc non intelligendo, quod sit ibi productio verbi nec productio Spiritus Sancti. Iste tamen actus volendi non habet aliquam principiationem respectu productionis verbi. Primo, quia non copulat parentem proli. Secundo, quia non imperat ipsum actum dicendi, et ratio istorum est, quia Filius procedit per modum naturae, voluntas autem quicquid importat, libere importat. Sed obicietur istis dictis, quod tota causalitas, quam attribuit Augustinus voluntati in imagine nostra, in comparatione ad imaginem Dei est sola copulatio parentis cum prole IX De trin. c. 8: Verbum amore concipitur et c. 4: Notitia placita digneque amata verbum est et XI De trin. c. 3 per totum. Igitur videtur, quod in divinis voluntas habeat istam causalitatem respectu verbi. Respondeo: ista obiectio assumit unum falsum et unum difficile. Falsum assumit, quia dicit, quod Augustinus nullam activitatem attribuit voluntati in imagine nisi copulandi et contrarium huius dicit ipse libro XIV c. 8, ubi ponit trinitatem in mente quantum meminit sui diligit se, intelligit se (intelligit se ist nach dem Flor. Cod. ergänzt) et XV De trin. c. 20 de magnis, ubi ponit trinitatem im memoria, intelligentia et voluntate, et habent actum circa idem obiectum. Potest, inquit, sempiterne immutabilique natura recoli, conspici et concupisci et assumit secundo ista obiectio difficile, quia in nobis pro tanto actus voluntatis habet causalitatem in copulando et operando respectu actus intellectus, quia intellectiones in nobis possunt variari; <non habent illa>. Unde voluntas imperat modo istam intellectionem, modo illam et modo facit intellectum sistere morose in hac intellectione, modo in illa. In divinis autem actus est invariabilis in intellectu tam actus, qui est intelligere, quam actus, qui est dicere. Ergo cessat in divinis causalitas voluntatis. Quarta conclusio: non producit Filium voluntate subsequente, scilicet quod primo produxerit et postea sibi complacuerit in ipsa productione. Probatio, quia sicut in nobis non dicitur cogitatus voluntarius, qui inprimitur ante omnem volitionem, quamvis complacentia subsequens approbet illum cogitatum impressum, ita in divinis non dicetur Pater voluntarie gignere Filium, si facta productione ipsius de necessitate Pater approbet seu complaceat sibi in ea. Deductio patet, quia facta necessaria impressione velis nolis sive complaceat sive displiceat

potentia dictiva ist. Von den Vollkommenheiten des Intellekts tragen die Weisheit dictive, die übrigen z. B. die Klugheit iden-

cogitatus impressus est. Ergo complacentia sequens non videtur sufficere ad perfecte voluntarium et ideo non produceret Pater Filium perfecte voluntarie, si (die Hs hat sed) produceretur voluntate subsequente. Quinta conclusio, quod Pater non producit Filium voluntate concomitante. Probatio primo auctoritate Magistri in littera, qui dicit, quod sicut Pater producit Filium potens, ita et volens; sed non producit Filium solum potestate concomitante, sed antecedente, quia in priori originis Pater fuit potens. Ergo eodem modo in priori originis Pater fuit volens. Praeterea quando aliqui duo actus egrediuntur simul a potentiis, contingentia unius non tollit necessariam impressionem alterius, quia ex quo principia simul incipiunt vel ipsi actus simul sunt secundum modum suae activitatis, unumquodque aget secundum istum modum. Si igitur ponamus concomitantem et non in aliquo priori actum voluntatis in Patre principium productivum verbi necessario imprimet; iste est modus suae principiationis et tunc apparet, quomodo Pater producit volens. Confirmatur, quia ex quo actus simul egrediuntur, sicut libertas non tollitur a voluntate propter associationem actus necessarii, ut dicamus, quod Pater necessario vult, ita non possumus dicere, quod per istam associationem ex actu voluntatis ponitur aliquod voluntarium circa actum simul egredientem et necessario imprimentem. Sexta conclusio, quod Pater producit Filium voluntate antecedente. Probatio: Velle et intelligere, ut sunt operationes, praecedunt in Patre actum, qui est dicere. Ergo in Patre est volitio antecedens ipsum Filium et per consequens producit ipsum voluntate antecedente. Consequentia patet, quia si volitio in Patre praecedit volitionem Filii, ergo est ibi volitio antecedens. Probo, quia in priori originis Pater habet omnem perfectionem simpliciter. Ergo habet omnem intellectionem et volitionem, quia istis actibus est perfectus simpliciter. Ista ergo volitione antecedente personam Filii Pater producit ipsum. Sed contra istud obiciunt aliqui, quia prius origine non est prius in quo aliquid est, sed est prius a quo, scilicet hoc esse ab illo, et ideo in priori omni, in quo Pater est, Filius est, quia non possumus dicere esse Patrem sine Filio et ideo Filius melius diceretur concomitante Patrem et Filium simul quam voluntate antecedente. Contra: in omni priori, a quo aliquid est, illud a quo necessario est actualissimum et perfectissimum, quia si non, tunc ab eo non esset aliquod perfectissimum. Ergo in quocunque priori ponitur a quo, ponitur tota sua perfectio et in eo priori, in quo Pater ponitur esse a quo, in eodem priori ponitur Pater ut Pater habere omnem suam perfectionem et per consequens intelligere et velle et sic Pater est prior Filio origine et ut sic antecedit originem, ita et omnis eius perfectio antecedit originem et per consequens intelligere et velle nec imaginor, quod Pater praecedat Filium duratione vel natura vel intelligentia, cum sint relativa et per consequens simultanea. Sed cum hac simultate stat prioritas originis, quae ponit Patrem et omnem eius perfectionem quoquomodo antecedere Filium origine. Et oppositio in oppositum supponit unum falsum, sc. quod prius a quo non sit in quo, quia necessario in omni priori, quod est a quo illud habet esse, quia agere praesupponit esse. Et ideo si Pater est a quo Filius originatur in priori, Pater est vere in illo priori et omnis eius perfectio. Alii (am Rande steht Responsio Godefredi et thome) arguunt contra conclusionem sic: intelligere et dicere verbi sunt idem. Cum igitur intelligere praecedat omnem volitionem in Patre, ergo et productio verbi. Contra: ista ratio supponit falsum, sc. quod idem sit intelligere et dicere in ipso Patre. Probo, quod hoc sit falsum: Intelligere est perfectio simpliciter et essentialis, dicere non est perfectio simpliciter, cum non sit in Filio et in Spiritu Sancto. Ergo nullo modo sunt idem. Confirmatur ratio, quia intelligere, quod sequitur intellectum essentialem, est idem numero in tribus personis, quia sicut intellectus essentialis est communis tribus, ita

tice et appropriate zur Zeugung bei, ex parte obiecti allein das Wesen, die übrigen Vollkommenheiten als conditiones. Versteht man unter Intellekt den Akt, so zeugt der Vater den Sohn nur mit vorangehendem und begleitendem Intellekt[66]). Der Wille ist sowohl als Akt wie als Potenz vorangehend und begleitend bei der Zeugung beteiligt, aber in keiner Weise als produzierendes Prinzip[67]). Als getreuer Schüler des Doctor subtilis bekundet sich auch hier Petrus Thomas[68]). Petrus von Aquila ist wie immer die genaue Wiedergabe des Skotus. Die memoria ist rein natürlich produzierendes Prinzip. Erkennen und Zeugen sind nicht formell identisch, fallen aber sachlich zusammen. Der Wille kann nicht als principium elicitivum an der Zeugung beteiligt sein. Aber er geht der Zeugung voran, da der Vater im ersten signum originis Erkennen und Wollen hat und erst im zweiten signum originis den Zeugungsakt setzt. Er will sonach

---

et actus intelligendi, qui est idem quod intellectus. Sed dicere non est in tribus personis, sed tantum in persona Patris. Tunc enim dicere sicut suppositat Patrem, suppositaret Filium. Ergo dicere non est intelligere. Septima conclusio, quod idem Patrem producere Filium voluntate et voluntarie, quia ubicunque ablativus construitur cum verbo activo et non denotat principium productivum proximum vel remotum, ille ablativus videtur tenere modificationem quandum vel circumadiacentiam actus, quae ita exprimitur per adverbium sicut per nomen et ita in proposito ille ablativus cuiusmodi voluntate, cum non denotet principium productivum, denotabit illam modificationem et tunc idem erit voluntate quod voluntarie. Octava conclusio, quod Pater producit Filium natura. Probatio: producens aliquo principio et productione se habente per modum naturae, potest dicere producere natura. Sed Pater producit Filium principio et productione se habente per modum naturae. Ergo potest dici producere natura. Maior patet, quia terminus, qui sequitur ex principio et productione se habentibus per modum naturae producitur naturaliter. Natura enim et generatio, quia sunt via in formam sive accipiantur pro principio sive pro productione, vocantur vere natura ab Aristotele 2 Physicorum. Minor patet, quia memoria et dicere in Patre se habent per modum naturae et ex eis sequitur Filius sicut ex naturali producente et productione. Die nächsten 4 Konklusionen beziehen sich auf die Notwendigkeit. Fol. 45r beginnt die Frage: Utrum dicere sit idem quod intelligere. Fol. 46ra: Respondeo ergo aliter ad quaestionem dicendo, quod memoria habet duplicem actum et in nobis et in Deo, unum de genere actionis et iste est dicere, alium de genere qualitatis et iste est intelligere; non intelligo, quod in Deo sit actio vel qualitas, quae sunt praedicamenta; sed loquor secundum quandam proportionem ad nos; quod istud sit verum, probo: omnis potentia habens aliquem terminum productum, habet aliquam productionem, quae non est terminus, quia inter terminum productum et principium producens est productio media. Memoria habet intellectionem pro termino producto, quia sunt actus intra manentes, ad quos sicut ad fines terminatur productio ex (ex ist aus der Flor. Hs ergänzt) primo Ethicorum et IX Metaphysicae. Ergo inter intellectionem et memoriam erit productio media. Productionem voco dicere, actum productum voco intelligere et consimiliter videtur esse in divinis, ubi dicere est generare, notitia genita est verbum.

[66]) D. 6 q. 2.
[67]) D. 6 q. 1.
[68]) Cod. Vat. lat. 1106, fol. 153v—156v.

die Zeugung mit dem im ersten signum originis vorangehenden Willen[69]). Von den nicht zur Skotusschule zu rechnenden Franziskanertheologen ist ein entschiedener Vertreter der psychologischen Theorie des Skotus Zeitgenosse Alexander von Alessandria[70]). Das gleiche gilt von Robert Cowton. Auch der göttliche Wille ist in irgendeiner Form als Prinzip an der Zeugung beteiligt, nicht als ein die Zeugung auslösendes Prinzip, wohl aber, sofern er die vollkommene memoria mit der acies intellectus verbindet[71]).

Nach Walter Catton ist die Produktion des Sohnes zwar real mit dem Erkenntnisakt identisch, aber nicht erfolgt die Zeugung genau durch den Erkenntnisakt. Das Zeugen d. h. das Produzieren nach Art der Natur ist ein Sprechen. Das Spre-

---

[69]) D. 6 q. 1. Dabei sagt er auch, das Sprechen sei ein Akt de genere actionis, das Erkennen ein Akt de genere qualitatis.

Der Einfluß des Skotus läßt sich leise spüren bei Nikolaus von Lyra. Cod. 1114 der Universitätsbibliothek in Bologna, fol. 1va: Pater enim intelligendo essentiam producit Filium per intellectum, ita quod dicere seu generare praesupponit intelligere, Pater vero et Filius diligendo essentiam producunt Spiritum Sanctum per voluntatem, ita quod spiratio Spiritus Sancti praeexigit dilectionem essentiae. Fol. 2ra: Cum generatio sit opus naturae secundum Damascenum, Pater non genuit Filium voluntate tanquam principio productivo; per hoc tamen non sequitur generationem Filii esse involuntariam. Multa enim facimus voluntarie, quorum principium immediatum non est voluntas. Unde intellectus ut in Patre est principium Filii, voluntas ut in Patre et Filio principium Spiritus Sancti . . . Pater generat intellectu ut principio elicitivo, generat vero generatione formaliter.

[70]) Cod CV der Bibl. Marciana in Venedig, fol. 22vb (d. 2 q. 6).

[71]) Fol. 288vb: Utrum voluntas in Deo Patre habeat aliquam principiationem super productionem Filii seu Verbi. Fol. 289rb: Ex his concludo ulterius modum, per quem voluntas faciat ad actum producendi Filium, quia in eodem priori, quo Pater intelligit se et essentiam suam, cognoscit totam fecunditatem istius naturae et ita vi<ta>m generativam, quae est generandi principium, et in eodem priori originis voluntas diligit et vult istam essentiam et vim generandi et istam vim applicat ad opus naturae, quod est generatio secundum Damascenum l. 2 c. 8 et ita voluntas facit ad actum producendi non eliciendo actum, sed copulando perfectam memoriam cum acie intellectus, in quo intellectu exprimitur notitia genita. Nun zitiert er reichlich Augustinus. Istud confirmo: Dicitur, quod voluntas est principium copulans in gignitione verbi et, quod ita sit principium Filii et actus generandi. Dicit enim Commentator II Physicorum com. 49, quod actiones, quae sunt propter aliquid, sunt a cognitione et voluntate. Certum est autem, quod actus generandi in divinis est propter aliquid . . . . Item Richardus VI De trinitate c. 6 dicit, quod tam Filius quam Spiritus Sanctus procedit de voluntate paterna. Sed ibi est etiam diversitas (die Hs hat diversa) in generatione (?), processione, quod sic intelligo, quia in processione Spiritus Sancti vis spirativa, scilicet voluntas fecunda est principium eliciendi actum spirandi. In generatione autem Filii, etsi voluntas se habet ut aliquo modo principium, non tamen ut principium eliciens actum generandi, sed ut principium copulans vim dictivam seu perfectam memoriam cum acie intellectus ita, quod vis dictiva per notitiam essentialem perfectam sit principium eliciens actum gignendi verbum et voluntas per actum essentialem sit principium.

chen kann in zweifachem Sinne verstanden werden, einmal im Sinne einer verähnlichenden Produktion, deren Prinzip die intellektuelle Natur ist. Oder man kann dicere im Sinne von productio notitiae verstehen. Das Prinzip dieser Produktion ist der Intellekt. In diesem Sinne wird der Sohn per modum notitiae produziert, nicht als ob ihm die notitia in höherem Sinne eigen wäre als den anderen Personen, sondern weil ihm die Weisheit appropriiert wird. Wie ist die Rolle des Willens im Zeugungsprozeß zu bestimmen? Er ist real identisch mit der Natur, welche das Prinzip der Zeugung ist, aber die Zeugung fordert nicht per se den Willen als ihr Prinzip, wie sie die Natur als ihr Prinzip fordert. Da das Zeugen kein überlegter, sondern ein unwillkürlicher Akt ist, so fällt dem Willen auch die Aufgabe zu, das Gedächtnis und die acies mentis zu verbinden[72]).

[72]) Im Flor. Cod. fol. 112rb: Utrum Pater genuit Filium voluntate vel naturae necessitate. Er behandelt diese Quaestio in einer Reihe von Unterfragen: Fol. 112va: 1. Utrum voluntas sit principium istius generationis. 2. Utrum divina volitio vel amor sit principium istius generationis. 3. Utrum producat Filium voluntate imperante productionem eius. Fol. 113ra: 4. Utrum Pater producat Filium voluntate copulante memoriam cum acie cogitante. 5. Utrum Pater producat Filium (113rb) voluntarie. 6. Utrum Pater producat Filium voluntate approbante et acceptante. 7. Utrum cognitio divina sit productio, qua Pater producit Filium. Diese Frage bejaht er in dem Sinne, daß die Zeugung mit der göttlichen Erkenntnis identisch ist. Er verneint sie, wenn sie bedeuten soll: Utrum ex hoc, quod ista res est cognitio, qua Deus est cognitus a seipso, ipsa sit productio Filii. Bei Lösung eines Einwandes sagt er: Sicut essentia Filii est potentia, qua Pater potest generare, non tamen, qua Filius potest generare, ita essentia Filii est generatio activa, qua Pater generat, non tamen generatio activa, qua Filius generat. Sed si generatio activa esset ipsa intellectio, tunc ista generatio activa esset, qua Filius generaret, quia ista intellectio non solum denominat Patrem intelligentem, sed Filium et Spiritum Sanctum. Si ergo ipsa ex hoc, quod est intellectio, esset dicere vel generare, tunc sicut ista intellectio, qua Filius intelligit, ita esset generatio, qua Filius generaret, vel aliter potest dici, quod forma communis pluribus potest denominare unum istorum potentem producere et si non possit denominare aliud (!) sic potentem producere tali productione, quia ad posse producere non sufficit habere formam, quae nata est alicui esse principium agendi, sed oportet, quod habetur forma, quae nata est sibi ipsi esse principium agendi. Fol. 113va: 8. Utrum principium quo Pater producit Filium, sit ipsa actualis cognitio. Er zitiert hokam, der den doctor subtilis bekämpft. Die Antwort fällt wie vorher aus. Wenn die Frage bedeutet, ob haec productio requirat per se, quod cognitio sit eius principium sive fiat sermo de cognitione Dei sive respectu (113vb) creaturae, so ist mit Nein zu antworten. 9. Utrum Pater genuit Filium natura. Man kann das Natura im Sinne von potentia generandi oder im Sinne von productio naturalis verstehen. Auf jeden Fall ist die Frage zu bejahen. Prinzip der Zeugung ist die natura Patris, non inquantum natura volitiva, sed inquantum est natura intellectualis, cui repugnat ut sic quod ipsum sit principium libere agendi. Fol. 115ra: 10. Utrum essentia sit potentia producendi verbum, inquantum ipsa est natura intellectualis. Fol. 115rb: Ideo potest dici ad istum articulum, quod ista productio Filii Dei est perfecta generatio et similiter ipsa est actus dicendi et, inquantum est perfecta generatio, ipsa requirit per se, quod essentia istius personae sit eius principium, quia perfecta generatio est assimilativa productio naturae, per quam producitur substantia ex substantia generantis.

Eine an Augustinus orientierte psychologische Erklärung der Zeugung bietet Petrus Aureoli. In der Ausführung des Gedankens, daß die Zeugung im Bereiche der Erkenntnistätigkeit liegt, geht er indes selbständige Wege. Man muß ein zweifaches unterscheiden: die Tätigkeit, durch welche das intentionale Sein, das esse obiectivum, die conceptio eines Dinges hervorgebracht wird, und das intelligere. Die formatio des Dinges im intentionalen Sein, der Erscheinung eines Dinges im Intellekt ist ein Zeugungsakt im wahrsten Sinne des Wortes. Als einen Akt der Natur kann man die Zeugung bezeichnen, da sie auf eine Verähnlichung des Intellekts mit dem Dinge abzielt. Der Wille begleitet die Zeugung mit seinem Wohlgefallen[73]).

Est enim generatio opus naturae, id est productio per modum naturae. Illi autem productioni convenit, quod sit dicere dupliciter. Nam uno modo dicere sumitur, prout est (115va) idem quod productio assimilativa, cuius principium est natura intellectualis. Tunc productio ista, inquantum est dicere, isto modo requirit per se, quod eius principium sit natura intellectualis ipsius producentis. Alio modo dicere sumitur, prout est idem quod productio notitiae, et isto modo ista productio vocatur dicere et per consequens ex hoc eius principium vocatur intellectus, non quod Filius magis sit notitia secundum rem quam alia persona, sumendo notitiam, prout distinguitur contra ignorantiam, sed quia nomen sapientiae appropriatur Filio. Warum wird ihm dieser Name Weisheit beigelegt? Propter hoc, quod producitur per modum notitiae in hoc, quod producitur productione assimilativa per naturam intellectualem sicut per principium producendi . . . . Ad istum ergo articulum potest dici, quod essentiae divinae convenit, inquantum est natura intellectualis talis personae, quod ipsa sit potentia productiva secundae personae, quae est verbum, quia productio secundae personae est dicere. Ergo requirit per se, quod eius principium sit natura intellectualis. Item appropriatur producto nomen sapientiae; ergo etiam eius productioni nomen productionis sapientiae et potentiae productivae nomen intellectus. Man beachte, daß fol. 113va gesagt es, daß die Zeugung nicht per se die actualis cognitio als ihr Prinzip erfordert.

[73]) I Sent. d. 3 cap. 3 art. 2 bekämpft er die Anschauung des Skotus über die memoria fecunda. Dist. 6 a. 1 untersucht er, ob der Vater natura zeugt: Filius dicitur natura produci, quia productio non elicita est illativa similitudinis et imaginis, videlicet esse conspicui et notitiae obiectalis nec producit eam extra, immo intra conceptum paternum obiective. Art. 2 behandelt das Verhältnis der Zeugung zum Willen. Dist. 9 a. 1 bespricht das Verhältnis der Zeugung zum Denken: Dictio communicat intellectivam potentiam informatam reali similitudine obiecti, inquantum per eam capit res cognita esse formatum et apparens. Unde illa activa formatio dictio seu locutio appellatur. Intellectio vero nominat eandem potentiam cum eadem similitudine, prout est illud, cui obicitur seu formatur et ponitur, ut luceat et appareat; unde patet, quomodo intelligendo mens loquitur sibi ipsi. Exprimit enim sibi rem, quam format. In divinis autem consimiliter dicere nominat formationem activam, qua Deus ponit se in esse conspicuo et formato. Intelligere vero nominat ipsam deitatem, inquantum est illud, cui fit ista relucentia et formatio. Art. 2: Die Zeugung ist via in intellectualem imaginem, speciem seu conceptum. Ex quo enim conceptus mentis est quasi proles, intellectus enim res gignit et format ac fabricat in esse intellectuali, non mirum, si via in talem prolem generatio appellatur. Unde esse formatum est esse prolem et partum mentalium, propter quod formare et formatum esse est generatio vera. Cum ergo in divinis per actum intellectus

Ablehnend gegen die psychologische Erklärung der Zeugung verhält sich Wilhelm v. Ockham. Da er in den göttlichen Attributen nur Synonyma sieht, muß er folgerichtig behaupten, daß alles, was in der Sphäre des Absoluten liegt, in gleicher Weise als principium activum an der Zeugung beteiligt ist. Ex

---

ponatur deitas et omnis res in esse formato, Deus autem sic positus est vere conceptus, proles et partus mentis paternae, dicendum est, quod est ibi verissima generatio secundum propriissimam rationem, immo verius et perfectius quam in quacunque creatura. Dist. 27 q. 2 a. 2: In omni intellectione emanat et procedit non aliquid aliud, sed ipsamet res cognita in quodam esse obiectivo, secundum quod habet terminare intuitum intellectus.

Cod. Borghes 123 enthält fol. 1r—198v eine von dem gedruckten Text sehr verschiedene Reportatio des Sentenzenkommentars des Petrus Aureoli. Für unsere Frage ist einschlägig fol. 44v—47r (Verhältnis von memoria und Zeugung) und fol. 54r—58r (Verhältnis von Denken und Zeugen). Das Verhältnis von Denken und Zeugen sucht er in einer Reihe von Konklusionen klarzulegen: Fol. 54vb. Impossibile est in divinis ponere intellectionem productam, quae sit verbum et quod verbum in divinis emanet ut intellectio actualis. Der Hauptgrund besagt, daß die intellectio eine Vollkommenheit schlechthin und daher den drei Personen gemeinsam ist, daß sie deshalb, wenn das Wort die intellctio producta wäre, im Sohne zweimal wäre. Fol. 55rb: Secunda conclusio est, quod etiam in nobis dicere non est intellectionem actualem sive notitiam producere. Fol. 55va. Tertia conclusio est etiam negativa, quod sicut intellectio in nobis non est verbum, sic dicere verbum non est intellectio. Fol. 55vb: Quarta conclusio negativa est ista, quod dicere in divinis non est pars cuiusdam formae specularis, ut dicunt thomas et sequaces. Imaginantur enim quod intellectus intelligendo producat quandam formam exemplarem rei quam intelligit . . . Dicunt igitur, quod differt dicere et intelligere, quia dicere est formam illam exemplarem producere. Sed intelligere est intellectionem per modum operationis immanentis terminari ad illam formam exemplarem. Er sagt, daß er diese Anschauung nicht versteht. Fol. 56va: Est ergo sciendum, quod intellectio, qua mediante ponitur res in esse apparenti, quae quidem res est ipsa res intellecta, non species nec actus nec aliquid exemplar subsistens, sed est ipsamet res, puta rosae quae est extra, in esse tamen alio. Alias scientia non esset de rosa extra. Talem, inquam, rem sic positam in tali esse aspicit intellectio ipsa sub duplici habitudine, scilicet sub habitudine ut quo et sub habitudine ut cui. Pro tanto quidem intellectio respicit rem illam sub habitudine quo, quia res illa sic posita non se ipsa est posita in tali esse, sed vi intellectionis. Omne enim diminutum reducitur ad aliud tale. Alias nec esset aliquid in se nec in alio. Sed apparitio rei est quoddam esse diminutum. Igitur non est ens in se. Igitur necesse est, quod sit aliquod reale in intellectu, ratione cuius dicatur esse. Pro tanto vero intellectio respicit rem positam in tali esse apparenti ut cui, quia non solum habet, quod ponatur in esse vi intellectionis, sed habet, quod obiciatur ipsi intellectioni sive intellectui insito intellectione. Omne namque apparens non solum apparet, sed alicui apparet et alicui lucet. Talis res sic posita dicitur relucentia quaedem et apparitio. Igitur alicui lucet et apparet. Talis autem est actus ipse <est actus> vel necessario includens actum; igitur actus respectu talis rei sic positae ut habet habitudinem ut quo ponitur et ut cui ponitur apparens sive obicitur. Considerandum autem, quod istae duae habitudines non sunt eadem habitudo, sed differunt primo quidem, quia prima est de genere actionis, secunda de genere relationis. Nam prima habitudo reducitur ad habitudinem terminantis per modum termini; secundo quia una potest intelligi sine alia. . . . Ad propositum igitur ex his potest ostendi differentia horum trium, scilicet dicere et

usu loquentium kann man indes sagen, daß der Intellekt das Prinzip der Zeugung sei, sofern man unter Intellekt nicht eine rein absolute Realität versteht, sondern eine Notion mitinbegriffen sein läßt[74]).

§ 5. Weitere Bestimmungen über die Zeugung.

Zu erörtern bleibt noch die Frage nach dem univoken oder äquivoken Charakter der Zeugung und jene nach ihrer Ewigkeit.

Während Skotus die Frage nach der Univozität bzw. Aequivozität der göttlichen Zeugung nur gelegentlich der Besprechung eines Einwandes gegen seine Auffassung vom principium quo der göttlichen Zeugung behandelt, bildet Thomas Anglicus hier eine eigene Quästion[1]).

Skotus macht zwei Gründe namhaft für die Univozität der Zeugung. Den Maßstab für den univoken bezw. äquivoken Cha-

---

intelligere et concipere (die Hs hat accipere). Dico enim, quod dicunt omnino idem absolutum sub alia tamen et alia habitudine. Nam idem actus intellectus, ut aspicit rem in habitudine quasi producentis ut quo rem in tali esse apparenti dicitur locutio sive dictio sive generatio. Minus enim dicit, nisi qui rem in esse dicto ponit. Sed idem actus ut aspicit rem in habitudine terminantis, ut cui scilicet obicitur, dicitur intellectio. Unde ex vi verbi apparet, quod intellectio importat huiusmodi habitudinem. Dicitur enim intellectus quasi intus lectio sive collectio, quia obiectum formatum intra legitur et colligitur. Dicitur etiam intuitio, quia intellectus per talem habitudinem ut cui dicitur ab ipsa re intra se ire. Sed idem absolutum et idem actus ut aspicit rem sub utraque habitudine simul dicitur conceptio. Concipere enim non est aliud quam intra se parere et res in esse tali posito hoc modo dicitur conceptus et proles. Applicando igitur ista ad divina solus Pater dicit, quia solus Pater ponit ut quo deitatem in esse apparenti tamen reali; solus etiam Pater concipit, quia solus intra se ponit et producit. Producit enim ut quo et ut cui, quia sibi. Sed tota Trinitas intelligit, quia tota Trinitas et Pater et Filius et Spiritus Sanctus est cui et intra quem deitas in esse apparenti ponitur. Unde Pater communicat Filio et Spiritui Sancto illam habitudinem, quae est cui, sed habitudinem ut quo habet solus Pater, quia contradictio est, quod illam communicet Filio, quia esset contradictio, quia idem produceret se omnino, et ideo Pater et Filius sunt unum in omnibus praeterquam in dicere vel dici. Sunt igitur secundum ista in divinis intelligentes, quia unum et idem positum in esse conspicuo tribus omnibus ponitur et obicit[ur]. Sed est una tantum dicens, quia unum tantum, scilicet Pater est illud ponens et ideo Pater omnibus dicit nec tamen omnibus intelligit, sed quilibet intelligit sibi, ut Augustinus ait. Eadem enim perfectio absoluta sive idem actus intelligendi absolute est Patris et Filii et Spiritus Sancti; sed non sub eadem habitudine quo, quae significatur per dicere est propria Patris. Sub habitudine autem ut cui, quae exprimitur per intelligere est commune tribus personis.

Eine Abkürzung dieser Reportatio (1. Buch) enthält Cod. Vat. lat. 946. Ein in hohem Maße von Bonaventura abhängiges höchst wahrscheinlich Petrus Aureoli angehöriges Kompendium enthält Cod. Vat. lat. 944. Auf diese drei Hss machte mich Mons. Pelzer gütigst aufmerksam.

[74]) I dist. 7 q. 1.

[1]) Thomas Angl., d. 7 q. 1. Auch sonst wird diese Frage in den Sentenzenkommentaren an dieser Stelle nicht als eigene Quästio behandelt: siehe Thomas v. Aquin, d. 7; Bonaventura d. 7.

rakter der Zeugung kann nur die natura oder die relatio propria bilden, da sonst kein konstitutives Element im Produkt vorhanden ist. Wäre nun die relatio propria der Maßstab, dann wäre überhaupt keine Zeugung univok. Daher kann als solcher nur die natura in Betracht kommen. Da diese im Produkt und Prinzip numerisch identisch ist, so ist die Zeugung univok. Ferner bildet die verähnlichende Funktion der Zeugung eine größere Vollkommenheit als ihre unterscheidende. Nach ihr ist daher der univoke und äquivoke Charakter der Zeugung zu beurteilen. Wäre er nach der unterscheidenden Funktion zu beurteilen, so wäre jede Zeugung äquivok.

Nun widerlegt Skotus die Gründe, die für den äquivoken Charakter der göttlichen Zeugung angeführt werden. Es sind deren drei. Man sagt, die Vaterschaft und Sohnschaft unterschieden sich spezifisch, also auch die konstituierten Personen. Daran ist richtig, daß die Relationen sich spezifisch unterscheiden. Aber daraus folgt nicht der spezifische Unterschied der Personen. Konstituierendes und Konstituiertes unterscheiden sich in gleichem Grade nur, wenn man unter Verschiedenheit die repugnantia oder incompossibilitas versteht. Wenn man aber darunter die geringere oder größere Uebereinstimmung versteht, dann ist zu sagen, daß die spezifischen Differenzen das Genus nicht einschließen, daß es aber wohl die unterschiedenen Spezies einschließen. Der zweite Gegengrund lautet: Die Produktionen unterscheiden sich spezifisch, also auch die Produkte. Dazu läßt sich sagen: wegen der göttlichen Natur ist es möglich, daß zwei begrifflich verschiedene Prinzipien dieselbe Natur mitteilen und daß zwei aus formell verschiedenen Prinzipien sich ergebende begrifflich verschiedene Produktionen die numerisch gleiche Natur zum Terminus formalis haben. Der dritte Gegengrund lautet: die differentia specifica ist vollkommener als die differentia numeralis. Also muß es die erstere in Gott geben. Diese Behauptung ist jedoch nur richtig für die Geschöpfe. Denn die Geschöpfe können wegen ihrer Begrenztheit nicht alle Vollkommenheiten in einem numerisch einen Wesen aufnehmen[2]).

Thomas Anglicus findet in diesen Ausführungen aliqua minus bene dicta. Die erste Unrichtigkeit scheint ihm zu sein, daß die göttlichen Supposita sich nicht spezifisch unterscheiden, daß sich Vater und Sohn nicht in dem Maße unterscheiden wie Vaterschaft und Sohnschaft. Sieben Bedenken stehen dagegen. Vater und Sohn unterscheiden sich zweifellos mehr, als sich zwei Väter in Gott unterscheiden würden. Nun aber unterscheiden sich zwei Väter numerisch; also müssen sich Vater und Sohn spezifisch unterscheiden. Ferner ist pater ein relativum suppositionis, ebenso filius. Aber zwei relativa suppositionis unterscheiden

[2]) Ox. d. 7 nn. 11—16.

sich spezifisch. Weiter gehören das Konkrete und das Abstrakte einer Spezies an. Also gehören Vater und Vaterschaft und Sohn und Sohnschaft je einer anderen Spezies an. Ferner ist der ganze Unterschied der Personen relativ. Diese Relationen aber sind nicht numerisch verschieden, also spezifisch. Ferner ist das, was von den Personen gemeinsam ausgesagt werden kann und doch in den Personen geteilt wird, etwas Relatives. Dieses muß nun ein genus sein, da Vaterschaft und Sohnschaft keine begrifflich eine relative Form haben können. Wenn es aber ein genus ist, dann sind folgerichtig Vaterschaft und Sohnschaft die Spezies dieses genus. Weiterhin ist der Begriff Vater sofort in mehreren Individuen realisierbar, ebenso der Begriff Sohn. Da sich diese Individuen je eines Begriffes nur numerisch unterscheiden, so unterscheiden sich Vater und Sohn selbst spezifisch. Wie ferner ein Körper lang heißt durch seine Länge und der Vater sich durch die Vaterschaft vom Sohne unterscheidet, so wäre es ebenso absurd, zu sagen, der Vater unterscheide sich nicht in dem Maße wie die Vaterschaft, wie es absurd wäre, zu sagen, der Körper sei nicht lang durch seine Quantität. Schließlich gibt Skotus selbst zu, daß zwischen Konstituenten und Konstituierten dieselbe Intensität der gegenseitigen Ausschließlichkeit herrsche. Daher besteht auch dieselbe oppositio. Dies kann aber nur bestehen zwischen spezifisch verschiedenen Supposita. Wenn Skotus glaubt, daß die Verschiedenheit zwischen Vaterschaft und Sohnschaft eine andere sei als die zwischen Vater und Sohn, so würde sich daraus eine mehrfache reale Verschiedenheit zwischen Vater und Sohn ergeben. Wenn er außerdem meint, daß Vater und Sohn sich weniger unterscheiden als Vaterschaft und Sohnschaft, weil Vater und Sohn im Wesen übereinstimmen, so würde daraus folgen, daß es in Gott etwas gibt, was sich mehr unterscheidet als Substanz und Akzidenz, da diese beiden Kategorien im Sein übereinstimmen, die spezifischen Differenzen aber nach Skotus in keinem Punkte übereinstimmen. Weiter würde sich das Absurdum ergeben, daß „vernünftig" und „unvernünftig" sich mehr unterscheiden wie homo und lapis. Denn die zwei ersten stimmen in keinem genus überein, ja nicht einmal im Sein. Mensch und Stein aber stimmen im Körpersein überein. Ferner könnten nach dem Grundsatz, daß Vaterschaft und Sohnschaft die Personen weniger unterscheiden, als sie unter sich verschieden sind, gezeigt werden, daß Weiß und Schwarz, eine Perle und ein Pferd mehr unterscheiden, als sie unter sich verschieden sind, da Perle und Pferd weniger Gemeinsames haben als Weiß und Schwarz.

Nach dieser Kritik legt Thomas A. seine eigene Meinung dar. Die Zeugung ist in Gott schlechthin univok. Dem steht nicht entgegen, daß die Supposita sich gleichsam spezifisch unterscheiden. Zur Erklärung dient folgendes. In Gott gibt es

wie ein zweifaches Genus, so auch ein zweifaches je einem Genus entsprechendes Individuum, nämlich haec essentia bezw. hic deus und die drei relativen Supposita. Betrachtet man die drei Personen in dem Sinn, daß sie der eine Gott oder dieses Wesen sind, so unterscheiden sie sich nicht spezifisch, sondern nur numerisch. Betrachtet man aber jede Person, sofern sie dem Oberbegriff „Subsistente Relation" untergeordnet ist, so unterscheiden sich die Personen spezifisch, da „Subsistente Relation" in diesem Falle gleichsam Artbegriff ist. Wenngleich nun die Supposita spezifisch verschieden sind, so ist die Zeugung doch univok, da der Terminus und das principium formale numerisch identisch sind. Zu den Gründen, gegen die Skotus den univoken Charakter der Zeugung verteidigt, könnte man auch sagen, daß sich bei der Zeugung die Mitteilung und die Produktion unterscheiden läßt. Die erste ist univok, die zweite äquivok, da ihr formaler Terminus die Relation ist. Weil aber die Mitteilung wesentlicher zur Zeugung gehört, so wird die ganze Zeugung nach ihr benannt[3]).

[3]) Dist. 7 q. 1: In ista quaestione videtur dicendum, quod generatio divina est simpliciter univoca, tamen supposita ipsa distinguuntur quasi specie. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod, sicut in divinis ponitur duplex genus, videlicet substantia et relatio, ita etiam oportet ponere quasi duplex individuum, unum quod formaliter correspondeat uni generi, et aliud quod correspondeat alteri. Et si ista genera essent realiter vel ex parte rei distincta in divinis, illa etiam individua distinguerentur realiter vel ex parte rei. Generi autem substantiae correspondet haec essentia vel hic Deus tanquam proprium individuum formaliter sub eo contentum eo modo, quo in divinis ponuntur illa genera. Generi autem relationis correspondent tanquam propria individua tria supposita relativa, scilicet Pater et Filius et Spiritus Sanctus inquantum huiusmodi. Accipiendo ergo Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, secundum quod sunt hic Deus, certum est, quod conveniunt in eadem numero natura et in eodem individuo, nec sunt ut sic distincta individua et per consequens ut sic sunt eadem specie, quia quaecunque sunt eadem numero, sunt unum specie nec tamen sunt species, sicut Sortes et Plato dicuntur idem specie, sed magis sicut Sortes et Sortes sunt idem specie; quia ergo personae divinae supradicto modo sunt unum numero, ut sunt hic Deus, ideo non plus distinguuntur quam Sortes et Sortes. Et sic imaginando hoc nomen Deus significatur per modum speciei et hic Deus per modum individui, quamvis non possit esse nisi hic Deus tantum. Accipiendo tamen Patrem inquantum Pater et Filium inquantum Filius et Spiritum Sanctum inquantum huiusmodi sic distinguuntur quasi specie. Nam sic conveniunt secundum rationem in uno communi, videlicet in subsistente relativo, quod est commune eis secundum rationem tantum. Et illud commune realiter dividitur in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum et se habet quasi genus respectu illorum et non quasi species specialissima, ut probatum est. Ex istis ad propositum dico, quod generatio debet dici univoca et non aequivoca in divinis. Et ratio est, quia generatio dicitur univoca vel aequivoca comparando terminum formalem generationis ad suum principium formale, principium autem formale generationis in divinis est essentia et non relatio et eadem essentia est etiam terminus formalis generationis. Essentia autem cum essentia est eiusdem rationis. Ergo etc. Dico ergo, quod quamvis ipsa supposita possint esse specie distincta modo iam exposito, tamen quia relatio, per quam distinguuntur specie,

Thomas von Aquin erörtert den univoken Charakter der göttlichen Zeugung nicht ausdrücklich, nimmt ihn aber selbstverständlich an[4]).

Eine weitere Eigenschaft der göttlichen Zeugung ist ihre Ewigkeit. Die Ewigkeit der Zeugung, über deren Tatsächlichkeit keine Meinungsverschiedenheit besteht, beweist der hl. Thomas folgendermaßen. Wenn die Zeugung sich in der Zeit abspielen würde, so würde das seinen Grund entweder im zeugenden Suppositum oder in der Zeugungstätigkeit haben; im Zeugungssubjekt, sofern es, wenn es freiwillig zeugt, sich die Zeit der Zeugung wählen kann; sofern es naturnotwendig zeugt, nicht von Anfang an die Zeugungsfähigkeit besitzt. Von Seite der Zeugungstätigkeit wäre ein zeitlicher Verlauf denkbar, wenn es sich nicht um eine instantane Handlung dreht, sondern um eine sukzessive. Der Vater zeugt aber den Sohn nicht durch den Willen, sondern durch die Natur und zwar durch die von Ewigkeit vollkommene Natur. Ebenso ist die Zeugung ein instantaner Akt. Der Einwand, daß die irdische Zeugung eine Veränderung sei und daß im Begriffe der Veränderung die Zeit eingeschlossen sei, trifft ins Leere, da die göttliche Zeugung nur Produktion ohne jede Veränderung ist. Die Sprache kommt in großes Gedränge, wenn sie die Ewigkeit der Zeugung ausdrücken soll. Die Gegenwart und Fortdauer des ewigen Zeugungsaktes wird ausgedrückt mit der Formel semper nascitur. Da aber die Formel semper natus die Fortdauer des Zeugungsaktes und seine Vollendung zugleich ausdrückt, so ist sie vorzuziehen[5]).

Die Begründung, die Skotus für die Ewigkeit der Zeugung gibt, unterscheidet sich unwesentlich von jener des hl. Thomas. Jedes zeugende Subjekt, das durch die Natur zeugt und hinreichende Zeugungskraft besitzt und von niemanden, der es an

---

nec est principium formale generationis nec terminus formalis eiusdem, ideo hoc non facit generationem aequivocam, sicut calidum formaliter calefacit atque ipsa calefactio est univoca, quamvis suppositum calefaciens esset alterius speciei ab ipso calefacto. Quamvis enim foret alterius speciei in genere substantiae, convenirent tamen accidentaliter in eadem specie caliditatis, scilicet in caliditate ipsa. Per ista patet ad omnia argumenta, quae fuerunt pro illa opinione adducta, quae ponit generationem illam aequivocam. Posset tamen aliter dici, quod generatio divina duo includit, scilicet communicationem et productionem. Communicatio autem est univoca, quia est tantum unius essentiae, sed productio est aequivoca, quia formalis terminus generationis inquantum est productio est relatio et non essentia; quia tamen generatio quantum ad id, quod est formalius in ea, importat communicationem, ideo formalius importat communicationem quam productionem, quamvis utrumque includat. Unde et generatio divina denominatur ab essentia et dicitur generatio substantialis et non relativa ita proprie; ideo formaliter et simpliciter magis debet illa generatio dici univoca quam aequivoca.

[4]) S. th. I q. 33 a. 2 ad 4um.

[4]) S. th. I q. 33 a. 2 ad 4um.

d. 11 a. 1; De pot. q. 3 a. 13; Compend. theol. c. 43.

der Zeugung hindern könnte, abhängig ist, bringt ein ihm gleichewiges Produkt hervor. Alle diese Momente treffen für die göttliche Zeugung zu. Die in jeder irdischen Zeugung liegende Veränderung, die ein Sein nach einem Nichtsein im Gefolge hat, entfällt bei der göttlichen Zeugung, da diese reine Produktion ist. Die Ewigkeit der Zeugung läßt sich mit jedem Tempus wiedergeben. Jedes bedeutet das nunc der Ewigkeit, sofern die Ewigkeit gerade der bestimmten im Verbum ausgedrückten Zeit koexistiert. Alle Vollkommenheiten der göttlichen Zeugung findet er in der Formel semper natus est ausgedrückt[6]).

Thomas Anglicus findet in diesen Gedankengängen weder eine Unrichtigkeit noch eine Schwierigkeit[7]).

In der zeitgenössischen gedruckten wie ungedruckten Literatur kehren die gleichen Gedankengänge immer wieder. Soweit sie Interesse verdienen, fanden sie eine eingehende Darstellung von Stohr[8]).

§ 6. Die Produktion des hl. Geistes. Das principium quo der Hauchung.

Die Behandlung der zweiten Produktion in Gott hat folgende Fragen zu erörtern: die Frage nach dem principium quo der Hauchung, nach dem Unterschied von Zeugung und Hauchung, nach dem principium quod der Hauchung, nach dem Zusammenwirken von Vater und Sohn beim Hauchungsakt.

Der hl. Thomas beweist im Sentenzenkommentar den Hervorgang des Hl. Geistes als Liebe aus dem Grundsatz, daß die immanenten göttlichen Prozessionen die Exemplar- und Wirkursache der Produktion der Kreaturen sind. Wie uns die Schöpfung als unvollkommenes Abbild der Vollkommenheiten Gottes zu dem alle göttlichen Vollkommenheiten in sich enthaltenden Urbild, zum Sohne als dem Prinzip der in der Kreatur sich vollziehenden Nachahmung Gottes führt, so führt uns das Ausgehen der Kreatur von dem freigebigen Willen Gottes zum Prinzip, das der Grund jeder freien Liebestat Gottes ist. Das ist eben die Liebe. Deshalb muß es in Gott eine Prozession geben, welche nach Art der Liebe erfolgt[1]). Wenn der durch diese Prozession begründeten Person die ganze göttliche Natur auch nicht

---

[6]) Ox. d. 9.

[7]) Dist. 9: In ista quaestione reputo probabile, quicquid dicit doctor iste, nec aliquid est quod habeat difficultatem aut dubitationem alicuius momenti.

[8]) Stohr, Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura, 42f.; derselbe, Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg, 31—36. Vgl. auch Schmaus, 130f. Eine weitere Eigenschaft der Zeugung wäre ihre Notwendigkeit; sie wird in der Regel in dist. 6 besprochen. Da jedoch Skotus hierüber im Oxoniense keine eigenen Erörterungen bringt, kommt auch bei Thomas Anglicus die Frage nach der Notwendigkeit der Zeugung nicht zur Sprache.

[1]) I Sent. d. 10 q. 1 a. 1.

auf Grund der Art ihres Hervorgangs mitgeteilt wird, so wird sie ihr doch mitgeteilt, weil ihr der ganze Wille mitgeteilt wird und dieser in Gott wegen seiner Unendlichkeit mit der göttlichen Natur identisch ist[2]). Der Wille ist Prinzip der Hauchung, sofern er Prinzip der mit dem Hauchungsakt zusammenfallenden gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn ist. Dabei empfangen Vater und Sohn durch diese fruchtbare gegenseitige Liebe nicht einen Zuwachs an Vollkommenheit. Sie sind vielmehr nur der Zielpunkt dieser Liebe[2a]). Den Unterschied der Hauchung von dem auch dem Willen entquellenden Schöpfungsakt sieht der Aquinate darin, daß die Schöpfung eine Wirkung des göttlichen Willens darstellt, die Prozession des heiligen Geistes aber den Grund für jedes Wirken des Willens[2b]).

Wir werden sehen, wie sehr Thomas mit diesen Darlegungen im Bannkreis der von Richard von St. Viktor herrührenden Gedankengängen der alten Franziskanerschule steht.

Deutlich offenbart sich diese Abhängigkeit und zugleich ein Hinauswachsen über die Tradition in dem Werke De potentia. In der Frage, ob es in Gott mehr oder weniger Personen als drei gebe, führt er für die Dreizahl einige von Richard von St. Viktor für die göttlichen Prozessionen fruchtbar gemachte Ideen an, so den Gedanken, daß die vollkommene Liebe nicht zwischen zweien schon bestehen kann, sondern einen Genossen der gegenseitigen Liebe fordert, dessen Liebe man dem Geliebten in uneigennütziger Weise wünscht. Mag dieser Gedankengang auch im Sed contra stehen, so wird er doch vom hl. Thomas mit einem „alias rationes concedimus" gebilligt[2c]). Auch sonst findet sich dieser Gedanke in De potentia gelegentlich[2d]). In seiner eigenen Antwort auf die genannte Frage weicht Thomas freilich von dem Gedankengang Richards erheblich ab. Ist bei diesem die gegenseitige Liebe das Prinzip der Hauchung, so bezeichnet Thomas in seiner eigenen Antwort die Selbstliebe Gottes als Prinzip des hl. Geistes. Die göttlichen Prozessionen können als immanente Tätigkeiten nur durch die Lebensfunktionen des Erkennens und Wollens erfolgen. Wie das durch das göttliche Denken produzierte Wort den Intellekt Gottes vollendet, so die durch den Willen produzierte Liebe den Willen. Wie Gott durch sein Sichdenken das Wort hervorbringt, so durch die Liebe seiner selbst und alles Außergöttlichen den hl. Geist[2e]). Ein Einbiegen in die alte von Richard ausgehende Linie bedeutet es wieder, wenn Thomas den Hauchungsakt als

---

[2]) Dist. 10 q. 1 a. 1 ad 2um.
[2a]) D. 10 q. 1 a. 2.
[2b]) D. 10 q. 1 a. 1 ad 3um.
[2c]) De pot. q. 9 a. 9.
[2d]) Q. 10 a. 2 ad 11um.
[2e]) Q. 9 a. 9.

einen freien Akt bezeichnet. Mit der Betonung der Freiheit des Hauchungsaktes hält er seine Naturnotwendigkeit wohl vereinbar. Freiheit steht nur im Widerspruch zu Gewalt und Zwang. Gewalt und Zwang aber sind nicht gleichbedeutend mit Naturnotwendigkeit. Man müßte im Gegenteil die Behinderung eines naturnotwendigen Handelns als Gewalt und Zwang bezeichnen. So wollen wir frei und notwendig zugleich die Glückseligkeit. So liebt Gott frei und notwendig zugleich seine Güte und produziert damit den hl. Geist[2f]). Aufgegeben ist die Richardische Position in der Summe. Die Prozessionen können in Gott nur nach immanenten Tätigkeiten erfolgen. In jeder geistigen Natur gibt es aber nur zwei solche Tätigkeiten, das Erkennen und das Wollen. Da schon eine Prozession auf dem Wege des Erkennens erfolgt ist, muß die andere notwendig auf dem Wege des Willens erfolgen[3]). Da es zum Begriffe des Willens und Intellekts gehört, daß ihre Tätigkeiten eine bestimmte Reihenfolge einhalten, so ist es trotz der Identität von Intellekt und Wille denkbar, daß der hl. Geist durch den Willen hervorgeht, ohne zugleich durch den Intellekt hervorzugehen[4]). Obwohl die Freiheit ein Wesensmoment der Liebe ist, wird der hl. Geist doch naturaliter produziert. Es gibt nämlich Objekte, welche der Wille naturnotwendig will. Auf diese Weise strebt der Mensch nach Glückseligkeit. Auf diese Weise will und liebt sich Gott. Der hl. Geist wird aber nun gerade durch die Selbstliebe Gottes hervorgebracht[5]).

Diese Ausführungen zeigen, daß der hl. Thomas, so wenig wie er bei der Zeugung einen inneren Unterschied zwischen dem Erkenntnis- und dem Zeugungsakt annahm, so wenig hier einen inneren Unterschied zwischen dem Willens- und dem Hauchungsakt annimmt. Notionaler und wesentlicher Willensakt unterscheiden sich nur dadurch, daß der eine ein subsistierendes Produkt zum Terminus hat, der andere nicht[6]).

Selbst wenn Thomas von Aquin das im Sentenzenkommentar „per intellectum" der ersten Prozession in Gott mit dem Hervorgehen ab uno identifiziert, so vertritt er bei der zweiten Produktion doch auf alle Fälle auch im Sentenzenkommentar eine psychologische Erklärung. Denn das a duobus der zweiten

---

[2f]) Q. 10 a. 2 ad 4um et 5um.

[3]) I q. 27 a. 3.

[4]) I q. 27 a. 3 ad 3um.

[5]) S. th. I q. 41 a. 2 ad 3um. Ebenso Compend. theol. c. 46. Vgl. für das Ganze Slipyi, De principio spirationis, 55—57. Mit Recht stellt er sich S. 56 auf die Seite Rousselots (Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge, 65) gegen Règnon (II, 204). Das Verhältnis von gegenseitiger und reflexer Liebe behandelte Slipy in einem eigenen Werke: De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti explicanda, Leopoli 1923.

[6]) S. th. q. 27 a. 3; I S. d. 10 a. 1; Opusc. contra Graecos c. 4.

Prozession ist identisch mit dem Hervorgehen per consensum a duobus volentibus[7]).

Die Gedankenführung des Skotus läuft bei der zweiten Prozession jener bei der ersten parallel. Gott besitzt einen tätigen wie einen fruchtbaren Willen. Das letztere läßt sich so zeigen. Alle Prinzipien lassen sich letzten Endes auf zwei wegen ihres entgegengesetzten Produktionsmodus nicht mehr weiter von einem dritten und auch nicht voneinander ableitbare Prinzipien zurückführen. Diese beiden sind — wir hören aus diesen Gedanken Aristoteles sprechen — Natur und Wille. Beide müssen daher auch in Gott, dem ersten Produzierenden angenommen werden[8]). Daß der fruchtbare Wille in Gott tatsächlich ein Produkt hervorbringt, beweist Skotus ganz analog der Zeugung. Wenn sich ein auf Grund seines Wesens fruchtbares principium quo in einem Subjekt befindet, so bringt dieses Prinzip ein Produkt hervor, wenn es sich in dem Subjekt ohne Unvollkommenheit befindet. Das trifft bei Gott zu, da er einen fruchtbaren vollkommenen Willen hat. Das Produkt ist die Liebe. Diese Liebe entspricht in ihrem Seinsgrad bei Gott wie bei den Geschöpfen dem Grade der Liebesfähigkeit des Liebenden wie der Liebbarkeit des Geliebten. Dieser Grad ist bei Gott unendlich. Da diese Liebe nicht ein Akzidenz sein kann, so muß sie subsistierend sein. Ebenso muß sie vom Produzierenden verschieden sein, da nichts sich selbst produziert[9]). Im Gegensatz zur Summe des hl. Thomas bezeichnet Skotus diesen Produktionsakt als einen freien Akt. Denn die Freiheit gehört zum Begriffe des Wollens. Die göttlichen Personen bestimmen sich selber zur Produktion der Liebe. Das principium quo der Hauchung ist der Wille, nicht sofern er Natur ist, wie der Intellekt das principium quo der Zeugung ist, sondern sofern er frei ist[10]). Läuft man mit dieser Behauptung von der Freiheit der göttlichen Hauchung nicht Gefahr, die zweite Prozession ihres notwendigen Charakters zu entkleiden? In ständiger Oppositionsstellung gegen Heinrich von Gent begründet Skotus die Notwendigkeit der Hauchung aus dem Zusammentreffen des unendlichen Willens mit dem unendlichen Wesen als seinem Objekt. Der unendliche Wille ist notwendig vollkommen. Daher liebt er notwendig ein unendlich liebbares Objekt. Nicht aus dem Willen als solchem, sondern aus seiner Unendlichkeit sowie aus der Unendlichkeit des göttlichen Wesens leitet Skotus die Notwendigkeit der Hauchung ab[11]). Wir hören in dieser Begründung ethische Motive

[7]) I Sent. d. 13 a. 2.
[8]) Ox. d. 2 q. 7 n. 18; d. 10 n. 2.
[9]) Ox. d. 10 n. 2.
[10]) Ox. d. 2 q. 7 n. 18; d. 10 n. 10.
[11]) Ox. d. 10 n. 11: Itaque dico, quod necessitas huius productionis amoris adaequati sicut et necessitas dilectionis, qua formaliter habens voluntatem diligit, est ex infinitate voluntatis et ex infinitate bonitatis

anklingen[12]). Wiederum in Ablehnung Heinrichs von Gent zeigt Skotus, daß der Wille Produktionsprinzip ist, nicht sofern er

obiecti, quia neutrum sine altero sufficit ad necessitatem. Ista autem duo sufficiunt hoc modo, quia voluntas infinita non potest non esse recta nec potest non esse in actu recto, quia tunc esset potentialis; igitur necessario est in actu recto. Non autem velle est praecise rectum, quia est ab illa voluntate recta solum, quasi nihil sit volendum ex se, sed tantum quia est volitum ab illa voluntate recta; essentia enim divina, quia est primum obiectum illius voluntatis, est ex se volenda; igitur voluntas illa de necessitate est in actu recto volendi illud obiectum, quod est ex se recte volendum, et sicut ex necessitate ut principium volendi, ita ex necessitate est principium producendi amorem illius. Et tunc dico, quod nec sola voluntas infinita praecise, non determinando obiectum cuius sit, nec solum bonum infinitum non determinando, quam voluntatem respiciat, ut est obiectum, est totalis causa necessario diligendi, nec etiam necessario producendi amorem adaequatum; sed infinita voluntas habens tale obiectum, quod est ex se recte amandum perfecte praesens, est ratio necessario tam volendi illud bonum quam spirandi amorem illius boni, et talis voluntas habens tale obiectum praesens est principium communicandi naturam divinam, quia principium producendi amorem infinitum productum. Auch Quodl. q. 16 n. 2: Spiritus Sanctus est Deus et per consequens summe necessarius in essendo; igitur cum accipiat esse procedendo, actus ille, quo procedit, est simpliciter necessarius.

Um einen Vergleich des Waddingtextes mit Cod. Vind. lat. 1449 zu ermöglichen, sei ein längerer Text aus diesem angeführt: Fol. 46ra: Circa d. 10 quaeritur, utrum Spiritus Sanctus producatur per actum voluntatis . . Respondeo quod Spiritus Sanctus producitur per actum voluntatis. Voluntas enim est perfectio simpliciter tum, quia aliter Deus voluntate non esset beatus, tum quia est perfectio infinita, quia consequitur naturam rei non per operationem intellectus, ut praeostensum est d. 8. Ex hoc arguitur sic: Omne principium productivum imperfectum reducitur ad principium productivum perfectum activum. Sed voluntas in nobis est principium productivum imperfectum, quia non perfectionis simpliciter; in rebus naturalibus similiter natura est principium productivum imperfectum et ista sunt alterius rationis. Ideo reducuntur ad principium perfectum productivum, sed non reducuntur ad unum principium perfectum productivum, quia tunc illud haberet rationem utriusque, et sic non essent alterius rationis principia illa productiva imperfecta. Ideo reducuntur ad duo principia perfecta et utrumque illorum est in primo producente, cum non sint imperfectionis, et primum producens debet habere prima principia productiva. Tunc arguitur sic: Omne habens principium productivum perfectum potest illo producere. Pater et Filius habent voluntatem, quae est principium productivum perfectum, ut ostensum est. Ergo illo possunt producere productum adaequatum. Aliter non esset perfectum. Sed principium est infinitum. Ergo et productum per voluntatem, quod est amor, erit infinitum. Producunt enim amorem infinitum. Sed non producunt amorem ut inhaerentem, quia in divinis non erit forma inhaerens. Ergo producunt amorem infinitum subsistentem, qui est Spiritus Sanctus. Sed hic occurrit dubium, qualiter voluntas necessario potest producere et quomodo voluntas potest communicare naturam. Ad hoc dicit unus doctor. (Am Rande steht op. Gand.) Er referiert nun über die Anschauung Heinrichs, weist sie zurück und fährt fort: Ideo dico, quod voluntas in divinis non tantum est voluntas, sed est infinita sicut intellectus et aliae perfectiones in divinis. Hoc supposito satis manifestum est, quomodo voluntas potest communicare naturam et quomodo producere. Primum autem istorum sequitur sic: Si est principium productivum infinitum producit, quod potest producere. Sicut autem voluntas finita potest habere

aktuell wollend, sondern sofern er Willenspotenz, Wille in actu primo ist. Der unendliche Wille als Potenz, dem ein unend-

actum sibi adaequatum, quo amatur aliquod amabile, quantum est natum ab ipso amari, sic voluntas infinita potest esse principium quo amatur amabile amore infinito. Ergo potest esse principium amoris infiniti. Sed nihil est infinitum nisi formaliter essentia. Ergo voluntas potest esse principium communicandi essentiam. Ex eodem sequitur, quod potest esse principium necessarium producendi, quia principium perfectum infinitum potest dare producto necessitatem, quia non repugnat sibi, et si potest dare, igitur dat. Et sic necessario communicat naturam. Patet igitur, quomodo voluntas potest communicare naturam et necessario producere suum productum. Nam ex quo est principium perfectum, potest communicare producto, quod sibi non repugnat, omnem perfectionem sibi non repugnantem. Igitur voluntas infinita producens infinitum productum potest sibi communicare, quod sibi non repugnat. Sed infinito non repugnat necessitas. Ergo voluntas est principium productivum necessarium. Et ex hoc sequitur ultra, quod voluntas sit principium productionis necessariae, quia non necessario non potest aliquid accipere necessarium. Sed si sola voluntas infinita ex infinitate sua producat amorem necessario, sequitur, quod infinita voluntas in amando quodcunque sit necessaria. Probatio consequentiae: Voluntas non est productiva amoris alicuius ut principium quo, nisi voluntas sit nata amare illud, cuius amorem producit. Et non necessario producit amorem alicuius, nisi necessario illud amat. Ergo si ex sola voluntate, ut infinita est, sequitur necessitas amandi formaliter, et tunc sequitur, quod Deus omnia necessario amet ut lapidem et alia, quia voluntate infinita amat omne amabile. Sed dicunt aliqui, quod voluntas comparata ad finem habet necessariam habitudinem, et sic habet rationem naturae, sed respectu eorum, quae sunt ad finem, est libera. Sed contra hoc argutum est supra in q. de frui. Nam oppositi modi operandi non possunt esse unius potentiae ut unius principii operativi. Sed operari per modum naturae et per modum libertatis sunt modi operandi formaliter diversarum rationum. Igitur eadem potentia non habet istum modum et illum et per consequens voluntas non esset una potentia respectu finis et eorum, quae sunt ad finem, et sic nulla potentia sicut arguit Philosophus de sensu communi in secundo De anima. Item ad hoc est expresse auctoritas beati Augustini in Ench. c. 86 <secundum aliquam coactionem (am Rande: concretionem)> et ponitur in secundo libro d. 25, ubi dicit sic: Neque voluntas non est aut libera dicenda non est, quia non possumus esse miseri (!). Unde vult, quod voluntas ut libera est respectu beatitudinis, ubi non possumus velle oppositum. Ideo dico, quod ad necessariam productionem amoris in divinis concurrunt infinita voluntas et obiectum infinitum, quod est finis infinitae perfectionis nec infinita voluntas est ratio necessario producendi amorem nec amandi amabile quodcunque nec finis in communi et ideo oportet ponere finem et voluntatem infinitam et sic est necessitas [in] volendo finem et in producendo amorem. Voluntas enim infinita non potest non esse recta. Igitur non potest nolle suum amabile, quod est bonum infinitum, nec potest non velle, quia non potest non esse in actu volendi illud bonum, quod non dependet ex voluntate, quod est infinitum, quia infinita voluntas est. Unde tolle bonum infinitum, igitur non est necessarium id, quod amatur, et per consequens voluntas non necessario illud amat. Tolle etiam voluntatem infinitam. Potest aliquando non velle. Et ideo dico, quod utrumque requiritur. Unde posita infinitate in obiecto et infinitate voluntatis sequitur necessitas amandi et necessitas producendi amorem infinitum. Unde intelligo sic, quod in primo instanti naturae intellectus divinus intelligit essentiam divinam et praesentat eam voluntati. Voluntas autem divina quasi in secundo instanti, quae non potest non esse recta, habet actum producendi amorem adaequatum obiecto infinito. Nam tunc producit

liches Objekt gegenwärtig ist, ist hinreichend fruchtbares Prinzip der unendlichen Liebe. Wäre der Wille als Akt Prinzip der Hauchung, so wäre diese nicht frei; denn der Willensakt ist nicht frei, sondern der Wille als Potenz im Hinblick auf den Akt. Das Gleiche ergibt sich aus der Parallelle mit dem Zeugungsakt[13]). Skotus glaubt, man müsse, um den Willen im Unterschied von der Natur bezw. dem Intellekt als Prinzip der Zeugung erklären zu können, annehmen, daß zwischen Wille und Natur bezw. Intellekt ein der Natur der Sache nach objektiv vorhandener formaler Unterschied besteht[14]).

---

amorem, quo amatur obiectum, quantum est amabile, et obiectum est infinitum; ideo amor productus est infinitus et amorem infinitum producit. Unde Spiritus Sanctus est amor divinae essentiae, non amor lapidis vel alicuius creaturae. Nun löst er die argumenta principalia.

[12]) Stohr, Die Trin. des hl. B., 70 f.

[13]) Ox. d. 12 q. 1 n. 5: In quocunque signo naturae vel originis est principium productivum perfectum in se et in supposito conveniente actioni, in illo signo potest esse tali supposito ratio producendi; sed voluntas infinita, ut voluntas infinita, intellecta ante omne velle, habens infinitum obiectum sibi praesens, est sufficiens principium productivum spirati amoris infiniti et Pater et Filius sunt personae convenientes actioni vel productioni; ergo voluntas ut in Patre et Filio, non intellecta, ut qua formaliter volunt sed ut voluntas infinita habens essentiam divinam praesentem sibi per actum intelligentiae, est Patri et Filio principium productivum Spiritus Sancti; et ita si Spiritus Sanctus producatur per voluntatem, inquantum volens, sive inquantum ea Pater et Filius diligunt se actu, sequeretur, quod ante Spiritum Sanctum productum voluntate volente, erit Spiritus Sanctus productus voluntate, ut est actus primus, quod est inconveniens. Ista ratio de voluntate, quod sit principium spirandi, ut voluntas est, non autem ut est actu volens, confirmatur dupliciter. Primo per formalem rationem voluntatis in principiando, quae est libertas, qua non ita convenit ipsi velle; secundo per simile de intellectu. Das führt er dann aus.

[14]) Ox. d. 8 q. 4 n. 7. (Hier beweist er gegen Thomas von Aquin den formalen Unterschied der Attribute daraus, daß die Attribute die Prinzipien verschiedener Emanationsmodi sind).

In den Report. vertritt Skotus über die Produktion des hl. Geistes die gleichen Anschauungen: D. 10 q. 1 nach dem Druck von 1517 ist die Frage behandelt: Utrum voluntas divina possit esse per se principium communicandi essentiam divinam . . . .: Dico ergo, quod voluntas habens diligibile praesens in eodem instanti est principium perfectum communicandi essentiam, quia potentia perfectissima habens obiectum adaequatum, hoc est tanto amore, quo ipsa potest diligere, est principium producendi tantum amorem, quantum illud obiectum est diligibile, quia voluntas divina est potentia perfectissima et habet obiectum adaequatum; ergo etc. Et illud obiectum est in infinitum diligibile. Ergo potest infinitum producere. Zum Einwand: Infinitas non potest esse ratio communicandi, quia infinitas est eiusdem rationis in intellectu et voluntate. Ergo non est distincta ratio ipsius voluntatis, sagt er: Infinitas non est perfectum principium formale communicandi, sed est modus principii formalis, quia quandocunque actio includit duo, sc. rationem formalem et sub tali modo, necesse est principium actionis includere duo, sc. principium formale et modum formalem illius principii, sicut beatitudo est actio, sed non quaecunque, immo actio talis, ita quod includit actionem et modum, sic obiectum suum habet duo, quia bonum absolute vel unum absolute non potest dici obiectum; sed bonum sub tali modo, puta bonum summum vel

Gerade an diesem letzten Punkte setzte die scharfe Kritik des Thomas A. ein. Die ganze Anschauung des Skotus beruht nach seiner Meinung auf einer Phantasiekonstruktion, nämlich auf der falschen Annahme eines sachlichen Unterschiedes zwischen Natur und Willen. Mit dieser Position fällt die ganze psychologische Erklärung des Skotus. Außerdem unterlaufen dem doctor subtilis noch eine Reihe von anderen Unrichtigkeiten.

unum summum; et tamen est obiectum simplicissimum. Simplicitas enim non praescindit modum rei. Sic in principio communicandi sunt duo correspondentia sibi ut voluntas et infinitas, ita quod infinitas est modus principii quo et non formalis ratio, propter quem modum potest voluntas sic agere, et sic est unum quo et modus eius et manifestissima ratio nobis est, quod voluntas potest sic agere, quia infinita. Ex alio etiam patet, quod potest sic agere, quia voluntas est simplex non compossibilis. Quaelibet enim talis voluntas est principium producendi amorem infinitum, quia quaelibet voluntas absolute est principium producendi simplicem amorem et per consequens voluntas non compossibilis, sed omnino simplex amorem infinitum et omnino simplicem.

Expresse stellt er q. 2 die Frage: Utrum voluntas possit esse principium necessarium respectu productionis Spiritus Sancti . . . Dico ergo ad quaestionem, quod voluntas est principium necessario producendi, quia est principium respectu entis necessarii. Ergo necessario producit, quia necessarium non potest produci contingenter. Dicitur: Haec est declaratio a posteriori. Declaro similiter a priori. <Similiter.> Voluntas enim infinita semper est in actu, ergo semper in actu respectu obiecti primi; ergo semper in actu recto, quia non est in actu non recto: est igitur in recto, quia non habet regulam aliam, cum sit prima et primum bonum est volibile ex se de necessitate, quia aliter dependeret ab alio volendo; ergo voluntas infinita est in actu volendi primum obiectum volibile semper; sed quae est necessitas ad volendum obiectum, eadem necessitas ad producendum tantum amorem quantum potest; igitur ex necessitate semper est in actu ad producendum. Auch hier klingen die ethischen Motive an wie im Oxoniense; aber die ganze Begründung trägt mehr metaphysischen Charakter. Wie sehr gerade das Problem der Notwendigkeit der Hauchung Skotus zur Zeit der Abfassung der Rep. bewegt, zeigt die Tatsache, daß er ihm auch noch q. 3 widmet: Utrum respectu eiusdem productionis possint simul stare necessitas et libertas . . . .: Accipiendo libertatem, ut est intrinseca voluntati necessitas stat cum libertate, quia necessitas stat cum voluntate, igitur cum libertate inclusa. Antecedens declaratum est superius. Dices, quomodo stat cum voluntate; dico, quod indisciplinati est quaerere causam, ubi causa non est; calor est calefactivus et calor est calor et utraque immediata; sic voluntas est libera, et hoc modo libera et in contingentibus est stare ad contingens; aliter enim esset processus in infinitum, quia non potest reduci ad necessarium. Unde loquendo in genere naturaliter agere et voluntarie non convertuntur cum necessario agere et contingenter. Vgl. damit folgenden Text aus Cod. Vind. lat. 1453: Fol. 42vb: Circa d. 10 quaerenda sunt quattuor. Primo, utrum voluntas divina possit esse principium per se communicandi essentiam divinam. Fol. 44ra: Utrum voluntas possit esse principium necessario aliquid producendi ut Spiritum Sanctum . . . . Respondeo igitur et dico, quod voluntas divina est principium necessario producendi amorem ratione termini. Sed hoc est probare a posteriori. Declaro autem hoc a priori sic: Voluntas divina est principium communicandi entitatem necessariam, ut patet ex quaestione praecedente. Sed entitas necessaria non potest contingenter communicari, quia tunc eius communicatio esset contingens et per consequens communicatum non esset ex se necessarium. Ergo si terminus communicatus vel productus per voluntatem habet esse

Falsch ist es, wenn er glaubt, der Wille sei so unendlich wie die Natur und sei auf Grund seiner Unendlichkeit Mitteilungsprinzip der Natur. Die Unendlichkeit kann nämlich in zweifachem Sinn verstanden werden, entweder als Unendlichkeit schlechthin oder als Unendlichkeit secundum quid. Nur im zweiten Sinn ist der Wille unendlich. Die Natur aber ist im ersten Sinn unendlich, da sie alle Vollkommenheiten in sich schließt und jede Vollkommenheit auf unendliche Weise enthält. Sie übertrifft daher ihrem Wesensinhalt nach den Willen, seinem Wesensinhalt nach gefaßt, in unendlichem Maße. Ferner schließt der Wille, im Unterschied von Intellekt und Natur verstanden, diese beiden

---

necessarium, et voluntas erit principium communicandi entitatem necessariam necessario. Sed dicetur, quod haec probatio est a posteriori concludens de necessitate producti; sed adhuc quaerenda est ratio a priori, quare voluntas infinita necessario est in actu secundo productiva, quia potest esse divinam per spirationem. Responsio huius de loco a priori est ista. Voluntas infinita necessario est in actu secundo productiva, quia potest esse in actu secundo et non mutatur. Ergo semper est in actu secundo volendi circa primum obiectum. Item semper est in actu secundo circa primum obiectum, quia non est in actu secundo circa obiectum secundarium, nisi quia est in tali actu circa obiectum primum. Si enim posset habere actum volendi circa obiectum secundum et non circa obiectum primum, vilesceret voluntas eius, sicut ait Philosophus secundo Metaphysicae, quia moveretur voluntas eius formaliter infinita ab aliquo formaliter finito et sic perficeretur ab eo et tunc inhaereret. Item voluntas infinita semper est in actu volendi recto necessario, quia si posset esse in actu volendi non recto, ergo de necessitate esset in actu volendi non recto, cum non possit mutari, et cum omnis actus non rectus habeat rectificari per aliquam rationem superioris potentiae et superior potentia est infinita, sequitur a primo ad ultimum, quod si voluntas infinita posset esse non recta vel in actu non recto, quod necessario sit in actu volendi non recto etiam circa primum obiectum volibile. Primum autem obiectum volibile, quod est summum bonum, est summe et necessario volendum ex ratione sui. Aliter sua voluntas dependeret a voluntate acceptante suam volibilitatem vel diligibilitatem. Ergo etc. Voluntas ergo creaturae dependet a voluntate prima acceptante, quod est impossibile de obiecto infinitae voluntatis eo, quod est primum et adaequatum obiectum voluntatis eius infinitae in infinitum. Patet ergo, quod voluntas infinita vult de necessitate primum obiectum eius, scilicet essentiam suam infinitam. Ex hoc arguitur sic: Quae est necessitas voluntatis ad volendum aliquod obiectum diligibile sibi praesens, eadem est necessitas voluntatis in supposito perfecto et convenienti ad producendum amorem adaequatum illi obiecto. Sed ut probatum est, in voluntate infinita est necessitas ad volendum recto actu primum obiectum, quod ex se est necessario diligibile infinitum. Ergo voluntas infinita eadem necessitate in Patre et Filio, quod est suppositum conveniens actioni tali, erit necessario principium producendi amorem adaequatum illi obiecto infinito. Ista ergo ratio est a priori, quare voluntas divina necessario spirat amorem adaequatum summo diligibili, quia est infinita et necessario rectum habens obiectum infinitum diligibile sibi praesens infinite volendum. Et ideo sicut ex necessitate est principium volendi bonum infinitum, ita ex necessitate est principium spirandi amorem adaequatum illi bono.

Fol. 44vb: Utrum sit hoc ultimum, scilicet quod respectu eiusdem productionis compatiantur se necessitas et libertas. Fol. 45rb: Utrum voluntas sit formale principium producendi Spiritum Sanctum.

Der Text stimmt in weitem Ausmaße mit Wadding überein.

nicht in sich. Dann ist er aber unfähig, Natur und Intellekt dem Hauchungsprodukt mitzuteilen. Denn niemand gibt, was er nicht hat. Wenn er daher Natur und Intellekt überhaupt mitteilen soll, so kann er das nur, sofern er mit beiden identisch ist. Dann besteht aber keine Möglichkeit mehr, ihn gerade im Unterschied von Natur und Intellekt zum Prinzip des hl. Geistes zu erklären. Wenn der Wille, soferne er mit Natur und Intellekt identisch ist, das Mitteilungsprinzip der beiden ist, dann ist er nicht in höherem Maße Prinzip als Natur und Intellekt. Man kann nicht auf den Ausweg verfallen, der hl. Geist habe die Natur nicht auf Grund seines Ausganges, sondern wegen der Identität von Natur und Wesen besitze er sie concomitanter. Diese Meinung ist irrig. Denn nach dem Grundsatz, daß das, was auf Grund der Produktion mitgeteilt wird, früher mitgeteilt wird als das, was nur concomitanter mitgeteilt wird, würde so dem hl. Geiste zuerst der Wille, dann erst der Intellekt, zuerst das Wollen, dann erst das Erkennen mitgeteilt. Außerdem wäre dann die Produktion des hl. Geistes weniger vollkommen als die Produktion des Sohnes, da diesem auf Grund der Zeugung die göttliche Natur mitgeteilt wird, daher wäre auch die Person des Sohnes vollkommener als die des hl. Geistes. Ferner ist es falsch, daß das Objekt nicht aus sich heraus allein einen notwendigen Willensakt veranlassen könne. Ist das schon unrichtig bei den Geschöpfen, so ist es erst recht unrichtig bei Gott. Denn dem göttlichen Willen ist das Wesen nicht nur als unendliches Objekt, sondern auch auf unendliche Weise gegenwärtig. Daß ein unendliches Objekt, das dem Willen unendlich präsent ist, diesen nicht nötigen sollte, ist doch sehr unwahrscheinlich. Weiterhin ist Skotus das Opfer einer Täuschung, wenn er meint, die Hauchung sei ein freier Akt. Wäre sie frei, so hätte der Vater eine Herrschaft über die Hauchung und die dritte Person, wie wir unseren Willen in unserer Gewalt haben. Welche Freiheit sollte es denn sein, mit der der hl. Geist produziert wird? Die Freiheit vom Zwang kann er nicht meinen, ebenso nicht die Freiheit von der Unveränderlichkeit. Würde er die Freiheit vom Widerspruch meinen, so wäre damit die irrige Anschauung in die Trinitätslehre hineingetragen, daß der hl. Geist nicht notwendig produziert wird. Schließlich stellt sich Skotus in Gegensatz zu den Theologen und Philosophen, wenn er meint, daß wir unser letztes Ziel nicht naturnotwendig wollen[15]).

[15]) D. 10: In ista quaestione fundat se doctor iste super uno fictitio. Et ideo totus processus quaestionis est fictitius; fundat enim se super hoc, quod voluntas ex parte rei distinguitur a natura et intellectu. Quod ostensum est supra dist. 8 q. 5 esse fictitium. Multa etiam alia dicit minus probabilia in ista quaestione. Nam quod dicit voluntatem, quia est infinita, ideo esse principium communicandi naturam divinam, istud minus bene dicitur etiam secundum principia sua, quia cum infinitas perfectionis sit duplex, una scilicet simpliciter, quae includit simpliciter omnem per-

Thomas A. gibt nun seine eigene Entscheidung. Die traditionelle Formel per modum voluntatis behält er bei, erklärt sie aber in einer Weise, die sich ganz konsequent aus seiner Stellung zur Formel per modum intellectus ergibt. Wegen der völligen Identität von Wille und Intellekt kann der Wille nicht in höherem Grade Prinzip des hl. Geistes sein als der Intellekt. Wenn der Hervorgang des hl. Geistes mit der Formel per modum voluntatis charakterisiert wird, so will das nur sagen, daß

---

fectionem, et alia est infinitas secundum quid, quae dicit modum alicuius perfectionis determinatae, voluntas non est formaliter infinita primo modo, sed tantum secundo modo. Sed natura divina seu essentia includit omnem perfectionem formaliter et quamlibet infinite, ergo secundum suam propriam formalem rationem accepta excedit voluntatem suam secundum propriam rationem formalem acceptam in infinitum. Probatio; quia essentia sic accepta includit infinitas perfectiones, quas voluntas similiter accepta non includit; ergo sequitur, quod voluntas secundum propriam rationem suam formalem non est principium sufficiens communicandi naturam divinam secundum suam rationem formalem; ergo in Spiritu Sancto non erit secundum totam suam rationem formalem. Item accipiendo voluntatem ut distinctam ab intellectu et natura non includit naturam nec intellectum; aut ergo voluntas sic accepta communicat naturam et intellectum aut non; si sic, hoc est impossibile, quia ut sic neutrum habet, sed quod non habet, non potest alteri communicare; ergo etc. Si non, ergo sic: si voluntas sit principium communicandi naturam, hoc non erit, secundum quod ipsa voluntas est distincta ab ipso intellectu et natura, et per consequens non attribuetur distincte voluntati illa communicatio nec distinctio voluntatis poterit esse ratio per se sufficiens, quare talis communicatio sit magis per voluntatem quam per intellectum vel per naturam. Potest forte dici, quod quia voluntas est eadem identice cum omnibus istis, ideo potest omnia ista communicare. Istud non valet, quia per hoc non est solutum nec responsum ad formam argumenti. Et similiter: Si ideo potest esse principium communicandi omnia illa, quia est eadem identice cum eis, ergo ista identitas est ratio, quare voluntas hoc potest. Sed quod convenit voluntati ratione identitatis, non convenit sibi, ut distinguitur ab intellectu nec sibi competit ut distinguitur ab ipsa natura. Ergo adhuc (der Druck hat ad hoc) sequitur, quod non magis voluntas communicat Spiritui Sancto naturam quam ipsa natura nec intellectum magis quam ipse intellectus. Potest dici, quod voluntas inquantum huiusmodi non communicat nisi voluntatem. Et ideo Spiritus Sanctus, quantum est ex formali ratione suae productionis, non habet naturam divinam, sed quia natura et voluntas sunt idem, ideo concomitanter habet naturam. Ista imaginatio videtur satis erronea: Primo quia, cum per productionem communicetur prius illud, quod ex formali ratione productionis communicatur, quam aliquid alterum, sequeretur, quod Spiritui Sancto prius communicaretur voluntas quam intellectus et velle quam intelligere, quod est absurdum. Secundo quia tunc productio Spiritus Sancti formaliter erit minus perfecta quam productio Filii, quia productio Filii ex sua formali ratione habet, unde communicetur per eam natura. Si ergo hoc non habeat productio Spiritus Sancti, illa erit perfectior ex sua ratione formali quam ista et per consequens persona, quae includit unam productionem, erit perfectior altera, quae includit aliam. Quod dicit secundo voluntatem ita esse infinitam sicut natura est infinita, istud non potest poni secundum eum, qui natura est infinita simpliciter, sed voluntas tantum secundum quid. Probatio, quia si voluntas esset formaliter infinita simpliciter, ergo formaliter includeret omnem perfectionem. Consequens est falsum secundum eum; ergo etc. Tertio dicit infinitatem obiecti non sufficere ad necessitandum

der hl. Geist so hervorgeht wie bei den Geschöpfen ein Produkt, dessen principium quo formale der Wille ist. Die Liebe setzt nämlich die Prozession des Wortes voraus. Sie geht ferner hervor von einem durch intellektuelle Produktion gezeugten Wort. So setzt die Produktion des hl. Geistes jene des Sohnes voraus; ebenso geht der hl. Geist von zweien hervor. Mehr ist in den Ausdruck per modum voluntatis nicht hineinzulegen[16]).

Man ersieht ohne Schwierigkeit, daß eine Reihe von den von Thomas Anglicus erhobenen Einwendungen ebenso den Aquinaten treffen wie Skotus, so seine Behauptung, daß wegen der Einfachheit des göttlichen Wesens der Wille nicht mehr

---

voluntatem. Cuius oppositum fuit ostensum distinctione prima quaestione quarta. Et est istud magis absurdum in proposito quam sit per comparationem ad voluntatem creatam, quia voluntati divinae est non solum praesens istud obiectum et bonum infinitum, sed etiam est praesens infinite. Unde quod movens infinitum et infinite approximatum non possit necessitare illud, quod movet, non est multum probabile. Quarto quod dicit voluntatem respectu finis non esse naturam, est communiter contra Sanctos et philosophos, qui omnes clamant nos naturaliter velle ultimum finem. Rationes vero, quibus hoc probat, in nullo valent, sicut patebit. Quinto ponit Spiritum Sanctum procedere libere, secundum quod liberum distinguitur contra naturale, quod alias fuit improbatum, scilicet d. 3 q. 8. Et huius etiam falsitas patet, quia cum simus domini nostrorum actuum per hoc, quod sumus liberi, secundum quod liberum distinguitur contra naturale, sequeretur, quod Pater in divinis erit dominus spirationis et habebit dominium super spiratione et Spiritu Sancto, quod est erroneum. Item tertium dubium propositum fuit ab eo solvendum, quomodo scilicet illa productio sit libera, ex quo est necessaria, et tamen istud non solvit sufficienter, sicut patet, cum tamen bene indigeret multa solutione. Multa alia dicit, quae vel alias reprobata sunt vel inferius improbabuntur.

[16]) D. 10: In ista quaestione dico, quod Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis, non tamen a voluntate magis quam ab intellectu nec magis per modum voluntatis divinae quam intellectus divini, sed modo illo, quo nos videmus in creaturis aliquid procedere a voluntate, sicut supra expositum est dist. 5 q. 8. Ad primam rationem, qua probat voluntatem respectu finis non habere rationem naturae, dico, quod eidem possunt competere modi agendi diversi respectu diversorum, sicut est de voluntate respectu finis et respectu eorum, quae sunt ad finem. Et dato, quod illi modi in creaturis non competerent eidem, adhuc non sequitur tamen, quin in divinis, ubi omnia sunt unita indistincte, quae ibi esse possunt, possint alicui uni, puta voluntati competere ambo simul. Et si istud argumentum suum esset bonum, voluntas divina nihil vellet necessario, quia vult aliquid contingenter. Et certum est, quod contingens et necessarium sunt valde opposita. Ergo voluntati divinae non competeret utrumque. Et ideo patet, quod argumentum nullum est. Ad aliud dico, quod ponere Spiritum Sanctum aliter libere vel magis libere quam Filium omnino insanum est. Ad tertium dico, quod libertas a coactione stat cum necessitate immutabilitatis et cum natura. Et sic libere producitur Filius et Spiritus Sanctus. Alia est libertas contingentiae, quae est a necessitate immutabilitatis, et illa non est respectu finis ultimi. Et ista est sola, quae distinguitur contra naturam. Et de ista non loquitur ibi Augustinus nec tali libertate procedit Spiritus Sanctus libere, quia procedit naturaliter. Vgl. ferner d. 8 q. 5 (offenbar ist dieser Text gemeint, wo er d. 5 q. 8 zitiert); d. 2 q. 8 (Thomas zitiert fälschlich d. 3). Für die Frage, ob das Objekt den Willen nötigen kann, siehe d. 1 q. 4.

Hauchungsprinzip sei als der Intellekt, daß es eine Unvollkommenheit für den hl. Geist bedeuten würde, wenn er nicht wie der Sohn seine ganze Natur auf Grund seiner Prozessionsweise empfangen würde. Vor allem ist seine Erklärung des „per modum voluntatis" — und hier handelt es sich um die Zentralfrage der psychologischen Spekulation über den hl. Geist — durchaus unthomistisch. Da er der psychologischen Erklärung ablehnend gegenübersteht, fehlt ihm auch hier das Empfinden für die feineren Unterschiede zwischen Thomas und Skotus.

Auch bezüglich der zweiten Prozession nimmt Sutton eine andere Stellung ein in den Quodlibeta. Im ersten Quodlibet heißt es: Der hl. Geist wird produziert durch einen Willensakt[17]). Im vierten Quodlibet und in den Quaest. disp. ist die Erklärung des Terminus „per modum voluntatis" im Sinne von „procedere a duobus" sehr stark in den Vordergrund gestellt. Doch scheint die psychologische Erklärung nicht aufgegeben zu sein. Soferne wir das absolut einfache und ununterschiedene Wesen als Wille in Vater und Sohn betrachten, ist es das Prinzip des hl. Geistes[18]). Im gleichen Sinne wie in der Skotuskritik ist das „per modum voluntatis" in der Cowtonkritik erklärt[19]).

---

[17]) Quodl. 1 q. 5 (p. 22*).

[18]) Siehe S. 68*, 83*f., 102*.

[19]) Fol. 46r: Ad 23um dicendum, quod si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, sed a solo Patre sicut Filius, illa processio Spiritus Sancti esset per modum naturae et non per modum voluntatis et non essent duae emanationes, sed una tantum et Pater non haberet nisi unum modum principiandi, scilicet per modum naturae, non autem per modum voluntatis, quia productio per modum voluntatis est a duobus, et hunc modum tollit hypothesis et ideo posita hypothesi falsum est, quod accipitur, scilicet quod Pater habet in principiando modum naturae et modum voluntatis et ideo ratio non concludit. Ad 24um dicendum, quod si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, vis spirativa non esset in Patre nisi potentia generandi et ita non esset potentia producendi per modum voluntatis, sed per modum naturae et ita non esset vis spirativa principium producendi aliam personam quam Filium hypothesi posita et ideo consequentia neganda est nec valet probatio consequentiae, quia licet potentia generativa sit idem secundum rem cum potentia spirativa in Patre et Filio, non tamen est principium producendi per modum voluntatis sicut potentia spirativa, quae tamen spirativa posita hypothesi non esset principium producendi per modum voluntatis, sed per modum naturae sicut vis generativa et ita spiratio non esset alia productio quam generatio et per consequens persona spirata esset Filius genitus. Ad 25um dicendum, quod licet essentia non magis distinguitur a se ut est in Patre et Filio quam ut est in Patre tantum, tamen in Patre et Filio est principium alterius emanationis quam ut in Patre tantum et ideo, cum ponitur per hypothesim, quod essentia in Filio non sit potentia spirandi, sed in solo Patre, tollitur una emanatio in divinis et ita Spiritus Sanctus non distingueretur a Filio. Unde causa, quare vis spirativa existens in Patre et Filio cum relationibus oppositis est principium alterius emanationis, quam sit emanatio Filii, non est ista, quia scilicet paternitas et filiatio sunt relationes oppositae, quia oppositae

§ 7. Unterschied von Zeugung und Hauchung.

Im Sentenzenkommentar lehnt der hl. Thomas die Meinung ab, daß Zeugung und Hauchung sich durch sich selbst unterscheiden, ebenso die Meinung, daß sie sich unterscheiden durch die Art ihres Verhältnisses zu den Lebenstätigkeiten Gottes, sofern die Zeugung durch die Natur, die Hauchung durch den Willen erfolge. Natur und Wille unterscheiden sich ja nur logisch in Gott und können daher nicht der Grund eines realen Unterschiedes sein. Außerdem müßte man mit dem gleichen Grund den Hervorgang durch den Intellekt von jenem durch den Willen unterscheiden. Einen Unterschied können daher nur die Ursprungsrelationen begründen. Daher kann der Unterschied zwischen Zeugung und Hauchung nur darin liegen, daß die erste ab uno, die zweite a duobus erfolgt[1]). Unter völliger Preisgabe dieses Standpunktes sieht Thomas in der Summa den Unterschied zwischen Zeugung und Hauchung darin, daß die erste durch den Intellekt, die zweite durch den Willen erfolgt. Die Prozessionen durch den Intellekt und durch den Willen unterscheiden sich, sofern der Hervorgang durch den Intellekt dadurch erfolgt, daß der erkannte Gegenstand sich im Intellekt abbildet, jener durch den Willen aber dadurch, daß er eine Hinneigung zu dem gewollten Objekt bedingt. Der Hervorgang durch den Intellekt erfolgt daher per modum similis, jener durch den Willen per rationem impellentis et moventis[2]). Den Uebergang vom Sentenzenkommentar zur Summe bildet das Werk De potentia[3]).

Skotus lehnt in seiner breit angelegten Frage, ob der hl. Geist gezeugt genannt werden könne, zunächst sechs Meinungen ab. Manche glauben, die Produktionen in Gott unterschieden sich durch ihre formalen Termini. Dagegen steht, daß die Produktionen von den Termini ihr Sein nicht haben, also

essent, si Filius non spiraret, sed causa est, quia vis spirativa est in duobus et non tantum in uno supposito sicut potentia generativa, ideo vis spirativa est principium alterius emanationis a generatione Filii et ideo, quando ponitur per hypothesim, quod Spiritus Sanctus non procedit a Filio, ponitur ex consequenti, quod vis spirativa sit tantum in Patre, et ita tollitur causa, quare est principium alterius emanationis et per consequens ponitur, quod productio Filii sit productio Spiritus Sancti tanquam unius personae et, quod non sit prior secundum modum intelligendi productio Filii et Spiritus Sancti et, sicut non sunt distinctae productiones Filii et Spiritus Sancti secundum hypothesim, ita nec distincti termini et illa productio non esset per modum voluntatis, sed per modum naturae. Unde non esset secundum modum non geniti persona procedens, sed per modum geniti nec per modum amoris, sed per modum verbi tantum nec per modum dati, sed per modum nati.

[1]) Dist. 13 q. 1 a. 2; siehe auch l. III. d. 8 a. 1 ad 8um.

[2]) I q. 27 a. 4; q. 30 a. 2 ad 2um, ebenso Contra gent. l. 4 c. 19; Comp. theol. c. 46.

[3]) De pot. q. 10 a. 2 Solutio; vgl. damit ad 22um; ebenso q. 2 a. 4 ad 7um.

auch nicht ihren Unterschied. Eine andere Meinung glaubt, daß sich die Produktionen unterscheiden dadurch, daß die eine ab uno, die andere a duobus ist. Dagegen steht, daß ein formales Prinzip nicht dadurch sein Wesen ändert, daß es in einem oder in mehreren existiert. Ferner würde dieser Unterscheidungsgrund gar keine Erklärung dafür bieten, warum es nicht unendlich viele Personen gibt, da ja immer wieder die folgende von der vorausgehenden sein könnte. Ferner läßt sich jeder Unterschied auf durch sein Wesen Verschiedenes zurückführen. Einheit und Vielheit der produzierenden Person sind aber nicht durch ihr Wesen verschieden. Die dritte Meinung sagt, die Produktionen seien dadurch verschieden, daß eine mit der anderen und deren Gegenteil verbunden ist, z. B. die Hauchungskraft mit der aktiven und passiven Zeugung. Der Grund für den Unterschied der disparaten Relationen wäre sonach in der Verschiedenheit der entgegengesetzten zu sehen. Dagegen gilt das gegen die zweite Meinung Gesagte. Außerdem hat diese Anschauung gegen sich die Erwägung, daß die aktive Hauchung mit der aktiven Zeugung zusammensein kann wegen der Nichtverschiedenheit der beiden, daß dagegen die aktive Zeugung mit der passiven nicht zusammensein kann wegen der Verschiedenheit der beiden. Das Zusammensein- oder Nichtzusammenseinkönnen hat aber seinen Grund in der Verschiedenheit oder Nichtverschiedenheit der Produktionen. Das kausale Verhältnis ist also geradezu umgekehrt. Ferner unterscheiden sich die Produktionen dadurch, daß die eine durch die Natur, die andere durch den Willen erfolgt. Ebenso falsch ist die Ansicht, die Produktionen würden sich durch die entgegengesetzten Relationen des Früher und Später unterscheiden. Man muß eben weiter fragen, warum die eine Produktion früher, die andere später ist. Unrichtig ist weiter die Anschauung, die Produktionen unterschieden sich durch ihre principia formalia elicitiva, nämlich durch die Hauchungskraft und durch die Zeugungskraft. Eine andere Meinung sagt, die Produktionen unterscheiden sich durch ihre logisch von einander verschiedenen Prinzipien, nämlich durch die Natur und den Willen. Dagegen steht aber, daß der reale Unterschied nicht den logischen voraussetzt als seine Ursache, da ein logisches Sein nicht Ursache eines realen Seins sein kann. Ferner geht der distinctio rationis der Unterschied der Produktionen voraus. Denn das Wesen ist, sofern es sich in den Personen des Sohnes und Geistes befindet, früher Grund der einfachen Erkenntnis als der ein ens rationis begründenden vergleichenden Erkenntnis. In den Personen aber subsistiert es auf Grund der Produktionen durch den Intellekt und den Willen. Ferner würde nach dieser Meinung das principium quo aus einem realen und einem logischen Bestandteil zusammengesetzt sein und so nur eine akzidentelle Einheit bil-

den. Ferner werden diese entia rationis der Einfachheit Gottes gefährlich. Denn sie können unter sich nicht formell identisch sein, da sie sonst nicht mehr unterscheiden könnten. Sie können auch mit dem Wesen nicht formell identisch sein, da sie sonst ex natura rei ein Sein haben müßten. Eine andere Meinung sagt, das ungeschiedene Wesen sei ohne jede Verschiedenheit auf Grund seiner Unendlichkeit das principium quo verschiedener Produktionen. Dagegen steht, daß es so unbegreiflich wäre, wie die Produktion des hl. Geistes noch frei sein könnte, wie sie im Gegensatz zur Zeugung durch den Willen erfolgen könne. Ferner würde sich die Folgerung ergeben, daß zunächst zwei Produktionen aus dem Wesen als ihrem Prinzip stattfinden, daß dann je eine Produktion des fruchtbaren Intellekts und des fruchtbaren Willens erfolgt. Das unendliche Wesen geht ja logisch dem unendlichen Intellekt und Willen voran. Welche Ansicht bleibt Skotus nach Ablehnung der sechs genannten noch übrig? Die Produktionen unterscheiden sich formell durch sich selbst, durch ihr eigenes Sein und Wesen, nicht durch eine außerhalb ihrer liegende Differenz. Dadurch, daß die Zeugung Zeugung ist, ist sie nicht Hauchung. Effektive haben sie indes ihren Unterschied wie ihr Sein von ihren Prinzipien, vom Intellekt und Willen, die voneinander ex natura rei verschieden sind[4]).

An diesen Gedankengängen setzt Thomas Anglicus ganz allgemein aus, daß Skotus mit dem schon beanstandeten Unterschied der Attribute und mit der Freiheit der Produktion des hl. Geistes arbeitet. Dazu beanstandet er folgendes. Wenn Skotus meint, daß sich die Zeugung und Hauchung unabhängig von unserem Denken im gleichen Suppositum formell durch sich selbst unterscheiden (und das scheint seine Meinung zu sein), so würde dieser formelle Unterschied notwendig einen realen nach sich ziehen. Denn ein unabhängig von unserem Denken bestehender Unterschied muß ein realer sein. So würde ein Suppositum in zwei res gespalten. In seiner eigenen Entscheidung stellt Thomas zunächst fest, daß die Produktionen nicht alle den gleichen Unterschied aufweisen. Man kann die aktiven Produktionen miteinander vergleichen, die passiven untereinander und die aktiven mit den passiven. Die aktiven Produktionen unterscheiden sich voneinander nur hinsichtlich der Personen oder Ursprungsordnung, aber nicht unterscheiden sie sich real voneinander. Darin freilich, was sie indirekt bedeuten, unterscheiden sie sich real. Denn die Zeugung bedeutet indirekt den Gezeugten, die Hauchung den Gehauchten. Vergleicht man die aktiven Produktionen mit den passiven, so sind jene, welche in verschiedenen Supposita sind, real voneinander verschieden, da

[4]) I Sent. d. 13.

sie in realem Gegensatz zueinander stehen. Dieser Gegensatz ist zwischen der aktiven Zeugung und der passiven Zeugung ein direkter, zwischen der aktiven Zeugung und der passiven Hauchung, zwischen der passiven Zeugung und der passiven Hauchung ein indirekter. Passive und aktive Prozession in demselben Suppositum unterscheiden sich nicht real.

Zum Verständnis seiner Stellungnahme macht Thomas die wichtige Bemerkung, daß zwei verschiedene Dinge sich durch etwas sie in ihrem Wesen Konstituierendes unterscheiden, daß aber uns diese im Wesen der Dinge liegenden Differenzen nicht immer bekannt sind, daß wir daher ihren Unterschied durch etwas anderes uns Bekanntes ausdrücken. Je näher dieses Etwas dem Wesen eines Dinges kommt, um so zutreffender drücken wir den Unterschied aus. Nach diesem Grundsatz läßt sich die Kritik beurteilen, die Skotus an den von ihm abgelehnten Meinungen übt. Die erste Meinung, daß die Produktionen sich durch die produzierten Termini unterscheiden, ist aus zwei Gründen richtig. Wenn die Produktionen auch Tätigkeiten bedeuten, so sind sie doch sachlich Relationen. Die Relationen aber unterscheiden sich durch ihre Termini. Auf der anderen Seite bezeichnen sie ihrer Wortbedeutung nach Tätigkeiten und Handlungen. Diese aber unterscheiden sich durch ihre formalen Termini. Zu den Einwendungen des Skotus läßt sich bemerken, daß der Terminus jeder Tätigkeit das Ziel der Tätigkeit ist. Daher hat sie ihr Sein von dem Terminus als ihrer Finalursache. Und so haben die Produktionen auch ihren Unterschied von den produzierten Termini als ihrer Finalursache. Selbsverständlich müssen wir uns bewußt bleiben, daß es eine Finalursache, eine Tätigkeit, ein principium agens tatsächlich bei den göttlichen Produktionen nicht gibt, daß alle diese Begriffe Schöpfungen unserer analogen Erkenntnisweise sind. Versteht man unter den Produktionen die Relationen, so ist das wieder in einem zweifachen Sinn denkbar, entweder so, daß sie in ihrem Begriffe den Terminus einschließen, da ja keine Relation ein vollkommenes Sein hat ohne ihren Terminus, oder so, daß der Terminus zwar nicht die Relation in ihrem Sein mitkonstituiert, daß aber diese doch wesentlich von ihm abhängig ist. Im ersten Sinn kann die Relation, so wie sie die Vollendung ihres Seins von ihrem Terminus hat, auch die Vollendung ihres Unterschiedes von ihrem Terminus haben. Im zweiten Fall unterscheidet sich die Relation nicht in ihrem Sein durch den Terminus, aber sie unterscheidet sich durch ihre Hinordnung auf den Terminus. Die Termini begründen jedoch an sich keinen realen Unterschied zwischen den Produktionen. Ausdrücklich betont Thomas A., daß diese Ansicht Thomas von Aquin in seinem Sentenzenkommentar vertritt.

Das Gleiche gilt von der zweiten von Skotus bekämpften Meinung, die Gottfried von Fontaines[5]) vertritt. Die Gegenkritik des Thomas Anglicus ist höchst scharfsinnig. Richtig ist, daß die Spezies einer Tätigkeit nicht geändert wird, ob sich das principium quo in einem Suppositum befindet oder in zweien, wenn es nicht zum Begriffe der Tätigkeit gehört, gerade von einem oder von zwei Supposita zu sein. Zum Wesen der göttlichen Produktionstätigkeiten gehört es aber, daß sich ihr principium quo gerade in einem bezw. in zwei Supposita befindet. Zum zweiten Einwand des Skotus ist zu bemerken, daß es einen strengen Beweis für die Dreiheit der göttlichen Personen nicht gibt. Der tiefste Grund hiefür ist das göttliche Wesen, das eben so konstituiert ist, daß es in drei Personen subsistiert. Freilich legt uns die Betrachtung der Schöpfung mit ihrem zweifachen Produktionsmodus nahe, daß es auch in Gott nicht mehr als zwei Produktionen gibt.

Zum dritten Einwand des Skotus läßt sich sagen, daß uns die das Wesen der Produktionen betreffenden Unterschiede nicht bekannt sind, daß wir daher ihre Unterschiede durch etwas uns Bekannteres, wenn auch außerhalb des Wesens der Produktionen Liegendes ausdrücken müssen. Unter Uebergehung der nächsten drei von Skotus bekämpften opiniones, als deren Vertreter in erster Linie Heinrich von Gent[6]) anzusprechen ist, unternimmt Thomas sofort die Gegenkritik für die letzte Meinung. Er bezeichnet diese Meinung als die verissima und communissima. Zum ersten Gegengrund des Skotus bemerkt er, daß es doch völlig der Wahrheit entspricht, wenn man aus der von Skotus befehdeten Meinung schließen kann, daß der hl. Geist nicht weniger naturaliter produziert wird als der Sohn. Die Gründe jedoch, die Skotus aus dieser Meinung für die Unfreiheit des Willensaktes abzuleiten sucht, sind nicht beweisend. Wenn er nämlich glaubt, der Willensakt sei eine natürliche Qualität, so ist das eine höchst unsichere Behauptung, aus der man keine Schlüsse ziehen kann. Vollständig unzweifelhaft ist es aber, daß der Wille als Potenz keine natürliche Qualität ist. Wäre der Beweisgang des Skotus zutreffend, so würde sich die Unfreiheit der Hauchung viel eher aus dem Willen als Potenz ergeben. Wenn Skotus glaubt, der Wille als Potenz habe eine natürliche Hinneigung zu einem Objekt und zu dessen Gegenteil und gerade in dieser Indifferenz des Willens bestehe seine Freiheit, dem Willensakt aber fehle diese Indifferenz, so ist zu sagen, daß der Willensakt naturgemäß keine Hinneigung zu einem Objekt hat, da eben diese Hinneigung des Willens sein Akt ist und der Akt nicht selber wollen kann. Trotzdem ist er frei, da er Prinzip eines anderen Aktes, auch eines gegenteiligen Aktes ist.

[5]) Quodl. 3 q. 3; quodl. 7 q. 4.
[6]) S. art. 37 q. 7; quodl. 5 q. 9.

Der weitere Gegengrund des Skotus nimmt irrig an, daß das Wesen als schlechthin unendlich erkannt wird, bevor der Intellekt als unendlich erkannt wird. Das Wesen kann gar nicht als unendlich gedacht werden, wenn nicht Intellekt und Wille und alle göttlichen Vollkommenheiten als in ihm eingeschlossen mitgedacht werden, so wenig Intellekt und Wille als schlechthin unendlich gedacht werden können, wenn nicht alle übrigen Vollkommenheiten als in ihnen enthalten mitgedacht werden. Das göttliche Wort kann wegen seiner schlechthinnigen Unendlichkeit nicht vom Intellekt im Unterschied vom Wesen und vom Willen hervorgehen[7]).

[7]) D. 13: In ista quaestione multa dicit, scilicet de distinctione attributorum et de relatione divina quoad esse infinitam formaliter et de productione naturali et libera, quae omnia alias sunt improbata. . . . . In ista quaestione mihi videtur, quod, quamvis sit certum, quod productiones in divinis sunt plures, tamen non omnes habent eundem modum distinctionis, quia generatio activa et spiratio activa non distinguuntur sicut generatio passiva et spiratio passiva, quia tunc generatio activa et spiratio activa essent duae res distinctae. Et ideo dico, quod in divinis possumus comparare productiones activas ad invicem vel activas ad passivas vel passivas ad invicem. Si primo modo comparentur, non distinguuntur realiter penes illud, quod dicunt in recto, et penes illud, quod ponunt in eo, in quo sunt vel, cum quo sunt, sed solum distinguuntur penes distincta supposita, quia videlicet una est tantum in uno supposito et alia in duobus, vel penes ordinem originis, qui est inter supposita, in quibus sunt, quia generatio activa est solum in Patre, qui a nullo procedit, spiratio vero activa est et in supposito et a supposito, et tamen ex isto non sequitur, quod generatio activa distinguatur realiter a spiratione activa quantum ad illud, quod utraque in recto dicit, sicut nec paternitas distinguitur realiter ab essentia quamvis essentia sit in pluribus quam paternitas. Quantum ad illud tamen, quod utraque dicit in obliquo distinguuntur realiter, quia generatio activa in obliquo importat generatum et spiratio activa spiratum. Si autem comparemus activas ad passivas, certum est, quod realiter distinguuntur. Et hoc loquendo de illis, quae sunt in distinctis suppositis, quia habent realem oppositionem ad invicem, sed tamen inter generationem activam et passivam est oppositio directa, inter generationem vero activam et passivam spirationem est oppositio indirecta eo, quod spiratum necessario procedit a genito et generante. Eo consimiliter est oppositio indirecta inter productiones passivas, puta inter generationem passivam et spirationem passivam. Loquendo vero de productione activa et passiva, quae sunt in eodem supposito, puta de generatione passiva et spiratione activa, non distinguuntur realiter nec inter eas est oppositio directa, quia nec genitum est per se a spirante, immo secundum modum nostrum intelligendi prius est genitum quam Pater spirans inquantum huiusmodi nec etiam spirans est a genito. Sciendum est tamen pro argumentis factis, quod omnia ad invicem distincta aliquo sui intrinsece et formaliter distinguuntur vel seipsis, si sint differentiae primo formaliter distinctae, tamen quia differentiae rerum essentiales sunt nobis ignotae ut in pluribus, idcirco quando scimus aliqua esse distincta ad invicem, et tamen differentiales essentiales immediate capere non possumus nec exprimere, tunc exprimimus eas per alia nobis immediate nota, quae sunt propinqua essentiae rei. Et quanto per propinquiora essentiae exprimimus eas, tanto reputamus nos convenientius differentias essentiales assignasse. Unde quamvis rationale quantum ad suam primam impositionem significet passionem et proprietatem hominis, sicut facit risibile, quia rationale est habens

Im vierten Quodlibetum untersucht Sutton die Frage, ob die Prozessionen sich unterscheiden durch die Termini oder durch die Prinzipien. Durch sich selbst können die beiden Produktionen der Zeugung und Hauchung, deren Tatsächlichkeit uns der

---

rationem vel aptitudinem ad ratiocinandum, sicut risibile est habens aptitudinem ad ridendum, quia tamen ratio propinquior est essentiae hominis quam risus, ideo melius assignamus differentiam hominis per ipsum rationale quam per ipsum risibile et quamvis rationale ex prima impositione sua significet propriam passionem, tamen utimur eo tanquam differentia hominis ad exprimendum illud essentiale in homine, ratione cuius competit sibi dicta passio. Quando vero etiam proprie passiones rei, quae sunt absolutae, nobis sunt ignotae, tunc utimur passionibus relativis essentialioribus et, quia inter relationes ad extra essentialiores sunt illae, quae sunt ad principia per se et per se causas extrinsecas, ideo per illas etiam exprimimus differentias essentiales rei. Et ideo dicimus res aliquando distingui ex ordine ad tale vel tale a quo per se primo dependent et producuntur vel ad talem finem, a quo essentialiter dependent, non quia ipse ordo sit principium formale distinctivum, sed illud, quod est fundamentum talis ordinis, quod quidem fundamentum non est immediate a nobis conceptum vel cognitum absque illa ratione et sic etiam reputamus nos assignasse differentias essentiales. Quamvis ergo omnia realiter ad invicem distincta distinguantur formaliter, tamen aliqua distinguuntur per extrinseca, a quibus vel ad quae per se dependent. Etiam patet ex dictis istis responsio ad rationes, quibus iste doctor impugnat aliquas opiniones supra positas. Prima enim opinio, quam impugnat, ponit, quod productiones distinguuntur penes terminos productos, et est vera duplici ratione, una est quia productiones istae, quamvis significentur modo actionis et passionis, tamen secundum rem sunt relationes ipsae et ideo, sicut relationes distinguuntur per terminos productos, ita et istae productiones divinae. Alia ratio est, quia quamvis sint verae relationes, tamen significantur modo actionis, actiones vero et operationes distinguuntur per terminos formales, ita et productiones etiam significatae modo actionis possunt dici distingui penes terminos. Et ista videtur esse opinio communis doctoris in scriptis primo dist. 13 art. 2 in responsione ad tertium. Ad primum ergo argumentum contra illam dico, quod terminus actionis est finis actionis, sicut patet per Philohophum primo Ethicorum. Et ideo habet ab eo esse sicut a causa finali seu principio, quamvis non habeat esse ab eo sicut materia a forma vel efficiente. Et ideo si istae productiones significantur modo actionis ita significatae per modum nostrum intelligendi correspondentem tali modo significandi, productiones istae sunt distinctae ex terminis productis sicut ex causa finali, quamvis in re ibi nulla sit causa finalis sicut nec actio nec principium agens, quia Pater non agit proprie Filium. Si vero accipiamus istas productiones, ut sunt relationes, sic potest dici dupliciter: Uno modo, quod productio ista sicut et relatio includit aliquo modo utrumque terminum, unum videlicet in recto et alterum in obliquo, et quod ipsa relatio non completur sine termino suo, ad quem est. Et ideo productio ut sic habet completionem suae essentiae a termino et per consequens completionem suae distinctionis. Vel aliter dici potest, quod, quamvis productiones ut sic non habeant esse a suo termino, dependent tamen essentialiter ad suum terminum. Et ideo, quamvis non distinguantur penes terminum, id est a termino sive ex termino formaliter distinguente intrinsece, tamen distinguuntur penes terminum, id est ad terminum, id est in ordine ad terminum ita, quod generatio passiva distinguitur a spiratione passiva, quia generatio passiva est idem quod ipsa relatio ad Patrem et ipsa spiratio passiva est ipsa relatio ad spirantem, et eodem modo est de generatione activa et spiratione activa. Nec tamen ista distinctio penes terminos arguit distinctionem realem inter eas quantum ad illud,

Glaube verbürgt, nicht verschieden sein, da sie nicht wie etwa Quantität und Qualität prima genera sind, da sie auch nicht wie rationale und irrationale entgegengesetzte Differenzen sind. Wir müssen sonach einen Unterscheidungsgrund der beiden Prozessionen suchen. Manche glauben, sie unterschieden sich durch die

---

quod dicunt in recto, ut dictum fuit, quamvis generatio passiva et spiratio passiva realiter distinguantur; hoc tamen non est, quia habent distinctos terminos solum, sed quia habent oppositionem inter se saltem indirecte, ut dictum est. Ad aliud dico, quod motus, quia est idem cum termino, non distinguitur a termino intrinsece et formaliter, sed actio distinctio distinguitur ex termino quodammodo extrinsece sicut a principio finali. Et similiter relatio distinguitur intrinsece aliquo modo ex termino, ut dictum est, et ideo argumentum non concludit. Secunda opinio, quam reprobat, est sancti Thomae etiam in scripto ubi supra et patet, quomodo sit intelligenda ex dictis supra. Ad primum contra eum dico, quod quando est idem formale principium producendi, sive sit in eodem supposito sive in duobus, non variat actionem quantum ad speciem, si ita sit, quod, quantum est de ratione actionis talis possit indifferenter procedere a suo formali principio, sive sit in uno supposito sive in duobus. Sed si de ratione alicuius actionis sit procedere a tali principio ut est in pluribus et de ratione alterius actionis sit procedere ab ipso, ut ist in uno tantum, tunc oportet, quod tales actiones sint distinctae secundum speciem; sic est in proposito. Unde imaginatur ista ratio, quod actio possit habere ad suum principium ordinem essentialem et non ad ipsum suppositum agens, quod non est verum, ut dicit doctor sanctus primo dist. 11 art. 2 in corpore. Ad aliud dico, quod ab infideli aequaliter posset defendi, quod in divinis essent quattuor personae, sicut quod sunt tres nec eum ratio unquam convinceret, cum in creaturis non videamus nisi duos modos productionis, scilicet per modum naturae et per modum voluntatis, ideo quantum ex creaturis assurgere possumus ad cognoscendum illas productiones, ideo non est rationabile, quod in Deo sint plures modi producendi. Et ex hoc sequitur, quod nec sunt nisi tantum duae personae productae secundum illos duos modos. Si vero esset in divinis aliqua productio seu emanatio a tribus, illa nec esset productio per modum naturae nec per modum voluntatis. Praecise tamen ratio, quare in divinis sunt tantum tres personae, non potest assignari nisi conditio naturae divinae, quae talis est, quod sicut rationi trianguli repugnat habere quattuor angulos, ita multo magis repugnat sibi esse in quattuor suppositis. Ad aliud dico, quod distinctio illarum emanationum reducitur ad aliqua primo distincta et illa sunt ipsarum differentiae intrinsecae, quia immediate concipere non possumus nec exprimere, ideo exprimimus eas per aliqua extrinseca nobis magis nota et ipsis differentiis propinquiora, quando dicimus ipsas productiones distingui per hoc, quod una est ab uno et alia a duobus vel quod una est per modum intellectus et alia per modum voluntatis. Ultima opinio, quam reprobat, est verissima et communissima, si loquamur de indistinctione omnimoda se tenente ex parte rei extra intellectum. Et ad primam rationem contra illam opinionem dico, quod concludit unum verissimum. Dicere enim, quod Pater producit Spiritum Sanctum minus naturaliter et magis libere quam Filium, reputo minus sanum. Sed iste imaginatur, quod idem sit procedere libere et procedere per modum voluntatis, quod non est verum ut alias patuit. Sciendum tamen, quod rationes, quibus probat, quod actus voluntatis non sit liber, non concludunt. Quod enim assumitur in prima, quod actus voluntatis sit quaedam qualitas naturalis, istud est magis dubium quam (der Druck hat quod) utrum ille actus sit liber. Sed tamen de voluntate ipsa dico hoc esse verissimum. Et ideo istud plus probaret de ipsa voluntate, quod non esset libera quam de suo actu. Quia etiam dicitur, quod voluntas habet in se, quod sit qualitas

Produktionsprinzipien, d. h. durch die Zeugungs- und Hauchungskraft bezw. durch die Natur und den Willen. Die Vertreter dieser Meinung behaupten, der Unterschied in den Prinzipien müsse nicht so groß sein wie in den Produkten. Gegen diese Anschauung macht Sutton geltend, daß ein realer Unterschied der Wirkungen einen realen Unterschied der Ursachen voraussetzt[8]).

Zur richtigen Lösung der Frage führt die Betrachtung der kreatürlichen Verhältnisse. Die geschöpflichen Produktionen unterscheiden sich durch die Termini und durch die Prinzipien und zwar so, daß der Unterschied der Termini auf den Unter-

et forma naturalis et tamen non est respectu omnium determinata ad unum, sed est indifferens ut inclinatur in aliquid et in oppositum eius. Et si dicatur, quod voluntas potest inclinari in aliquid vel in suum oppositum et ita non potest actus voluntatis, dico, quod inclinatio actualis voluntatis non est nisi actus suus, qui est ipsum velle, et ideo, cum actus voluntatis non velit, non habet inclinationem aliquam. Nec tamen sequitur, quod non sit liber, quia unus actus voluntatis est principium alterius, et potest esse principium multorum immediate et indifferenter, quantum est ex parte sui. Et ideo est liber, quia est indifferens principium alicuius actus vel sui oppositi, ut patet de volitione finis, quae est principium indifferens, quantum est ex se, respectu volitionis huius, quod est ad finem vel sui oppositi. Quod vero secundo assumit, quod volitio, quidquid generat, necessario generat, dico, quod falsum est de volitione finis respectu habituum generatorum, quorum omnium non est nisi illud, quod est ad finem. Quod vero tertio assumitur de gaudio et tristitia, dico per idem, quia volens finem potest libere gaudere vel tristari de his, quae sunt ad finem etiam stante volitione finis. Ad secundam rationem contra ultimam opinionem dico, quod essentia non prius intelligitur esse infinita simpliciter quam intellectus, quia ex hoc, quod intelligitur esse infinita simpliciter, oportet, quod intelligatur esse intellectus et voluntas. Et eodem modo est de intellectu infinito simpliciter per comparationem ad voluntatem et essentiam et similiter de voluntate per comparationem ad essentiam et intellectum, quia si unum istorum intelligeretur ut non includens alterum, non intelligeretur ut infinitum simpliciter, sed solum secundum quid. Sed verbum divinum est infinitum simpliciter et ideo oportet, quod procedat ab infinito simpliciter principio, et per consequens non procedit ab intellectu ut distincto contra ipsam voluntatem et contra essentiam. Si tamen sic procederet, acciperetur verbum solum sub ratione verbi et non ut infinitum est simpliciter. Sed tunc hoc non est nisi distinguere ipsum secundum rationem. Et sic possumus proportionaliter distinguere principium suum secundum rationem. Et sic distinguam inter intellectum et intellectum infinitum simpliciter sicut inter verbum et verbum infinitum simpliciter. Et quando arguit, quod si intellectus esset infinitus, ut est idem cum essentia et non aliter, ergo eadem ratione et paternitas esset infinita, dico, quod loquendo de formalitate se tenente ex parte rei ita infinita est paternitas sicut essentia vel sicut intellectus et omne, quod est in divinis, est aeque infinitum, quod patet, quia est aeque perfectum in re quidquid est ibi. Si loquatur de formalitate quadam media inter rem et rationem, de illa nihil scio, quia nec philosophi nec Sancti nec ratio naturalis de ea quidquam docuerunt. Si vero loquatur de veritate praedicationis, dico, quod ista: Intellectus est infinitus, non est formaliter vera, nec ista: Essentia est infinita, nisi addatur aliquid, per quod ista contrahuntur ad divina, puta si dicam: Intellectus divinus vel essentia divina. Et eodem modo dico, quod ista est formalis praedicatio: Paternitas divina est infinita simpliciter.

[8]) Siehe p. 64*—66*.

schied der Prinzipien zurückzuführen ist. Analog ist anzunehmen, daß sich in Gott die Prozessionen durch die Termini und die Prinzipien unterscheiden. Unter den Termini sind dabei die Relationen zu verstehen. Da indes die Relationen mit den Personen identisch sind, so bedeutet der Unterschied durch die Termini allein nicht viel. Er muß auf den Unterschied durch die Prinzipien zurückgeführt werden. Unter den Prinzipien sind nicht die principia quo zu verstehen, da zwischen ihnen als absoluten Größen nicht der zur Begründung von real verschiedenen Produkten notwendige reale Unterschied besteht. Es sind darunter vielmehr die relativen Prinzipien zu verstehen. Der Sohn ist nämlich vom Vater allein, der hl. Geist aber ist von Vater und Sohn. Dieser Verschiedenheitsmodus ergibt sich daraus, daß der Sohn per modum intellectus, der hl. Geist per modum voluntatis hervorgeht. Die erste Hervorgangsart setzt keine andere Produktion voraus, wohl aber die zweite, da nichts gewollt oder geliebt werden kann, was nicht zuvor erkannt ist[9]).

Sutton ist der Ueberzeugung, daß der gleiche Gedankengang gemeint ist, wenn andere den Unterschied der beiden Prozessionen damit angeben, daß der Sohn per modum naturae produziert wird, der hl. Geist per modum voluntatis[10]).

Durch die Prinzipien unterscheiden sich so die Prozessionen causaliter et principaliter, durch die Termini jedoch formaliter[11]).

Die Cowtonkritik lehrt einen realen Unterschied der Produktionen ex parte principii, sofern der Sohn von einem produziert wird, der hl. Geist von zweien. Man kann auch einen Unterschied ex parte termini annehmen, da der Terminus der Zeugung das Wesen ist, soferne es mit der Sohnschaft identisch ist, der Terminus der Hauchung dagegen das Wesen, soferne es mit dem Hervorgang des hl. Geistes identisch ist[12]).

---

[9]) Seite 66*—68*.
[10]) S. 68*.
[11]) S. 69*.
[12]) Fol. 46v: Respondeo dicendum, quod in divinis est duplex processio ad intra, una per modum intellectus, scilicet processio Verbi et alia per actum voluntatis, scilicet processio Spiritus Sancti et distinguuntur istae processiones realiter, quia processio Verbi est ab una persona, processio vero Spiritus Sancti est a duabus, scilicet a Patre et Filio et sic distinguuntur ex parte principii et hoc propriissime. Potest etiam dici, quod aliquo modo distinguuntur ex parte termini, quia terminus generationis est natura ut est idem quod filiatio et terminus spirationis est natura ut est idem quod processio. Fol. 47r: Sed primo advertendum est, quod, sicut docet doctor venerabilis 4 libro contra gentiles cap. 24, duae origines non possunt distingui nisi per terminum vel per principium vel per subiectum. Ex parte termini, sicut origo equi differt ab origine bovis, secundum quod hae duae origines terminantur ad naturas specie diversas, et isto modo non potest esse processionum distinctio in Deo, quia unam et eandem naturam accipit Spiritus Sanctus procedendo, quam accipit Filius nascendo, tamen aliquo modo assimilatur distinctio processionum

§ 8. Historische Einordnung der Lehre vom principium quo der Hauchung und vom Unterschied der beiden Produktionen.

Der Vater der psychologischen Erklärung der Hauchung ist Augustinus. Durch die Liebe des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater wird der hl. Geist produziert. Wie der hl. Geist bei der Identität von Liebe und Wesen aus der Liebe hervorgehen könne, welches der Unterschied zwischen Zeugung und Hauchung sei, das waren Probleme, welche Augustinus für unlösbar erklärte. Die Lösungsversuche, die er gab, befriedigten ihn nicht[1]). Die Frühscholastik wandelte zu einem guten Teil in Augustins Bahnen[2]). Eine selbständige psychologische Spekulation schuf, angeregt von neuplatonisch-dionysianischen Gedanken, Richard von St. Viktor[3]). Seine Theorie vom condilectus, vom amor gratuitus und debitus liegt im 13. Jahrhundert in scharfer Konkurrenz mit den augustinischen Ideen. Einen getreuen Widerhall fand die Richardische Spekulation bei Wil-

distinctioni terminorum, quia natura in Filio est filiatio et in Spiritu Sancto est idem quod processio. Filiatio autem et processio distinguuntur realiter. Ex parte autem principii distinguuntur origines, ut si ponamus in eadem specie animalis quaedam generari ex virtute activa solis tantum, quaedam autem simul cum hoc ex virtute activa seminis, et isto modo propriissime distinguuntur origines in divinis, quia principium originis Filii est solus Pater, principium autem processionis Spiritus Sancti est Pater et Filius ita, quod si principium processionis Spiritus Sancti esset solus Pater, non esset alia processio a processione Filii nec distingueretur a Filio, ut prius dictum est quaestione praecedente. Ex parte vero subiecti differt generari huius equi et illius, secundum quod natura speciei in diversa materia recipitur, sed talis distinctio in divinis locum habere non potest, cum in Deo non sit materia. Fol. 48r: Ad sextum dicendum, quod productiones in divinis non distinguuntur secundum naturam communicatam absolute consideratam, sed prout ipsa in Filio producto est idem quod filiatio, et in Spiritu Sancto est idem quod processio. Sic enim termini distinguuntur et productiones per terminos, ut dicit doctor quem tenemus . . . Ad octavum dicendum, quod nihil prohibet al[iqu]a duo sibi invicem esse causas secundum diversam speciem causae, ut dicit Philosophus II Physicorum . . . Et isto modo emanationes distinctae sunt causa quasi effectiva distinctorum terminorum et distincti termini sunt quasi causa cognitionis distinctarum. emanationum et dico quasi causa, quia in divinis non possumus proprie uti nomine causae, cum ibi nihil sit causatum . . . Ad undecimum dicendum, quod formae simplices, quae sunt actus perfecti directi in genere et specie se ipsis distinguuntur. Sed formae, quae sunt operationes, distinguuntur ex suis terminis, ut dictum est. Illi autem termini, cum sint actus perfecti, se ipsis distinguuntur et ita non est procedere in infinitum. Siehe auch § 6, Anm. 19.

[1]) Schmaus, 378ff., 383ff., 135f.

[2]) Slipyi, De principio spirationis, 27—36. Schmaus, 417f. Eingehend hoffe ich das demnächst in meiner schon erwähnten Arbeit über das Nachwirken der psychologischen Trinitätsspekulation Augustins darstellen zu können.

[3]) Stohr, Die Trinitätsl. des hl. B., 64f. Slipyi, 41—42.

helm von Auxerre[4]). Augustinisches und Richardisches kreuzt sich bei Wilhelm von Auvergne[5]).

Eine ähnliche Wahrnehmung läßt sich bei Odo Rigaldi machen. Die Produktion des hl. Geistes erfolgt per modum voluntatis. Gleichwertig mit dieser Formel werden die Termini per modum amoris, per modum liberalitatis, per modum voluntarii verwendet. Die freigebige gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes ist das Prinzip der Hauchung, die als freiwilliger Akt charakterisiert wird. Die Natur ist an der Hauchung beteiligt, aber nicht, sofern sie Natur, sondern sofern sie Wille ist[6]). Der Unterschied von Zeugung und Hauchung ist in den verschiedenen Prinzipien zu sehen: Natur hier, Wille dort[7]).

---

[4]) Stohr, 65. Slipyi, 42. Er verweist hier auch auf Petrus Blesensis.

[5]) Stohr, 65f. Slipyi, 42. Auch Hugo Etherianus rechnet er zu diesem Kreis.

[6]) Fol. 28ra: Dist. 10. Nach der divisio textus behandelt er die Frage: Utrum necessarium sit ponere tertiam personam, scilicet Spiritum Sanctum in divinis. Ad quod sic: Non sunt nisi duae habitudines in divinis, scilicet generatio et processio; ergo cum secundum ipsas sit personarum distinctio, non debent esse nisi duae personae in divinis. Si dicatur, quod immo plures debent esse quam duae, quia generatio et processio relationes sunt, quaelibet autem relatio exigit plura extrema, tunc cum quaelibet relatio exigat ad minus duo extrema, secundum hoc videtur, quod debent esse quattuor; ergo non videtur, quod sit sistere in trinitate, sed vel erunt quattuor vel tantum duae. Item quaeritur de quo fuit haec tertia persona, quae dicitur Spiritus Sanctus, et dicit Augustinus, quod est amor Patris et Filii. Sed tunc obicitur: Intelligamus Spiritum Sanctum non esse, adhuc est intelligere Patrem et Filium esse et, cum nec voluntas violata sit in eis nec natura, adhuc est intelligere eas se invicem diligere. Ergo ratione huius amoris non est ponere tertiam personam in divinis. Item in divinis est quaedam dici communiter, quaedam appropriate, quaedam proprie. Distinctio autem personarum non fit per communia vel appropriata, sed per propria. Si ergo amor in divinis dicit commune vel appropriatum et non proprium, non faciet distinctionem personae tertiae in divinis. Quod autem penes appropriata vel communia non distinguantur personae, sed penes propria satis patet. Licet enim Filius sit Deus et appropriatur sapientia, non tamen in hoc distinguitur a Patre, sed in hoc, quod iste est genitus, ille generans. Item amor est proprietas amantis et in ipso amante. Ergo cum persona dicit quid ut per se stans et distinctum et non ut ens in alio, penes amorem non potest distingui aliqua persona. Ergo cum Spiritus Sanctus sit amor Patris et Filii, non videtur esse persona. Item quaeritur, quare amor appropriatur Spiritui Sancto, sapientia Filio potius quam econverso. Item cum amor sit virtutis concupiscibilis et sapientia rationalis, quare de habitibus virtutis irascibilis non transsumitur aliquis, qui appropriatur alicui in divinis. Item cum virtutis concupiscibilis multi sint habitus sicut desiderium, dilectio, gaudium et huiusmodi, quare amor magis transsumitur ad hoc, ut approprietur in divinis quam aliquis aliorum habituum. Ad oppositum praedictorum, scilicet quod debeat esse tertia persona in divinis, arguitur sic: Bonum est sui diffusivum. Ergo quod maxime est bonum, maxime est sui diffusivum. Sed duo sunt principia diffundendi, scilicet natura et voluntas. Ergo aut maxime bonum non maxime diffundet se aut utroque modo debet se diffundere. Ergo sicut diffundit se modo natura in generando Filium, sic debuit se diffundere modo voluntatis spirando aliquam personam. Sed

Odos Ideen treffen wir im Franziskanerorden vor und nach ihm. Das augustinische Gedankengut wird bei Alexander von

---

hanc dicimus Spiritum Sanctum. Ergo Spiritus Sanctus debuit esse tertia persona in divinis. Item cum in Deo non sit ponere ex aliqua parte imperfectionem oportet, quod sicut ex perfectione naturae [est], quod generat Filium, ita ex perfectione voluntatis, quae est summa liberalitas, aliquid oportet procedere per modum doni ab eo sive in ratione doni. Sed hoc dicimus Spiritum Sanctum, qui procedit quomodo datus sicut vult [Augustinus]. Ergo oportet ponere Spiritum Sanctum esse. Item secundum Richardum de Sancto Victore potest ostendi illud idem sic: Triplex est amor, naturalis, libidinosus et gratuitus. Naturalis reflectitur in se, libidinosus tendit in alterum sine voluntate communicandi. Gratuitus vero tendit ad finem, cum intendat intentionem communicandi omnibus. Et hic est sanctus et summus amor. Ergo si quod summum est summe debet Deo convenire, amor gratuitus debet Deo convenire summe. Sed summum in communicatione amoris gratuiti est ut qui diligitur ab aliquo alium velit diligi sicut se ab eo a quo diligitur. Ergo dictus Deus Pater debuit velle alium diligi sicut se a Filio et similiter Deus Filius debuit velle alium diligi sicut se a Patre. Sed hoc non potuit esse creatura, quia inordinatus esset amor, si tantum diligeretur creatura quantum Deus Pater vel Deus Filius. Ergo oportuit esse tertiam personam in divinis. Sed hanc dicimus Deum Spiritum Sanctum. Ergo etc. Item sicut in Deo sunt divitiae maiestatis, ita et deliciae caritatis. Ergo sicut decuit Deum Patrem habere Filium, cui communicaret divitias maiestatis, ita et decuit eos habere tertium condilectum, cui communicarent delicias caritatis. Ergo oportuit esse tertiam personam in divinis. Item dicit Augustinus VI De trinitate, quod non est aliquis duorum, quo uterque coniungitur, quo genitus a gignente diligatur genitoremque suum diligit, si hoc est amor, quo uterque coniungitur. Ergo cum in divinis non sit distinctio nisi personarum, oportet amorem esse personam distinctam a Patre et Filio, sed huiusmodi personam dicimus Spiritum Sanctum. Ergo cum huiusmodi amorem oportuerit ponere in divinis, oportuit ponere Spiritum Sanctum in divinis esse personam tertiam. Quod concedimus, quod summum necesse fuit, ut summum bonum diffunderet se et modo naturali et modo voluntario, nec esset ibi perfectio summae liberalitatis, nisi a Deo procederet aliquid in ratione doni. Primum autem et potissimum donum et, in quo omnia alia dona donantur, est amor sicut vult Augustinus, et ideo oportuit, ut aliquid procederet in ratione amoris, qui est praecipuum donum, et sicut nullus generat seipsum, ita etiam nullus primo et per se proprie dat se ipsum. Unde oportuit, ut ille amor donum distingueretur a dante. Si dicatur, quod immo bene dicitur: ego do me tibi, et ita non oportuit donum distingui a dante, dicendum, quod etiam adhuc ibi tu non es primum donum tuum, immo amor, quo amas me; propter hoc enim, quod amas me, exponis te totum mihi. Unde adhuc primum donum distinctum est a donante; secundum hoc ergo dicimus, quod quemadmodum dicit Anselmus, quod nec natura permittit nec intellectus capit illum, qui de alio est, esse illum, de quo est, ita possumus nos dicere, quod nec natura nec intellectus capit primum et praecipuum donum, quod ab alio est, esse illum, a quo est. Oportuit ergo, ut in divinis distingueretur donum, quod est amor, ab eo, a quo est; aut ergo essentialiter aut accidentaliter aut personaliter. Essentialiter non, quia quidquid est in divinis, est una et eadem essentia. Item nec accidentaliter, quia accidens non cadit in Deo; ergo oportuit, quod different personaliter. Secundum hoc ergo oportuit, quod amor procedens in ratione doni esset persona distincta ab eo, a quo est. Sic ergo Spiritus Sanctus, qui procedit in ratione amoris sive doni debuit esse persona tertia in divinis. Si dicas, quod non oportuit amorem distinctum esse secundum hypostasim a dante, sed potuit esse

Hales fast erdrückt von der Richardischen Gedankenmasse[8]). Gegenseitige, freigebige Liebe, dieser vollkommenste Akt des

---

eius proprietas, sicut videmus in igne, quod splendor procedens ab ipso igne est proprietas ignis non distincta ab ipso secundum hypostasim, sicut dicit Damascenus hoc nihil est. Sic enim videmus in nobis, quod accidentia, quae non habent subsistentiam vel hypostasim, non possunt tibi dare albedinem meam vel sapientiam, licet possim aliam sapientiam similem meae in te generare, quod enim <non> aliqua subsistentia vel hypostasis non potest transfundi, ut, quod primo est meum, postea sit tuum proprie; quia ergo amor, licet sit accidens in nobis, dari potest quantum ad hoc, quod minus habet rationem accidentis et magis habet rationem subsistentis vel hypostasis quam accidentia aliqua, quantum ad hoc dico, quod in Deo, ubi nihil habet rationem [accidentis], amor sive donum, qui est amor, maxime debet habere rationem subsistentis vel hypostasis, et ideo non debuit ibi amor esse proprietas non distincta secundum hypostasim, sicut videmus in splendore, qui (Hs: quae) est accidens ignis, immo debuit ut hypostasis. Ad primum ergo obiectum dicendum, quod si duarum relationum extrema nullum haberent inter se ordinem, bene concedo, quod oporteret esse quattuor extrema. Sed in proposito extrema habent ordinem inter se. Unde licet oporteat, quod sint quattuor secundum rationem, tamen sunt tria secundum rem. Amor enim, cuius processio supponit notitiam et etiam ipsum noscentem, noscens autem est, quia generat notitiam, a noscente autem et (Hs: est) notitia procedit amor et ideo extrema generationis et processionis habent inter se ordinem et ideo non oportet, quod sint quattuor nisi tantum secundum rationem, sed possunt esse tria secundum rem. Ad aliud dicendum, quod si Spiritus Sanctus non esset, verum (Hs: unum) est, quod adhuc possit esse amor, quo diligeret Pater Filium, sed amor ille essentialis esset non personalis nec se haberet in ratione nexus utriusque vel doni. Unde adhuc non videbitur ibi esse summa liberalitas nec summa caritas, quae quia impossibile fuit deficere, ibi oportuit ponere personalem, qui se haberet in ratione doni procedentis a summe liberali. Fol. 29vb: Si obiciatur, quod principalior modus procedendi est modus, qui secundum naturam, quam secundum voluntatem et ita adhuc per prius dicitur processio de Filio qui procedit vi naturae quam de Spiritu Sancto, qui procedit via voluntaria (Hs: voluntarie), dicendum, quod hoc esset verum in nobis, ubi diversa sunt natura et voluntas, sed in Deo ubi natura et voluntas idem sunt, non sic oportet . . . Ad aliud dicendum, quod non oportet, quod Spiritus Sanctus habeat alium spiritum procedentem a se distinctum secundum hypostasim duplici de causa. Una est, quia hoc non exigit ordo et fecunditas naturae. Cum enim a Deo non sit nisi duplex exitus, voluntarius et naturalis, quia violenter non cadit ibi, ubi Filius exit a Patre per modum naturae, Spiritus vero Sanctus per modum voluntarii sive in ratione doni, iam non amplius exigitur ordo et fecunditas naturae, ut in divinis aliquis exeat . . . Fol. 30rb: Quaeritur, quare processio Spiritus Sancti nominatur spiratio . . . Ad hoc dicendum, quod est motus ab anima ut amare et huiusmodi et est motus ad animam ut intelligere. Spirare ergo motus est a corde et etiam a nobilitate spirantis est spirare, quia non omne animal spirat, sicut vult Philosophus. Processio ergo Spiritus Sancti spiratio dicitur, quia processio eius per modum amoris, qui proprie a corde procedit. Zu dem Einwand, daß das spirare ein actus naturalis sei, sagt er: Ad primum ergo dicendum, quod in pluribus spirare non induit coactionem sicut in animabus. Unde et si non sit ibi praeter naturam spirare, nihilominus voluntarium est et ideo, qui per modum procedit voluntarii, Spiritus dicitur et spirari.

[7]) Fol. 34rb: Dicendum, quod exitus aliquando recipit distinctionem a re exeunte, aliquando a modo exeundi. Primus modus non potest esse in divinis, ubi idem est quod est et quo est in producente et in eo, quod

Willens, ist nach Alexanders getreuem Schüler Bonaventura der Quell des Hervorgangs der dritten Person[9]). Einen solchen Höhegrad von ethischer Vollkommenheit weist diese Liebe auf, daß sie gar nicht anders kann als ihre Reichtümer mitteilen, so wie die fruchtbare Natur notwendig zur Mitteilung drängt[10]). Mögen Natur und Wille auch sachlich identisch sein, so können sie doch nach ihrem spezifischen Sein gerade als Natur bzw. als Wille betrachtet werden und so in verschiedener Weise Prinzip sein, so daß die Hervorgangsarten, deren Quelle sie sind, sich real unterscheiden. Der Grund ihres Unterschiedes kann nicht in den verschiedenen Emanationsprinzipien, auch nicht in den Personen liegen, sondern ist ursprünglich mit dem Wesen der Emanationen selbst gegeben[11]). Die Verschiedenheit zwischen

ab eo producitur, sive hac productione sive illa, et ratio huius est, quia ab utraque dat Pater producens producto totum suum esse, ut visum est supra. Sed in inferioribus, ubi iste, qui primo producitur ab aliquo, habet aliud, quod est, et aliud, quo est, quam [qui] secundo producitur vel quam ipse producens potest esse distinctio productionis vel exitus a re <existente> exeunte. In divinis autem est distinctio productionum a modo producendi. Unde in hoc attenditur differentia, quae est inter generationem et processionem, scilicet in modo producendi. Primum enim bonum et summum potest vel potuit dupliciter [se] diffundere, ut dictum est supra, vel per modum perfectionis naturae vel per modum perfectionis voluntatis, id est per modum summae liberalitatis. Prima diffusio dicitur generatio, secunda processio nec tamen intelligendum est, cum dicitur processionem esse productionem per modum voluntatis, quod hoc idem sit quod productio ex operante gratia, quia, sicut dicit Richardus VI De trinitate cap. 1, in divina natura nihil esse potest ex operante gratia. Quod enim est ex sola operatione gratiae, pro auctoris beneplacito potest esse vel von potest esse. Sed hoc est dictum per modum voluntatis, quia scilicet illa productio [non] est naturae inquantum natura, sed inquantum volens vel amans. Ad primum ergo dicendum, quod, cum dicitur: motus sive exitus recipit rationem suam a termino, hoc verum est in illis, in quibus est distinctio exitus a re exeunte, quod non potuit esse in divinis ut ostensum est.

[8]) Stohr, 62f. Slipyi, 45—48.

[9]) Stohr, 52f. Slipyi, 48—50.

[10]) Stohr, 56. Daß die Natur auch bei der Hauchung beteiligt ist, wird d. 6 q. 2 ausgesprochen: Si voluntas est principium concomitante natura, sic est processio Spiritus Sancti, qui procedit per modum amoris, tamen similis in natura.

[11]) Stohr, 52f. I Sent. d. 13 q. 3 behauptet Bonaventura, daß sich die zwei Produktionen nicht nur secundum rationem dicendi, sondern secundum differentiam originis et habitudinis unterscheiden. Fund. 1 steht: differunt realiter. Der Grund des Unterschiedes kann nicht a parte terminorum, nicht a parte principiorum gefunden werden. Quantum ad esse haben sie die ratio essendi a suis perfectis principiis et fecundis. Aber quantum ad differe unterscheiden sie sich se ipsis wie rationale und irrationale. Daß dieser Unterschied nicht ein rein logischer ist, behauptet er mit klaren Worten. Daß er nicht real ist im Sinn zweier res, ergibt sich aus seiner Lehre von der Einfachheit in Gott. Ob der zwischen beiden liegende Unterschied als formal oder als virtuell anzusprechen ist, hängt davon ab, ob er objektiv gegeben ist. Das letztere ist zweifellos zu bejahen. Bonaventura lehrt also einen objektiv gegebenen im Wesen der

Bonaventura und Thomas von Aquin, sowie die Uebereinstimmung zwischen dem ersteren und Skotus fällt sofort in die Augen.

Bonaventura übt einen weitgehenden Einfluß auf seine unmittelbaren Schüler aus. John Peckham machte sich die Theorie vom condilectus und vom modus liberalitatis, vom Unterschied von Natur und Wille in ratione principii bei Identität in ratione essendi, vom realen mit den Begriffen gegeben Unterschied von Zeugung und Hauchung zu eigen. Originaliter läßt er die Produktionen durch die fruchtbaren Prinzipien verschieden sein. Die Meinung, daß sich Zeugung und Hauchung nur unterscheiden, soferne der Sohn von einem, der hl. Geist von zweien ist, ist ihm der Haeresie verdächtig[12]).

Emanationen liegenden Unterschied. Das ist sachlich nichts anderes als der formale ex natura rei gegebene Unterschied des Skotus.

Ad 2um sagt er: Etsi natura et voluntas in Deo considerata absolute sint idem, tamen aliquid respicit voluntas ut voluntas in ratione principii, quod non respicit natura ut natura. Et inde est, quod sicut non sequitur: creatura est a Deo per modum voluntatis, quod ideo sit etiam per modum naturae; similiter, quia natura et voluntas comparantur ad has emanationes sub ratione principii, ideo nihil prohibet has emanationes differre, quamvis idem sint in substantia natura et voluntas.

[12]) Fol. 37rb stellt er die Frage: Utrum processio per modum liberalitatis (sit ist von der vorhergehenden Frage zu ergänzen). 37va: Respondeo dicendum, quod verum est personam aliquam procedere per modum liberalitatis, quod patet tum considerando primi principii perfectionem (tum — perfectionem am Rand), tum considerando causalitatis rationem. Perfectionem, inquam, quia cum omnes deliciae spiritualis substantiae consistant in amore, necesse est illi naturae non deesse, quod est iucundissimum, sicut nec deest, quod est perfectissimum; et haec est ratio Richardi. Item Deus est summe bonus et eo ipso est summe liberalis; sed ubi summa liberalitas, et summa communicatio deesse non potest nec est summa, si non est plena. Igitur necesse est summum bonum ex liberalitate communicare se totum et hoc est amorem spirare, qui est ipsum bonum. Item patet considerando causalitatem rationis. Cum enim omnes creaturae procedant a Deo per modum liberalitatis et in omni genere sit aliquid primum, oportet (oportet steht am Rande, im Text: est) ponere aliquam liberalitatem primam, quae sit ratio omnium aliarum, quae liberalitas non consistit in alicuius creaturae productione, quia nulla creatura una in numero est ratio omnium aliarum . . . Sic igitur distinctio personalis secundum modum communem magistrorum in hoc consistit, quod una persona emanat per modum naturalem, alia secundum modum liberalem. Seine Behauptung, daß dieser modus der allgemeine sei, ist ein wenig übertrieben. Richard kommt noch reichlich zu Worte. Die gegenseitige Liebe ist das Prinzip des hl. Geistes: fol. 38ra: Respondeo: Communiter tenent doctores, quod Spiritus Sanctus est amor utriusque non tantum procedens ab utroque, sed pariter in utrumque, cuius ratio sumitur a parte principii, quia vis productiva in Patre et Filio est una, et a parte obiecti, quia una est in Patre et Filio (una et — Filio steht am Rand) ratio amandi. Auch hier gibt er wieder Richard das Wort. Fol. 44rb beschäftigt er sich unter ständiger Zitation Richards mit der Frage: An spiratio possit dici generatio; fol. 44va mit der Frage: Utrum generatio et spiratio realiter distinguatur (!) ? . . . Respondeo: Sunt aliqui, qui dicunt generationem et processionem non differre realiter, sed per hoc tantum, quia generatio est ab uno, processio a duobus, nec per modum naturae et voluntatis, quia natura et voluntas in

Ein Nachklang aus Bonaventura ist es, wenn Wilhelm de la Mare die voluntas zum principale principium concomitante natura erklärt, wenn er sagt, daß Natur und Wille das Prinzip des hl. Geistes seien, daß er aber mehr aus dem Willen als solchem hervorgehe. In der Frage, ob Zeugung und Hauchung sich unterscheiden, verweist er auf den Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura[13]). Wenn der hl. Geist auch nicht auf

---

divinis (44vb) idem sunt. Sed hoc supra est improbatum, quia prius est distingui quam esse ab uno vel a duobus . . . Item si per hoc differunt tantum, quod iste ab uno, ille a duobus, ergo emanatio Filii non est per modum naturae plus quam emanatio Spiritus Sancti, nisi per appropriationem; similiter nec econverso emanatio Spiritus Sancti erit per modum amoris nisi appropriative nec Spiritus Sanctus est amor proprie. Si ergo hoc est haereticum dicere, praedicta positio non est ab haeresi multum remota. Dicendum igitur, quod differunt realiter, quia sunt originis differentes personarum differentium. Ergo emanationes seipsis differunt formaliter, sed a fecunditate naturae et voluntatis habent hoc, ne dicam causaliter, sed originaliter, non ut orientes, sed ut modi oriendi. Et quia generatio est per modum naturae, hinc est, quod est ab uno solo; quod enim generatio (est per modum — generatio am Rande) animantium fiat a pluribus, hoc est ex eorum imperfectione; sed quia spiratio est per modum amoris liberalis, hinc est, quod est a duobus. Unde ex ratione generationis et spirationis est, quod hic est ab uno, ille a duobus et non econverso.

[13]) Fol. 23rb: Respondeo dicendum, quod differunt realiter, non tantum secundum intelligendi. De modo autem differendi (23va) sunt diversae opiniones. Quidam voluerunt dicere, quod differunt ex hoc, quod generatio est ab uno, processio vero a duobus, et dicunt isti, quod haec positio non valet, quia operationes distinguuntur non penes agentes, sed penes principia actionum. Alii dicunt, quod differunt ex hoc, quod generatio est emanatio naturae, processio voluntatis; sed hoc non videtur sufficere, quia natura et voluntas differunt tantum secundum rationem et inter se non habent oppositionem originis. Ergo non possunt esse principia realis distinctionis. Praeterea processio intellectus, secundum quam dicitur verbum, esset alia [a] processione naturae, secundum quam dicitur Filius, quod non est verum. Quicquid autem sit de veritate istius quaestionis, ratio, qua impugnatur, non valet, quia sicut natura et voluntas, ubi sunt diversa secundum rem, possunt in operationes realiter differentes, sic etiam ubi sunt idem essentialiter, quoniam virtus unita est infinita quam multiplicata. Unde licet natura et voluntas in essendo non differant, differunt tamen in principiando et iste diversus modus in principiando facit differentiam inter generationem et processionem. Praeterea aliter sequeretur, quod in creatura nulla esset diversitas secundum rem, quia in essentialibus Dei, secundum quae solum comparatur ad creaturam, non est differentia nisi secundum rationem. Quod autem unum et idem per essentiam possit in realiter differentia, patet per exemplum manifestum, quia potentia visiva et auditiva et sic de aliis sunt potentiae differentes et habent diversa obiecta et diversas operationes et tamen omnes aggregantur in sensu communi, qui apprehendit omnia obiecta illarum potentiarum particularium sub eadem ratione, licet sint realiter differentia. Multo ergo fortius in divinis, licet natura et voluntas sint idipsum, possunt esse principium emanationum realiter differentium. Quid ergo tenendum sit, accipe de scripto. Fol. 23vb: Et ut videtur, oportet ponere aliquam diversitatem naturae et voluntatis . . . . Si dicas, quod utrumque tam natura quam voluntas aeque vere principium Filii et Spiritus Sancti secundum Richardum et Anselmum, dico, quod verum est, magis tamen per se respicit productio

Grund seines Produktionsmodus dem Prinzip in der Natur ähnlich ist, so doch deshalb, weil es sich um eine göttliche Produktion handelt[14]).

Ebenso wirksam bleiben Bonaventuras Ideen in der jüngeren den letzten Dezennien des 13. Jahrhunderts angehörenden Generation. Der hl. Geist geht nach Richard v. Mediavilla durch den vornehmsten Akt des fruchtbaren Willens hervor, durch die gegenseitige freigebige (nicht naturhafte) Liebe. Zeugung und Hauchung unterscheiden sich real nicht essentiali, sondern notionali. Formaliter unterscheiden sie sich durch sich selbst, originaliter aber durch die Zeugungs- und Hauchungspotenz. Denn die Zeugungspotenz besagt nicht nur die göttliche Natur, sondern damit auch die Innascibilität, welche die Primität in bezug auf den Zeugungsakt enthält. Ebenso besagt die Spirationspotenz nicht nur den göttlichen Willen, sondern auch die improcessibilitas, welche die Primität in bezug auf den Spirationsakt einschließt. Dieser Unterschied in den Potenzen genügt nach manchen zur Verursachung des Unterschiedes der Emanationen. Klarer jedoch wird die Ursache des Unterschiedes angegeben, wenn man die Spiration durch die Zeugung vermittelt sein läßt. Da die Existenz in drei Supposita zum Wesen Gottes gehört, so rückt das liberaliter die Hauchung nicht in eine Reihe mit der Produktion der Geschöpfe[15]).

Verwandt mit Richards Gedankengängen sind die Ideen Roger Marstons[16]).

Petrus de Trabibus bringt kaum ein neues Moment. Wegen der Vollkommenheit des göttlichen Willens muß man ihm produktive Kraft zuschreiben. Da der vollkommenste Akt des fruchtbaren Willens die freigebige Liebe ist, so geht der hl. Geist per modum liberalitatis hervor. Wenn der Wille auch sachlich mit der Natur zusammenfällt, so ist er doch secundum rationem principiandi von ihr verschieden. Die beiden Produktionsarten unterscheiden sich wie die durch sie begründeten Personen real,

---

Filii naturam ut naturam, productio Spiritus Sancti voluntatem ut voluntatem. Daß voluntas das principale principium concomitante natura sei, schreibt er fol. 13va. Daß Notwendigkeit und Freiheit sich nicht widersprechen, betont er fol. 13rb und 14vb. Es kann sich nur um die necessitas immutabilitatis handeln.

[14]) Fol. 14ra.

[15]) I Sent. d. 13 q. 3; d. 10 a. 1 q. 1; q. 2; q. 3; d. 11 q. 2.

[16]) Flor. Cod. fol. 50ra redet er vom modus voluntatis, vom amor mutuus; fol. 51ra: Die Produktion durch den Willen ist communicatio liberalis .... Necesse est istis duobus modis communicetur actu; alioquin Deus non esset summe bonus, cum communicatio sit bonitatis attestatio. Fol. 56r und v ist ganz angefüllt mit Augustinischen und Richardischen Gedanken: Vater und Sohn produzieren dadurch, daß sie sich lieben, den hl. Geist. Dilectio debita, gratuita et ex utrisque permixta sind Begriffe, mit denen er operiert.

formell durch sich selbst, causaliter oder originaliter durch ihr fruchtbares Prinzip[17]).

Ein merkliches Abrücken von Bonaventura ist verspürbar bei Nikolaus Ockham. Nach ihm erfolgt die Prozession des

---

[17]) Fol. 48va: Utrum in divinis sit ponere processionem. Fol. 48vb: Utrum in divinis sit ponere personam procedentem per modum liberalitatis ... Respondeo dicendum, quod, cum nos non intelligamus perfectiones in divinis nisi perfectiones quodam modo universales omnes alias continentes et per se rationem principiativam importantes, intelligimus in Deo naturam et voluntatem ut rationes productivas et principiativas et ideo, sicut propter perfectionem naturae ostendendam sive declarandam et exprimendam necesse est ponere in Deo personam emanantem per modum naturae ut Filium, sic propter perfectionem voluntatis necesse est ibi esse personam procedentem per modum voluntatis, ut Spiritum Sanctum, qui etiam procedit per modum amoris et per modum liberalitatis, per modum amoris, quia amor se habet ut prima perfectio voluntatis, ex perfectione autem amoris venit perfectio liberalitatis, ex perfectione autem liberalitatis procedit in mente perfectio doni. Unde Spiritus Sanctus procedit ut donum et dicitur donum . . . Ad primum dicendum, quod idem sunt secundum rem in Deo natura et voluntas; sed differunt secundum rationem principiandi et producendi. Unde sicut natura est ratio productiva secundum rationem naturae, et voluntas est ratio productiva secundum rationem voluntatis.

Fol. 54va: Utrum generatio et spiratio realiter distinguantur . . . Respondeo dicendum, quod cum motus sit acquisitio partis post artem termini, ad quem est motus, ut dicit Commentator super III Physicorum, si a producentibus creatis ratio motus circumscribatur, productio non diceret nec poneret aliud quam productum esse a producente. Constat autem, quod productiones divinae non dicunt (vb) motum; ergo generatio non est aliud quam genitum esse a generante nec spiratio aliud quam spiratum esse a spirante et hoc etiam ex praedictis supra patet. Probatum est enim in praecedentibus, quod generare non est aliud quam gigni nec gigni est aliud quam genitum esse a gignente. Sicut ergo differunt Filius et Spiritus Sanctus, si necesse est differre generationem et spirationem. Constat tamen, quod Filius et Spiritus Sanctus non solum differunt ratione, sed realiter quodammodo, non secundum quod res accipitur (am Rand: pro essentia sed) pro existentia. Differunt ergo generatio et spiratio seipsis formaliter; significant enim ipsos terminos per modum formae mobilis; sed per sua principia prima, ut per fecunditatem naturae et voluntatis differunt quasi causaliter sive originaliter. Ex hoc enim distinguitur Filius a Spiritu Sancto et econverso, quia iste procedit per modum et rationem naturae, ille vero per modum et rationem voluntatis et sic per hoc ipsum distinguuntur emanationes ipsorum. Ex quibus patet falsitas quarundam positionum, quae ponuntur circa huius distinctionem. Quidam enim dicunt, quod huius emanationes distinguuntur, quia generatio est ab una persona, spiratio autem a duobus. Zu zwei Einwänden sagt er: Ad primum dicendum, quod licet natura et voluntas non differant in Deo nisi secundum rationem in ratione essendi, differunt tamen in ratione principiandi, quia ad hanc rationem non requiritur differentia realis, quod dupliciter patet. Primo, quia si reales differentiae requirerentur ad hoc, ut diverse producerentur, tunc personae productae et creaturae non realiter differrent, quod constat esse falsum. Secundo, quia tunc oporteret ideas in Deo realiter differre, cum secundum illas producantur diversa et contraria in creaturis, quod pariter constat esse falsum. Ad secundum dicendum, quod non omnia, quae ponuntur in Deo secundum rationem differre, ponuntur per se et secundum rationem propriam differre, quia, cum in Deo ponantur infinitae rationes principiativae, tunc esset necesse infinita principiata esse,

hl. Geistes durch den Willen. Da es in Gott nur zwei immanente Aktionen gibt, Erkennen und Wollen, und der Sohn durch das Erkennen produziert wird, bleibt für die Produktion des hl. Geistes nur die Willenstätigkeit übrig. Von der auch durch den Willen erfolgenden Produktion der Geschöpfe unterscheidet sich die Produktion des hl. Geistes dadurch, daß bei ihr die Natur die Rolle eines begleitenden Prinzips spielt und daher die Produktion des hl. Geistes ewig ist wie die göttliche Natur, während das Prinzip der Schöpfung der Wille allein ist, ferner dadurch, daß die Spiration infolge der Notwendigkeit der göttlichen Selbstliebe ebenfalls notwendig ist, während die Schöpfung ein freier Akt Gottes ist[18]). Der Unterschied von Zeugung und Hauchung ist in dem verschiedenen Emanationsmodus per modum naturae und per modum voluntatis begründet. Natur und Wille sind in essendo identisch, aber in principiando verschieden[19]).

Ein Verlassen der Richardischen Tradition läßt sich auch bei Wilhelm Ware konstatieren. Die Anschauung, daß der hl. Geist per modum voluntatis hervorgehe, begründet er mit der Erwägung, daß es in Gott nur zwei modi producendi gebe, den

---

cum in Deo sint rationes perfectionum infinitarum et non sola natura et voluntas; licet autem ratio naturae sit alia a ratione intellectus, nec tamen ratione principiandi, est tamen alia a ratione voluntatis per istum modum.

[18]) Fol. 11vb: Quaeritur primo, an Spiritus Sanctus procedat per modum voluntatis . . . Ad primum quaesitum quod sic. Sed ad hoc sciendum, quod personae divinae non distinguuntur nisi per originem secundum Damascenum l. 2 cap. 2. Dicit enim, quod in divinis omnia sunt unum praeter generationem et ingenerationem et processionem. Origo autem quandam actionem importat. Patet igitur, quod ex actione divina oportet accipere pluralitatem personarum. Sed, sicut dicitur IX Metaphysicae, actio est duplex, quaedam, quae transit in rem exteriorem, sicut est tale facere in igne, quaedam, quae consistit in agente ipso ut velle, intelligere. Sed ex actu primo non potest constitui divina persona, quia ibi efficiens non est eiusdem naturae cum re facta exteriori. Oportet igitur, quod ex actu secundo constituatur persona divina, cuiusmodi sunt appetitus et cogitatio. Sed appetitus sequitur modum cognitionis. Igitur sibi non est simplex appetitus, nisi simplex cogitatio ibi erit (offenbar ist der Text so zu korrigieren). Sicut ergo per simplex noscere producitur una persona, scilicet Filii, ita per simplex velle alia persona, scilicet Spiritus Sancti (so werden die Worte zu stellen sein). Zu dem Einwand, daß der Wille Herr seiner Akte sei und daß daher die Notwendigkeit der Hauchung gefährdet erscheine, sagt er, quod Deus de necessitate vult se ipsum nec potest non velle se ipsum et ideo processio Spiritus Sancti est necessaria, creatura[m] vero vult non de necessitate et ideo eius productio non est necessaria. Item non eodem modo procedit Spiritus Sanctus et creaturae a voluntate divina, quia Spiritus Sanctus per modum voluntatis concomitante natura et quia natura divina est aeterna, ideo productio aeterna, sed creaturae producuntur a mera voluntate.

[19]) Ad primam quaestionem dico, quod sic, quia generatio est productio per modum naturae, processio per modum voluntatis. Unde licet natura et voluntas non differant in essendo, differunt tamen in principiando et iste diversus modus principiandi facit differentiam inter generationem et processionem.

modus intellectus und den modus voluntatis. Da der Sohn durch den modus intellectus hervorgeht, geht der hl. Geist durch einen Willensakt hervor. Wie der Intellekt sich nicht nur in einem Wesensakt betätigt, sondern in einem notionalen Akt seine Vollendung empfängt, so bleibt auch der Wille nicht bei einem Wesensakt stehen, sondern erhält seine Vollendung in einem notionalen Akt. Wie der Intellekt einen subsistierenden Terminus haben kann, so auch der gleich vollkommene Wille. Die Natur spielt bei der Zeugung die Rolle eines begleitenden Prinzips. Auch die Lehre der Franziskanerschule von der Freiheit des Hauchungsaktes ist bei Wilhelm aufgegeben. Der Spirationsakt erfolgt mit Naturnotwendigkeit[20]). Mit Energie vertritt unser Autor die Anschauung vom realen Unterschied der Produktionen. Formell unterscheiden sie sich durch sich selbst, ostensive und causative durch die auch real voneinander verschiedenen rationes elicitivae, durch die Zeugungs- und Hauchungskraft[21]).

[20]) Fol. 29rb: Utrum Spiritus Sanctus procedat per modum voluntatis . . . Solutio: Supposito, quod in divinis sint tantum tres personae et quod non sint in Deo nisi duo modi producendi et quod secundum quemlibet modum non possit esse nisi una persona producta, sicut supra patet, concluditur necessario, quod cum Filius producatur per modum intellectus, quod Spiritus Sanctus producitur per modum voluntatis, ita quod sicut intellectus paternus non stat in actu essentiali, sed ultra perficitur actu notionali, producitur verbum, sic voluntas non stat [in] actu essentiali, sed ultra perficitur actu notionali, quo producitur Spiritus Sanctus. Item intellectus et voluntas in divinis sunt eiusdem perfectionis; sicut ergo intellectus potest habere actum sive terminum per se subsistentem, sic voluntas habebit actum per se stantem; talis est Spiritus Sanctus . . . Ad primum dico, quod natura quadrupliciter accipitur, uno modo pro nuda essentia et sic pure essentialiter, alio modo pro principio operativo per modum naturae, secundum quod dicitur quod natura est vis insita rebus ex similibus similia procreans et sic potentia est natura generandi (!), tertio modo pro omni eo, quod naturaliter inexistit sive existit in natura, secundum quod dicitur: iste homo est naturaliter melancholicus, quarto modo pro immutabili necessitate consequente actum, sicut dicitur, quod voluntas naturaliter et de necessitate vult finem ultimum. Si accipitur natura primo modo, sic Spiritus Sanctus est de natura et essentia divina, ut dicatur natura naturaliter produci, quia subiective de natura sicut supra dicitur de Filio d. 5 q. 3. Si secundo modo accipitur natura, scilicet pro principio operativo in divinis, quod est notionale vel contractum ad notionale, sic Spiritus Sanctus non producitur per modum naturae, ita quod natura sit propinquum principium productionis elicitivum, sed natura habet aliquo modo principii rationem concomitative, sicut supra dictum est de voluntate respectu Filii. Si tertio modo, sic Spiritus Sanctus est existens in natura divina sicut Filius. Si quarto modo, sic Spiritus Sanctus procedit per modum naturae, quia Deus Pater non potest non velle seipsum et per consequens non potest non producere Spiritum Sanctum. Sed hoc modo natura accepta non dicit rationem principii circa productionem, Spiritus Sancti, sed conditionem circa actum, inquantum de necessitate [im]mutabilitatis vult producere ipsum.

[21]) Fol. 23va stellt er die Frage: Utrum Spiritus Sanctus possit dici Filius. Fol. 33ra folgt die Frage: Utrum generatio differat a spiratione . . . Fol. 33ra: Dicendum, quod, ex quo (ex quo nach Vind. 1424 ergänzt) termini emanationum differunt, scilicet (nach Cod. 1424; 1438:

So sehen wir in der Franziskanerschule von Odo bis zum Vorabend des Skotistischen Werkes eine Entwicklung von Richards Anschauung, die uneigennützige gegenseitige Liebe von Vater und Sohn fordere eine dritte Person als Genossen ihrer Liebe, bis zur Anschauung des Aquinaten, die Selbstliebe Gottes sei Prinzip des hl. Geistes[22]).

ergo) ipsa producta differunt realiter et similiter rationes formales elicitivae earum, necesse est, quod propriae emanationes differant. Sed cum quaeritur, unde earum (so Cod. 1424; 1438: Si tamen quia rerum earum) distinctio formaliter accipitur, dicitur, quod seipsis formaliter differunt et non per aliquid aliud, sicut auditio et visio in seipsis differunt formaliter et non per obiecta nisi ostensive. Hoc dicit Commentator II De anima c. 22. Et sciendum ultra, quod sunt relationes oppositae et relative contrariae et disparatae. In relationibus oppositis sunt duo extrema et unum intervallum sicut inter patrem et filium. In relationibus autem contrariis (autem c. nach 1424 ergänzt) sunt quattuor extrema et duo intervalla, sicut si ponantur duo alba ex una parte, quae sunt similia, et ex alia parte duo nigra, quae, licet inter (Cod. 1438: in) se sint similia, sunt tamen dissimilia albis; similitudo autem (autem fehlt in Cod. 1438) et dissimilitudo sunt relationes contrariae. Similiter in relationibus disparatis sunt quattuor extrema et duo intervalla, sicut si ponantur duo quanta aequalia et duo alba similia, aequalitas et <dis>similitudo sunt relationes disparatae sicut in divinis generatio passiva et spiratio passiva, quae sunt relationes disparatae, habent quattuor extrema et duo intervalla, quia generatio passiva habet pro extremis Patrem et Filium et unum intervallum et spiratio passiva habet duo extrema, sc. Patrem et Spiritum Sanctum et unum intervallum. Unde sicut aequalitas formaliter differt <a> seipsa a filiatione, sic filiatio a spiratione. Unde licet sic differant formaliter <a> seipsis, tamen ostensive earum distinctio potest accipi a parte rationum elicitivarum diversarum, quae sunt vis generativa et spirativa, et a parte subiecti, quia essentia divina sub ratione intelligentis (!) passive subiectum est generationis et illud, de quo generatur Filius, et essentia divina sub ratione volentis (!) passive est subiectum spirationis et illud, de quo producitur Spiritus Sanctus. Natur und Wille sind nicht die principia propria proxima, quia utraque tam natura quam voluntas est communis tribus. Sed vis generativa et vis spirativa sunt principia proxima earum, quae differunt realiter . . . Et si quaeratur, quid sit principium distinctivum (dist. ergänzt nach Cod. 1424) vis generativae et vis spirativae, quae differunt re relativa, dicitur, quod ibi est status, quia, sicut Pater est prima persona ita, quod causative et antecedenter non reducitur ad aliam personam, sic omnes proprietates, quae sunt in ipso, non reducuntur (Cod. 1438: reducantur) ad aliquid causative et antecedenter et per consequens earum distinctio non accipitur per comparationem ad aliquid prius causative dico, immo se ipsis totis differunt.

[22]) Ganz Richardisch denkt der Dominikaner Johannes von Treviso. Fol. 1vb: De Spiritu Sancto probatur duabus rationibus: prima quia inter imnes emanationes illa sit iocundissima, quae procedit per modum benignitatis seu liberalitatis et fons beatitudinis iocundissimae manet; alias enim ab aliquo summe bono deficeret, necesse est talem emanationem ab ipso procedere, et illa est Spiritus Sanctus, et quia, quod primo procedit per talem modum, est amor ens in ipso dante, quod patet, cum in ipso cetera dona dentur; ac talem amorem esse Deum, cum sit in Deo, qui etiam per hoc probatur aeternus, quia donum amoris (so muß es offenbar heißen; die Hs hat: timoris) ante omne donum extrinsecum et ita ante omnem creaturam et sic ab aeterno et Deus. Praeterea patet ex hoc ostensive, quod alio modo Spiritus Sanctus procedit a Patre quam Filius. Secunda, quia mutua caritas, cum sit iocundissimum omnium, oportuit, quod esset in

Wenden wir uns der Dominikanerschule zu. Nach Richard Fishacre gibt es in Gott zwei Produktionsprinzipien, Natur und Wille. Mögen sie auch sachlich identisch sein, so sind sie doch ihrem eigentlichen Wesen nach vorhanden. Wie die Natur Prinzip der Zeugung ist, so ist der Wille Prinzip der Hauchung. Dieser Charakter kommt ihm zu, sofern er die Quelle der gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn ist. Ausdrücklich betont Richard, daß es die Freundschaftsliebe ist, durch welche der hl. Geist produziert wird. Die Produktionen unterscheiden sich durch ihre verschiedenen Prinzipien. Wie freilich der mit der Natur identische Wille Prinzip einer von der Zeugung verschiedenen Prozession sein kann, kann Richard nicht sagen. Er tröstet sich darüber damit, daß auch Augustinus es nicht sagen konnte[23]). Hugo von St. Cher be-

summo bono, quae quia nisi inter plures esse non potest, oportuit plures esse personas, et quia necesse fuit, quod talis caritas esset summa, oportuit esse personas aequales. Alias enim indiscreta fuisset dilectio nec summe esset diligendum, quod Deus non esset. Cum ergo istae duae personae non essent summe liberales, nisi communicarent delicias suae mutuae caritatis perfecta communicatione, sed potius illa dilectio esset illabilis, si altera persona nullum alium vellet diligi quantum se, necesse fuit tertiam in Trinitate personam, nec potest obici eadem ratione de quarta persona, quia illa perfecta communicatio sine quarta persona in Deo est, quae sine tertia esse non potest (die Hs. hat poterunt); quia vero illa communicatio perfecta est, patet, quod Spiritus Sanctus est.

[23]) Dist. 12 (!) (fol. 65rb): Dico ergo, quod duplex est principium, natura et voluntas. Numerus autem processionum et diversitas est ex numero et diversitate principiorum, et numerus et diversitas procedentium ex numero et diversitate processionum. Cum igitur omne habens voluntatem habet naturam et non econverso, cum Deus habeat voluntatem, habet et naturam, et licet haec in Deo idem sint, non tamen his caret. Voluntas autem est amoris principium; natura autem Filii vel prolis. Cum igitur diversitas processionum sit ex diversitate principii, differt processio Filii a processione Spiritus in hoc, quod processio Filii est processio a principio, quod est natura, et hoc est procedere per nativitatem et differt processio Spiritus a processione Filii per hoc, quod est processio a principio, quod est voluntas, et hoc est procedere spiratione, si vultis sic nominare. Verumtamen et creaturae procedunt a Deo, unde est voluntas, sed valde differenter quam amor vel Spiritus Sanctus, quia Spiritus Sanctus est non tantum a Deo, sed etiam de Deo, quod non creaturae. Dixi quidem; sed terminum Augustini non transgressus sum, immo necdum attingi; tangere autem conabor. Cum igitur processiones distent secundum differentiam et numerum in illo principio, a quo est processio, hic autem natura et (die Hs hat aut) voluntas idipsum sunt, quomodo in Deo numerum faciunt sine numero, nec explicare possum, immo nec Augustinus.

In d. 11 sagt er in der Frage, ob die Liebe, mit der sich Vater und Sohn lieben, eine Person sei, folgendes (Fol. 59ra): Quia amor creaturae procedit non a tota, sed illo eius, quod in alio subsistit et non habet propriam subsistentiam, ideo non est res in se subsistens. Sed in Deo cum amor Patris in Filium a toto Patre in se subsistente procedat (die Hs hat: procedens) erit hic amor in se subsistens. Ergo est singulare. Constat non irrationalis naturae, ergo rationalis. Ergo est rationalis naturae individua subsistentia, ergo est persona. Sed quod diversa a Patre et Filio sit, sic patet. Ut dicit Augustinus, universaliter in creatore et creatura verum est, quod nihil seipsum gignit, eadem ratione nihil a se

tont, daß der hl. Geist per modum amoris hervorgehe. Wie sich dieser Hervorgang von der Zeugung unterscheide, läßt sich nicht angeben[24]).

Ganz im Bannkreis der Ideen von Richard von St. Viktor stehen wir bei Albert dem Großen und zwar sowohl bei der Lektüre seines Sentenzenkommentars wie auch der wesentlich

---

procedit. Sed amor procedit a Patre et Filio. Ergo hic amor neuter illorum est. Item Filius procedit a Patre, unde est natura, et procedit ab eodem donum vel amor, ut est voluntas, nec est minus efficax in Patre voluntas quam natura. Ergo sicut Pater unde natura potuit producere ex se aliquam personam, poterit similiter et unde est voluntas. Ergo sicut Filius est una persona, sic et amor ille alia.

Fol. 59va: Ad hoc quis dicat. Sed quia supra homines est, nihil in hac parte assero nisi illud in libris inveniatur Sanctorum, quod si aliquid contrarium in eorum libris invenitur his, quae dico, non dictum habeatur et fides nulla mihi adhibeatur in his, in quibus Sancti contradicunt. Igitur ut haec quoquo modo pateant, prius duo dicantur, scilicet cum in Deo non sit nisi unica actio et haec est intelligere, quomodo penes hanc sit multiplex relatio, secundo de habitudine amoris in Deo, qui dicitur essentia, ad (Hs: aliquid) illum, qui dicitur persona. Primum sic patet: Deus intelligit se tantum et alia intelligendo se. Igitur licet idem sit apprehendens et apprehensum omnino, non tamen est . . . Sed ubi sunt diversa (nämlich das apprehendens und das apprehensum), patet, quod apprehensum gignit ex se similitudinem in apprehendente et apprehendens exserit ex se amorem in apprehensum, quasi apprehensum det apprehendenti speciem suam et apprehendens quasi vicem rependens dat (!) apprehenso amorem suum. Igitur et in Deo ubi idem sunt apprehendens et apprehensum, ab ipso unde apprehensus procedit genita similitudo, ab ipso unde apprehendens procedit amor et ita Deus vel Pater unde apprehensum est principium prolis, unde apprehendens principium procedentis amoris et ita sunt tres personae distinctae et penes unicum actum specie et numero. [Secundum] sic pateat: Quidam sic hos amores discernunt sicut amorem naturalem et voluntarium in nobis, quidam sicut habitualem et actualem. Sed neutrum mihi videtur. Immo potius, quod est amor alicuius ad se ipsum et iste non est procedens, quia in alterum non transit, sed est ipsa natura. Est item amor alicuius ad alium, de quo Gregorius: Dilectio semper in alterum tendit ut esse caritas possit, et iste est amor procedens.

Daß indes die Gedanken bei ihm nicht ganz ausgeglichen sind, daß er auch die reflexe Liebe gelegentlich als Prinzip der Hauchung betrachtet, zeigt folgender Text aus d. 12: Sed sicut intelligere suam essentiam est Patrem gignere Filium, sic amare suam bonitatem est Patrem et Filium spirare forsitan Spiritum Sanctum.

[24]) Fol. 20vb: Communis solutio est, quod aliter procedit Filius a Patre, aliter Spiritus Sanctus, Filius enim per modum sapientiae et ideo verbum dicitur, quod nunquam nisi de scientia dicitur, Spiritus Sanctus vero per modum amoris et ideo donum dicitur. Fol. 21rb—va.

Roland von Cremona stellt so wenig wie Hugo von St. Cher ausdrücklich die Frage, ob der hl. Geist durch die Liebe hervorgehe. Aber er zeigt sich bei der Erörterung der Frage, ob der Vater und Sohn sich durch den hl. Geist lieben, von Augustinischen Gedanken beeinflußt (fol. 18vb). Ueber den Unterschied der Produktionen äußert er sich folgendermaßen: Fol. 18va: Forte ex hoc est distinctio, quia Spiritus Sanctus non exit a Patre tantum sed ab utroque, Filius a Patre tantum. Scio tamen, quod ille est filiatio nec est processio. Non est plus homini revelatum.

später verfaßten Summe[25]). Der hl. Geist ist das Produkt der gegenseitigen freigebigen Liebe von Vater und Sohn[26]). Den Grad des Unterschiedes zwischen Zeugung und Hauchung gibt er nicht an. Doch weiß er sichere Differenzpunkte namhaft zu machen. Davon sei folgendes hervorgehoben. Das Prinzip der Zeugung ist die potentia generandi, das der Hauchung die potentia spirativa. Wenn diese beiden sich auch nicht sachlich unterscheiden, so ist doch jede ihrem wahren Wesen nach in Gott. Ferner emaniert der hl. Geist aus dem Eintrachtswillen von Vater und Sohn, der Sohn aus der Natur. Wenn sich die beiden auch nicht sachlich unterscheiden, so hindern sie nicht den verschiedenen Hervorgangsmodus. Denn die Identität ist von der Einfachheit verursacht und nimmt den Produktionsprinzipien nicht ihr Wesen[27]).

In den Richardischen Gedankengängen bewegt sich auch Ulrich von Straßburg, Alberts getreuer Schüler[28]).

Petrus von Tarantasia nimmt nach Analogie der Geschöpfe eine doppelte Fülle in Gott an, eine plenitudo naturae und eine plenitudo bonae voluntatis. Durch die letztere will sich Gott rein freigebig mitteilen. Demgemäß eignet Gott eine doppelte Form des Ausgießens seiner Güte. Nach Art der Natur und nach Art des Willens strömt sie von ihm aus. Da sich Gott den Geschöpfen nur unvollkommen mitteilen kann, so muß dieses doppelte Ausströmen auch innerhalb der Grenzen des göttlichen Seins stattfinden und hier Personen begründen. Durch ihre freigebige gegenseitige Freundschaftsliebe hauchen Vater und Sohn den hl. Geist. Die Freiheit des Willens gefährdet in keiner Weise die Notwendigkeit der Hauchung. Der hl. Geist geht ja im Gegensatz zu den Geschöpfen von Natur und Wille hervor, nämlich vom hauchenden Willen mit Naturnotwendigkeit, d. h. mit der Notwendigkeit der Unveränderlichkeit[29]).

Bombolognus von Bologna charakterisiert die Hauchung als Willenstätigkeit. Er lehnt die Ansicht ab, daß Zeugung und Hauchung sich dadurch unterscheiden, daß die erste ein Akt der Natur, die zweite ein Akt des Willens ist. Wenn dem so wäre, so würden sich Zeugung und Hauchung nur logisch unterscheiden, so wie sich Natur und Wille nur logisch unterscheiden. Er schenkt seine Sympathien der Meinung, daß Zeu-

[25]) Slipyi, 54f. [26]) I Sent. d. 10 a. 2. [27]) D. 13 a. 1.
[28]) Slipyi, 55. Stohr, 38—40. Der andere Schüler Alberts, Hugo von Strassburg, zeigt sich von dem Richardischen Element im Denken seines Lehrers wenig von ihm beeinflußt: Comp. theol. verit. l. I c. 7: Emanatio duplex est in divinis. Una per modum naturae et haec est generatio secundum quam Filius est a Patre. Alia est per modum voluntatis et haec est processio appropriata, proprie vero dicitur spiratio secundum quam Spiritus Sanctus est a Patre et Filio. Idcirco autem haec emanatio per modum voluntatis esse dicitur, quia Spiritus Sanctus amor est. Amor autem secundum voluntatem est.
[29]) I Sent. d. 10 q. 1 a. 2; q. 2 a. 1; d. 6 a. 5.

gung und Hauchung real verschieden sind und zwar nicht durch ihr bloßes Wesen, sondern dadurch, daß jede ein anderes Formalprinzip hat, die Zeugung die potentia generativa, d. h. die Fruchtbarkeit der Natur, die Hauchung die potentia spirativa, d. h. die Fruchtbarkeit des Willens; ferner dadurch, daß die Zeugung nur vom Vater ist, die Hauchung auch vom Sohne[30]).

Romanus lehrt den Hervorgang des hl. Geistes durch den freigebigen Willen. Da der erste Akt des Willens die Liebe ist, geht er hervor durch die freigebige gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes. Weil der Vater an dem Gut, das er im Sohne sieht, Wohlgefallen hat, darum will er es jemanden mitteilen. Da ein Geschöpf unfähig ist, dieses Gut in seiner Fülle aufzunehmen, so produzieren Vater und Sohn aus ihrer freigebigen

---

[30]) Cod. lat. 1506 der Bibl. Univers. zu Bologna (nicht paginiert): D. 10: Amor autem numquam procedit ut similitudo illius, a quo procedit, quamvis amor sit coessentialis, inquantum divinus et ideo processio non dicitur generatio in divinis. Er fährt dann gleich fort: Ad aliud dicendum, quod processiones in divinis non possunt accipi, nisi secundum actiones, quae manent in agente, quales sunt intelligere et velle. D. 13 q. 3: Utrum processio Filii et processio Spiritus Sancti differant realiter. Zuerst lehnt er die Meinung ab, daß die Emanationen die ratio essendi von ihren vollkommenen, fruchtbaren Prinzipien haben, die Zeugung von der fecunditas naturae im Vater bezw. von der innascibilitas, die Hauchung von der Fruchtbarkeit des Willens in Vater und Sohn bezw. der improcessibilitas. Quantum ad distingui aber seien sie seipsis verschieden, wenn auch wir den Unterschied erkännten durch die Ursprungsrelationen. Nach Ablehnung dieser Ansicht fährt er fort: Et ideo alii dicunt, quod paternitas in Patre dicit fecunditatem naturae divinae et quod ipsa paternitas est sicut forma, quae est principium generandi in Patre, spirativa potentia in Patre et Filio dicit fecunditatem voluntatis et est sicut forma, quae est principium spirandi in Patre et in Filio, nec distinguitur generatio Filii et processio Spiritus Sancti, cum habeant, quo distinguantur seipsis, sed distinguuntur per hoc, quod generatio Filii est origo ab uno solo, qui non procedit ab alio, cuius principium est paternitas, processio Spiritus Sancti est emanatio a duobus, quorum unus non procedit et alius procedit, cuius principium est potentia spirativa. Unde secundum hanc assignationem oportet, quod generatio et processio realiter differunt, tum quia per aliud et aliud principium quasi formale est generatio Filii et processio Spiritus Sancti, tum etiam, quia generatio Filii est ex Patre tantum, processio Spiritus Sancti est etiam a Filio, qui realiter differt a Patre, oportet etiam, quod Spiritus Sanctus non esset persona distincta posito, quod non procederet a Filio, quia secundum hanc opinionem, ut patet, distinguuntur per hoc, quod Spiritus Sanctus procedit a Filio; non sic secundum aliam opinionem, quia distinguuntur generatione et processione, quae non sunt emanationes oppositae, sed quasi disparatae sicut et earum principia, a quibus sunt, scilicet fecunditas naturae et fecunditas voluntatis. Quidam autem dicere voluerunt, quod generatio est processus per modum naturae, processio Spiritus Sancti per modum voluntatis. Sed hoc nihil est, quia voluntas et natura in divinis re non differunt, sed sola ratione, et sic sequeretur, quod generatio Filii et processio Spiritus Sancti tantum ratione differunt, quia nihil potest alterum distinguere maiori distinctione, quam ipsum distinguatur. Diese Anschauung steht zu jener in der Summa des hl. Thomas in Widerspruch, aber nicht so entschieden zu jener im Sentenzenkommentar. Vgl. über Bombolognus Grabmann, Mittelalterl. Geistesleben, 339 f.

Liebe eine göttliche Person. Mag der Quellgrund dieser Produktion auch in der Willenssphäre liegen, so ist sie doch notwendig, da sie aus dem naturnotwendigen gegenseitigen Wohlgefallen des Vaters und Sohnes hervorgeht, wie wir naturnotwendig die Seligkeit wollen[31]).

Hannibaldus de Hannibaldis zeigt sich in höherem Maße von dem Sentenzenkommentar des hl. Thomas beeinflußt als von der Summe und zwar sowohl bei der Begründung und Erklärung des Hervorgangs des hl. Geistes durch den Willen wie auch bei der Angabe des Unterschiedes der Prozessionen. Daran ändert die Tatsache nichts, daß er sich auch auf die Summe des hl. Thomas beruft. Zeugung und Hauchung unterscheiden sich nicht durch sich selbst, auch nicht durch die Produktionsprinzipien, sondern dadurch, daß der Sohn von einem nicht Produzierten, der hl. Geist aber von einem Produzierten und einem Unproduzierten hervorgeht. Sohn kann der hl. Geist nicht genannt werden, da er dem Vater nicht auf Grund seines Hervorgangsmodus ähnlich ist[32]).

[31]) Fol. 18rb zeigt er, daß der hl. Geist per modum voluntatis hervorgeht; fol. 18va fährt er fort: Aliter procedunt creaturae a voluntate divina, aliter Spiritus Sanctus, quia creaturae procedunt ut volitae, Spiritus Sanctus ut ratio volendi. Sicut enim amor, qui procedit a voluntate, aliter procedit quam alia dona, quia ipse amor est ratio omnis doni, ita Spiritus Sanctus aliter quam creaturae, quia communicatio liberalis, ex qua Spiritus Sanctus procedit, est causa omnis liberalis communicationis in creatura, vel aliter, sicut tactum est, tamen in idem redit, quod Spiritus Sanctus procedit a voluntate divina, prout comparatur ad aliquid intra, inquantum complacet sibi Pater in Filio et Filius in Patre; creaturae a voluntate divina procedunt prout comparatur ad aliquid extra. Quod opponitur tertio, quod Spiritus Sanctus procedit naturaliter, vel quia procedit in conformitatem naturae cum eo, a quo procedit, vel quia procedit a virtute naturae, vel verius, quia procedit ex naturali complacentia, qua Pater complacet sibi in Filio et Filius in Patre; sed non sequitur, si procedit ex tali naturali complacentia, quod non procedit per modum voluntatis; naturaliter enim volo beatitudinem et tamen iste actus voluntatis non procedit a voluntate per modum naturae, quia non habet eandem naturam cum voluntate mera: sed ille processus naturalis opponitur processui voluntario, in quo procedens ex modo suae processionis habet assimilari procedenti, et talis processio non est ex Spiritu Sancto. Quod quaeritur secundo, utrum talis processus posset dici esse per modum amoris, dicendum, quod sic. Amor enim dicit actum primum a voluntate procedentem et actum intrinsecum et procedit liberaliter et non similatur voluntati, a qua procedit; similiter Spiritus Sanctus est primum, quod a voluntate divina procedit et procedit ex complacentia quadam intrinseca et ex modo suae processionis non similatur ei, a quo procedit, et ex liberali communicatione procedit. Intelligimus enim, quod Pater complacet sibi in bono, quod videt in Filio et econverso et ex tali complacentia vult bonum tale diffundere et liberaliter alii plenarie communicare. Huius autem plenariae communicationis capax non est creatura, sed persona divina, quae est Spiritus Sanctus, et ideo modus procedendi Spiritus Sancti dicitur esse per modum amoris, quia ex amore concordi Patris et Filii <et> Spiritus Sanctus procedit. Alii reddunt alias rationes, quia amor est prima affectionum animae secundum Augustinum et importat iucunditatem, quam in divinis convenit esse.

[32]) Dist. 10 art. 1 und 2 sowie dist. 13 art. 2.

Johannes von Paris lehrt den Hervorgang des hl. Geistes nach Art des Willens unter Berufung auf Richard von St. Viktor. Der Wille ist das Prinzip des hl. Geistes nicht als solcher, da er in diesem Sinn das Prinzip der Geschöpfe ist, sondern als natürliche Potenz, so wie wir naturnotwendig das letzte Ziel wollen. Ein Unterschied zwischen der Produktion der Geschöpfe und derjenigen des hl. Geistes liegt auch darin, daß die Geschöpfe gewollt sind, der hl. Geist aber die ratio volendi omnium aliorum ist. Der Wille ist Prinzip des hl. Geistes nicht, sofern er den Akt der Liebe setzt, sondern sofern er reiner durch die einfache Liebe geformter Wille ist. Nach Art der Liebe geht der hl. Geist hervor, sofern sein Hervorgang ein freier ist und sofern er hervorgeht, wie es der Liebe vom Liebenden hervorzugehen eigen ist. Wenn Gott, der sich zunächst mit der einfachen Erkenntnis schaut, sich zu sich selber wendet, so entsteht eine größere Erkenntnis, durch welche er sein Erkennen, sein Wesen als Objekt und als Medium aller seiner Erkenntnis weiß. Diese gleichsam erklärende Erkenntnis ist der Sohn. Aus dieser reflexen Erkenntnis entspringt die einfache Liebe. Aus ihr und der reflexen Erkenntnis entspringt die lebendige Liebe, der zelus, der hl. Geist. Zeugung und Hauchung unterscheiden sich aus sechs Gründen:

1. Der Produktion durch die Natur bezw. durch den Intellekt geht keine andere Produktion voran.
2. Die Produktion durch die Natur ist immer von einem, die durch den Willen von zweien.
3. Durch die ratio producendi. Diese ist die potentia nuda non informata, da die Produktion des hl. Geistes freiwillig ist.
4. Der vierte Grund liegt auf Seite des Produktionssubjektes.
5. Der fünfte Grund liegt im Produktionsmodus (per modum impressionis und per modum expressionis).
6. Der letzte Grund liegt darin, daß das Zeugungsprodukt dem Zeugungsprinzip auf Grund seiner Produktion ähnlich ist, das Hauchungsprodukt nicht[33]).

[33]) Fol. 49vb: Utrum in divinis sit aliqua persona procedens per modum voluntatis. Am Rande steht: 1 q. 27 ar. 3. Fol. 50ra folgt die Frage: Utrum Spiritus Sanctus procedat per modum amoris (am Rande steht: 1 q. 27 ar. 4) . . . Respondeo dicendum: Spiritum Sanctum procedere per modum amoris potest intelligi multipliciter, uno modo ita, quod amor in spirante sit ratio, quod Spiritus Sanctus procedat ab eo, vel sit illud, cuius virtute Spiritus Sanctus procedit a spirante, sicut dicimus, quod Filius procedit a Patre per modum naturae, quia natura est in Patre id, virtute cuius Filius producitur; alio modo, ut dicatur procedere per modum amoris, quia sic procedat a spirante sicut alia, quae procedunt ab alio per modum amoris, puta liberaliter, sicut dicimus, quod illa, quae procedunt ab antiqua consuetudine, procedunt a natura, quia consuetudo est altera natura, non quia procedant secundum naturam; sed pro tanto dicuntur procedere a natura, quia procedunt immobiliter et quasi cum quodam impetu, sicut illa, quae procedunt secundum naturam; alio modo ut dicatur procedere

Guilelmus Petri de Godino zeigt den Hervorgang des hl. Geistes durch den Willen im Anschluß an den Sentenzenkommentar des Aquinaten mit dem Grundsatz, daß jede Emanation in den Geschöpfen zurückgeführt werden muß auf eine

---

per modum amoris, quia sic procedat a spirante, sicut amor aptus natus est procedere ab amante, sicut dicimus, quod Filius procedit per modum verbi, quia verbum sic aptum natum est procedere ut simile dicenti sicut Filius ut similis gignenti. Si ergo quaerat quaestio secundo modo, sic concedendum est, quod Spiritus Sanctus procedit per modum amoris. Sicut enim illa, quae procedunt per modum amoris, ab illo, a quo procedunt, procedunt liberaliter, sic Spiritus Sanctus a spirante procedit liberaliter liberalitate, cui tamen non contrariatur immutabilitas. Item si quaerat tertio modo, utrum sic procedat per modum amoris, sic adhuc concedendum est, quia, sic Spiritus Sanctus procedit a spirante, sicut amor aptus natus est procedere ab amante. Sed si quaerat quaestio primo modo, dico, quod Spiritus Sanctus procedit non per modum amoris, quia amor in spirante non est ratio, quare Spiritus Sanctus procedat, sed magis ipsa voluntas nuda amore simplici formata, ut tamen nuda sit. Ad cuius evidentiam sciendum, quod secundum beatum Augustinum IX De trinitate c. 2 Trinitas omnipotentis Dei in mente nostra investigata relucet, quia natura inferior de ea familiarius interrogata [non] respondet; in nobis autem invenimus duplicem processum, scilicet notitiae declarativae de notitia simplici et amoris incentivi de amore simplici et notitia simul, quia, licet invisa possimus diligere, incognita tamen nequaquam secundum beatum Augustinum. Notitia simplex dicitur, qua cognoscitur aliquid secundum quod definitum incomplexum significatur, sicut si cognoscimus hominem absolute ut significatur hoc nomine homo. Notitia distinctiva seu declarativa est, qua cognoscitur definitum cum sua definitiva ratione, sicut cum cognosco hominem explicite, prout significatur per animal rationale mortale et ista notitia oritur ex prima. Primo enim considero hominem absolute, prout significatur incomplexo termino et haec notitia simplex est et confusa. Ex hoc consurgit quaedam alia consideratio, quia cogito, quod non est accidens, et tunc concludo, quod est substantia. Postea considero, quod non est substantia incorporea, et ideo concludo, quod est substantia corporea. Postea considero, quod non est substantia inanimata, et ideo concludo, quod est animal. Postea considero, quod non est animal irrationale, et tunc finaliter concludo, quod est animal rationale mortale. Unde ista notitia sic declarativa consurgit ex notitia simplici et confusa et ideo dicit Philosophus secundo Physicorum, quod confusa sunt prius nobis nota. Alius est processus amoris de notitia simplici et amore simplici, sicut, quando considero sic hominem, primo diligo eum, et considero ultra eum esse substantiam animatam sensibilem rationalem, tunc ex tali notitia et amore simplici consurgit quidam maior ardescens amor, quo plus diligo eum et amplector ei convenientia et detestor et repello novica. Isto modo similiter in divinis est duplex processus, nisi quod in hoc est differentia in nobis et in Deo, quod in Deo non est discursus inquisitionis de una notitia in aliam, sicut habet esse in nobis. Est ergo in divinis intelligere quasi istum duplicem processum, unum per modum notitiae et isto modo procedit verbum a Patre, quia, quando Pater intelligit se esse, tunc est quasi quaedam notitia simplex, sed quando convertit se supra intellectum suum tali simplici notitia informatum secundum nostrum modum intelligendi quasi consurgit inde quaedam maior notitia, qua apprehendit se intelligere, et quod essentia sua est illud, quod intelligitur, et ratio intelligendi omnia alia, tunc est quasi notitia declarativa consurgens ex notitia simplici, quae vocatur Filius, verbum seu imago Patris. Ex ista autem notitia consurgit quasi quidam amor simplex, quo Deus amat se, ex quibus, notitia scilicet et amore, quo voluntas informatur, consurgit quidam inardescens seu uniens amor, qui zelus

Emanation in Gott. Bei den Geschöpfen aber haben wir eine Emanation nach Art der Natur und eine nach Art des Willens[34]).

Sehr ertragreich ist das Studium des Herveus Natalis. Wenn man fragt, ob der hl. Geist durch den Willen hervorgehe, so kann man die Frage ex parte principii activi, ex parte actionis oder ex parte modi agentis verstehen. Manche sagen, das Wesen sei principium quo des hl. Geistes, sofern es als Wille betrachtet wird. Das ist unmöglich. Der Wille als solcher kann nur Prinzip der Liebe oder eines durch die Liebe hervorgebrachten Effekts sein. Man kann nicht die Ausflucht ergreifen, daß wegen der Identität von Wesen und Wille auch das Wesen mitgeteilt wird. Denn der hl. Geist besitzt das Wesen entweder auf Grund seines Hervorgangs oder nicht auf Grund seines Hervorgangs. Im ersten Fall ist es in das Fabelreich zu weisen, daß die Produktionskraft mehr der Willenssphäre als der Natur angehört. Im zweiten Fall hätten wir das Absurdum, daß der hl. Geist nicht auf Grund seines Hervorgangs weise ist. Ferner muß die Produktion des hl. Geistes entweder äquivok oder univok sein. Im ersten Fall wäre er nicht Gott. Daher bleibt nur die zweite Möglichkeit. Bei der univoken Produktion ist aber principium quo das, was zwischen Produkt und principium quod gemeinsam ist. Das ist die göttliche Natur.

Eine andere Meinung läßt den Sohn durch den Erkenntnisakt hervorgehen, den hl. Geist durch den Akt der Liebe. Das ist ebenso unmöglich, da Erkennen und Lieben als Wesensakte nicht identisch sein können mit den notionalen Akten des Produzierens. Andere wollen zwischen Zeugung und Hauchung einen Unterschied penes modum agendi annehmen. Was nach Art des Intellekts bezw. der Natur geschieht, erfolgt per impressionem, was durch die Liebe geschieht, per expressionem. Ferner ist die erste Produktion naturnotwendig, die zweite frei. Auch das ist eine ganz unmögliche Stellungnahme. Einprägen und Ausprägen setzen eine Materie voraus. Außerdem ist die Notwendigkeit der Hauchung die gleiche wie die der Zeugung. Um zur richtigen Entscheidung der Frage zu kommen, muß man die Produktion der Personen unter einer dreifachen Rücksicht betrachten. Man kann das Verhältnis der Hauchungskraft zum Akt, die hauchenden Supposita oder die Ordnung der Emanationen ins Auge fassen. Im ersten Sinn geht keine Person nach Art des Willens hervor, sondern jede geht nach Art der Natur hervor, da jede gleich notwendig ist. Im zweiten Sinn

---

dicitur, sicut de minori flamma consurgit maior, non de elicitive, sed de naturaliter et iste amor inardescens, quo amplectuntur omnia convenientia et repelluntur nociva, vocatur Spiritus Sanctus. Sed sciendum, quod processio amoris de amore et verbi de notitia in sex differunt. Nun werden die sechs Unterschiede aufgezählt.

[34]) Fol. 8vb.

trifft der modus voluntatis auf die Produktion des hl. Geistes zu. Denn Vater und Sohn produzieren den hl. Geist so, daß einer so vollkommen produziert wie alle beide zusammen und beide nicht vollkommener als einer. Als Analogie hiefür bietet sich bei den Geschöpfen nur der freundschaftliche Wille dar, in dem zwei tätige Subjekte, ihre Kraft durch den Willen mäßigend, in gleicher Weise zum Zustandekommen eines Effekts beitragen. Auch im dritten Sinn kommt der Spiration der modus voluntatis zu. Nach unserer Erkenntnisweise setzt die Spiration die Zeugung voraus, da der durch Spiration Produzierte von zweien, der durch Zeugung Produzierte von einem hervorgeht[35]).

Sehr eingehend bespricht Herveus die Frage nach dem Unterschied von Zeugung und Hauchung. Ablehnend verhält er sich gegen die Anschauung, daß Zeugung und Hauchung sich unterscheiden, weil sie sich in verschiedenen Supposita befinden. Denn diese Meinung führt keinen Grund dafür an, warum Gezeugtwerden und Gehauchtwerden mehr verschieden sind als Zeugen und Hauchen. Ferner könnte diese Meinung nicht zeigen, warum der Sohn dem hl. Geist nicht das Gezeugtwerden mitteilen sollte und so der Unterschied zwischen Gezeugtwerden und Gehauchtwerden aufgehoben würde. Ablehnend verhält sich Herveus auch gegen die Ansicht, daß die beiden Prozessionen verschieden sind, weil das Gezeugtwerden mit dem relativen Gegensatz von Gehauchtwerden zusammenbesteht, nämlich mit dem Hauchen. Falsch ist auch die Behauptung, daß sie sich unterscheiden durch ihre Termini oder durch ihren relativen Gegensatz. Denn Vaterschaft und Hauchung haben ja auch verschiedene Termini. Weiterhin würden sich die entgegengesetzten Relationen nach dieser Meinung durch sich selbst unterscheiden. Ferner ist der Hauchungsakt nicht real vom Sohn verschieden.

Die richtige Meinung drückt er in sechs Konklusionen aus:

1. Was ein und dasselbe Suppositum besitzt, kann nicht verschieden sein.
2. Bei Gott kann es eine Verschiedenheit nur durch entgegengesetzte Relationen geben.
3. Hauchen und Zeugen unterscheiden sich nicht wie zwei verschiedene res.
4. Gezeugtwerden und Hauchen unterscheiden sich ebenso nicht wie zwei res.
5. Gezeugtwerden und Gehauchtwerden unterscheiden sich.
6. Zeugen und Gehauchtwerden unterscheiden sich ebenfalls.

Den dritten und vierten Satz beweist er aus dem Begriff des Hauchens. Es gehört nämlich zu dem Begriff des Hauchens, daß es der Akt eines Zeugenden und eines Gezeugten ist. Herveus betont, daß es auf dasselbe hinausläuft, wenn manche den Unterschied der beiden Produktionen darin begründet sehen, daß

[35]) I Sent. d. 10 q. 1.

die eine nach Art der Natur, die andere nach Art des Willens erfolgt, oder wenn andere die Prozessionen unterschieden sein lassen wie (nicht durch) die Termini[36]).

Sehr eingehend bespricht Herveus den ganzen Fragenkomplex in dem Traktat De personis divinis in der Quaestio, utrum Spiritus Sanctus aliquo modo procedit per modum naturae. Die Frage ist zugleich eine gründliche Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent. Der Haupttext lautet (fol. 54vb): Respondeo: ad istam quaestionem respondent quidam (am Rande steht: opinio Henrici) distinguendo de natura in divinis et dicunt, quod in divinis quattuor modis dicitur natura. Primus modus est, prout essentia divina absolute dicta dicitur natura; secundus modus est, prout principium activum naturale dicitur natura, et isto modo, ut dicunt, est sola potentia generandi existens in solo Patre, quae dicit naturam primo modo dictam ut determinatam paternitate. Tertius modus naturae est, prout quaelibet vis naturaliter existens in natura primo modo dicta, scilicet in divina essentia dicitur natura, quantumcumque sit libera, et isto modo voluntas etiam est natura, et haec, qui est naturalis potentia naturaliter existens in divina natura. Quartus modus naturae est, prout dicitur natura incommutabilis necessitas in producendo sive in eligendo aliquem actum. His ergo praemissis dicunt, quod ad spirationem Spiritus Sancti concurrit natura primo modo dicta, non quidem elicitive, sed quasi subiective tantum, quia, ut dicunt, sicut generatur Filius de substantia, ut est Patris, sic spiratur Spiritus Sanctus de substantia divina, ut est Patris et Filii. Natura vero secundo modo dicta nullo modo, ut dicunt, concurrit cum voluntate ad spirationem Spiritus Sancti. Unde secundum eos nullo modo per modum naturae sic dictae producitur Spiritus Sanctus. Cuius duplicem rationem assignant. Prima est, quia quod producitur a voluntate sive per modum voluntatis, producitur libere. Sed natura secundo modo dicta repugnat libertati, quia natura secundo modo dicta agit absque libertate et cum impetu naturali, qui quidem impetus cum libertate stare non potest. Ergo quod procedit a voluntate sive per modum voluntatis, non procedit per modum naturae secundo modo dictae. Ad evidentiam autem secundae rationis sciendum, quod secundum istos illud, quod fit de aliquo, dupliciter potest fieri de eo. Uno modo per expressionem sive per excussionem quandam eius, quod fit de eo, de quo fit. Alio modo per impressionem, qua aliquid imprimitur, puta aliqua forma vel aliquis actus illi, de quo res fit; et de his ponunt exemplum. De eo enim, quod fit per expressionem sive excussionem quandam, sicut si poneremus, quod aliqua virtus existens intra pulmonem de pulmone excuteret spiritum aliquem corporalem non prius attractum ad extra, et credo,

[36]) I Sent. d. 13 q. 2.

quod intendunt istud simile ac si diceremus, quod calor (fol. 55ra) causat vaporem de aqua per expressionem ipsius vaporis de aqua. De secundo autem possumus ponere tale exemplum, ut, si fiat de aqua calida in potentia aqua calida in actu, hoc non fit per expressionem alicuius rei de aqua, sed magis per impressionem caloris in aqua. De utroque autem simul ponunt unum exemplum tale. Ponatur, quod sit aliqua pellis tenuis applicata secundum se totam alicui faciei et quod figura faciei imprimatur utrique superficiei illius pellis, scilicet exteriori et interiori et quod pelle amota statim indurescat et retineat figuram illam in utraque superficie, tunc dicunt, quod figura illa, quae est in interiori superficie, educitur de pelle per impressionem, sed illa figura, quae est in exteriori superficie educitur de pelle per expressionem. De modo etiam educendi aliquid per expressionem ponunt exemplum tale. Ponatur, quod aliquis exsufflando producat flammam de carbone; hoc fit non imprimendo aliquid carboni, sed excutiendo vel excitando aliquid, scilicet flammam de carbone. Modo dicunt, quod natura secundo modo dicta et intellectus, qui per hoc assimilatur naturae secundo modo dictae, agunt per impressionem, voluntas vero per expressionem, quod quidem declarant de intellectu et voluntate sic: Dicunt enim, quod intellectu informato actu intelligendi simplici et intellectu converso super suum actum ille actus intelligendi simplex producit et elicit de intellectu possibili verbum imprimendo sibi formam aliquam, puta notitiam declarativam quae dicitur verbum. Sed de voluntate est econverso, quia voluntate informata actu volendi simplici et ipsa conversa super actum suum, ille actus volendi non producit de voluntate amorem incentivum, sed econverso voluntas producit de amore sive actu volendi simplici aliquid, sed magis excutiendo de eo illum amorem incentivum sive exprimendo modo, quo exsufflans carbonem excitat de eo flammam, ut supra dictum est. Ex his potest formari secunda ratio talis: Impossibile est idem fieri per expressionem et impressionem modo, quo expositum est. Sed natura secundo modo dicta agit per impressionem, voluntas vero per expressionem. Ergo impossibile est idem produci a voluntate sive per modum voluntatis et per modum naturae secundo modo dictae. Sed constat, quod Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis; ergo etc. Si vero loquamur in divinis de natura tertio modo dicta, dicunt, quod natura sic dicta est bene ratio producendi Spiritum Sanctum, quia voluntas est natura sic dicta. Tamen addunt, quod voluntas per comparationem ad fundamentum sive ad essentiam divinam, in qua fundatur, habet rationem naturae sic dictae, sed per comparationem ad productionem Spiritus Sancti non habet rationem naturae, sed potentiae libere agentis. Si autem loquamur de natura quarto modo dicta, dicunt, quod natura sic dicta concurrit ad productionem Spiritus

Sancti, quia voluntas immutabili necessitate ipsum producit, non quidem quod natura sic dicta sit ratio producendi Spiritum Sanctum, sed est quaedam conditio circa actum. Sed quia videtur, quod principium necessario et determinate alterum oppositum producens debeat dici natura secundo modo dicta, ideo addunt aliqui, quod ista necessitas, quae determinat actum producendi Spiritum Sanctum, non consequitur ipsum actum, prout elicitur a voluntate (fol. 55rb), quae libera est, sed prout terminatur ad ipsum productum, quod tale est, quod ab eo voluntas non potest averti. Per comparationem enim ad eliciens, ut dicunt, oportet ipsam productionem, cuius voluntas est principium, esse liberam.

Ad excludendum ergo istas vanitates et insanias falsas primo intendo reprobare distinctionem ipsam, secundo intendo reprobare eius applicationem ad propositum in divinis.

Distinctionem autem positam ita reprobo, quia secundum membrum incidit cum tertio et quarto, ergo nulla fuit. Consequentia patet. Antecedens probo et primo quantum ad coincidentiam secundi membri et tertii, quia illud secundum, quod aliquid agit vel patitur naturaliter, est principium activum vel passivum naturale. Sed naturalis potentia rei dicitur illud, secundum quod res, cuius est, dicitur naturaliter agere vel pati; ergo naturalis potentia est principium activum naturale vel passivum et sic patet, quod natura secundo modo dicta non potest distingui contra naturam tertio modo dictam, quia secundo modo, ut dicunt, dicitur natura principium naturale activum. Sed tertio modo dicitur naturalis potentia in natura rei fundata naturaliter. Sed forte dicetur ad hoc, quod natura tertio modo dicta dicitur naturalis potentia, non quia illud, cuius est, secundum eam naturaliter agat vel patiatur, sed quia naturaliter inest illi, cuius est. Hoc penitus nihil est, quia secundum hoc etiam relationes, quae naturaliter insunt, et motus, qui naturaliter insunt sicut motus deorsum gravi et motus sursum levi, possent dici naturae quasi naturalis potentiae, quod est ridiculum et inconveniens; et dato, quod talia possent dici aliquo modo natura<e>, prout omne, quod dicit aliquid positivum in rerum natura existens, potest aliquo modo dici natura, quae est idem quod natura primo modo dicta, non tamen possunt dici naturales potentiae, et si dicatur, quod immo saltem voluntas potest dici naturalis potentia, dato, quod non sit principium activum vel passivum naturale, secundum quod aliquid naturaliter agat vel patiatur, quia et potentia est et naturaliter inest; et propter hoc potest dici naturalis potentia: Dico, quod in hoc est deceptio secundum accidens, sicut esset dicendo: Iste est monachus et est albus, ergo est monachus albus, quia, sicut ad hoc, quod aliquid dicatur monachus albus, non sufficit, quod qualitercunque sit albus, sed oportet, quod sit albus, se-

cundum quod monachus; ita ad hoc, quod aliquid dicatur potentia naturalis, oportet, quod sit naturale non qualitercumque, sed secundum quod potentia.

Secundo ostendo, quod secundum et quartum membrum coincidunt, quia secundum, prout est (die Hs hat est prout) principium activum naturale, dicitur natura, quartum vero prout incommutabilis necessitas in eligendo actum dicitur natura, quia necessitas aut accipitur pro negatione privativa, qua negatur aliquid, sicut si diceremus, quod homo de necessitate est animal, quia non potest aliter se habere, et talis negatio non potest dici proprie natura, vel accipitur pro illo, super quod fundatur talis negatio, sicut si diceremus, quod necessitas, qua necesse est hominem esse animal, est anima sua, et vocando sic naturam, scilicet principium, cui inest talis negatio aliter se habendi in eliciendo actum suum, talis natura est principium naturale activum, quod pertinet ad secundum membrum, quod patet sic: quia hoc vocatur communiter, nisi aliquis velit mutare linguagium, esse principium naturale activum, quod determinate et de necessitate alterum oppositorum producit. Sed principium, cui inest necessitas immutabilitatis in eliciendo suum actum ita, quod, quantum est de se, est necessario determinatum (fol. 55va) ad alterum oppositorum, est huiusmodi; ergo principium, cui inest talis necessitas, est principium naturale activum. Si autem aliquis proterviendo velit dicere, quod ipsa impossibilitas aliter se habendi sit natura et possit dici natura, non est curandum, quia saltem ex ratione supra immediate posita sequitur, quod, cuicumque convenit quartum membrum divisionis supra positae, eidem convenit secundum quod est manifeste contra positionem istorum.

Nunc restat ostendere applicationem distinctionis ad propositum nullam esse. Quod ergo primo dicunt, quod natura primo [modo] dicta concurrit ad productionem Spiritus Sancti sicut illud, de quo subiective fit productio, istud, licet non bene dicatur, quia in divinis proprie loquendo non est aliquid, de quo subiective sicut de materia aliquid fiat vel producatur, quia nihil facit ad propositum nostrum, quoquo modo sit de hoc, quia quaestio nostra intendit quaerere, utrum Spiritus Sanctus procedit per modum naturae per comparationem ad principium activum, ideo praetermitto.

Quod vero secundo dicunt, quod natura secundo modo dicta, illud scilicet, quod est principium activum naturale, nullo modo est principium Spiritus Sancti, dico, quod falsum est, et quando ipsi probant, quia natura agit cum impetu, qui repugnat libertati, quae voluntati competit, hoc nihil est, quia sicut in Tractatu de voluntate (am Rande steht: Herveus fecit tractatum de voluntate) fuit tactum, si impetus accipiatur pro coactione, sic bene repugnat libertati, non solum

arbitrii, sed etiam libertati, quae est idem quod immunitas a violentia vel coactione. Sed talis impetus non convenit principio naturali activo. Unde loquendo de tali impetu minor esset falsa. Si autem impetus nominat tendentiam in actum subito et absque mora sive etiam necessitatem exeundi in actum vel etiam tendere in actum absque deliberatione et libertas accipiatur non pro libertate arbitrii, sed pro immunitate a coactione vel violentia, impetus sic dictus et libertas sic dicta non repugnant, et quantum ad istam partem accipiendo sic etiam erit falsa eadem minor et ideo ratio nulla est, quia libertas, quae requiritur in productione vel et in actu volendi respectu illorum, quae naturaliter volumus sicut est beatitudo, non est libertas arbitrii, sed est libertas, quae est immunitas a coactione vel violentia. Ad evidentiam autem eorum, quae dicuntur de secunda ratione, sciendum, quod haec praepositio „in" dicit quandoque habitudinem loci, sicut dicimus aliquid esse in loco, quandoque vero dicit habitudinem materiae, sicut dicimus formam esse in materia et accidens in subiecto et multas alias habitudines, sicut patet in quarto Physicorum. Similiter etiam ista praepositio „ex" diversas habitudines dicit, quandoque habitudinem causae efficientis, sicut quando dicimus, quod lumen est ex sole, quandoque habitudinem termini a quo, sicut dicimus, quod album fit ex nigro vel iste movetur ex hoc loco in illum, et iste modus potest subdividi, secundum quod secundum diversa genera sunt diversi termini motuum; quandoque etiam dicit habitudinem materiae, sicut homo est ex carnibus et ossibus, quandoque diversas alias habitudines. Similiter ista nomina impressio vel excussio, quibus per comparationem adduntur haec praepositiones „in" et „ex", ut quando dicimus „impressio" et „expressio" sive „excussio", possunt (fol. 55vb) accipi dupliciter, proprie et metaphorice sive transsumptive; et proprie quidem impressio non competit nisi corporibus porosis, de quibus determinatur in quarto Metaphysicorum, sicut est spongia vel aliquid tale, et simile est de excussione; si proprie accipiatur, non convenit nisi quibusdam corporibus. Si autem accipiantur metaphorice, sic possunt extendi ad quamlibet productionem et tunc dicetur productio esse expressio per comparationem ad illud, respectu cuius productum habet aliquam habitudinum importatarum per hanc praepositionem ex. Impressio vero dicetur per comparationem ad illud, respectu cuius productum habet aliquam habitudinum importatarum per hanc praepositionem „in". His praemissis dico, quod per comparationem ad agens et virtutem activam omnis actio est expressio, quia actio vel productio aliqua dicitur expressio transsumptive dicta per comparationem ad illud, respectu cuius productum habet aliquam habitudinum importatarum per hanc praepositionem „ex". Sed omne productum respicit aliquod agens ut a quo est; ergo omnis productio

per comparationem ad agens est expressio et hoc universaliter est verum, sive agat per naturam sive per voluntatem. Constat enim, quod omnis productio est processus alicuius producti ex aliquo agente. Per comparationem autem ad materiam omnis actio illius agentis, quod agit ex praesupposita materia, est et expressio et impressio, quia materia aut accipitur cum opposito et sic proprie dicitur res ex ea fieri, sicut ex homine non musico fit homo musicus, et hoc habetur in secundo Physicorum et isto modo omnis actio, qua fit aliquid ex materia existente sub opposito termini ad quem, prout sic materia accipitur, potest dici expressio, quia productum habet habitudinem importatam per ly „ex" ad materiam sic dictam. Si vero materia accipiatur absque opposito, sic adhuc potest comparari ad duo, scilicet ad compositum, cuius est pars, et per comparationem ad hoc (Hs hat: huc) materia dicitur esse illud, ex quo est aliquid sicut ex parte sui; potest etiam comparari ad formam et per comparationem ad hanc dicitur materia illud, in quo fit aliquid, quia forma proprie loquendo non habet materiam ex qua, saltem secundum quod ly „ex" dicit habitudinem partis, sed habet materiam, in qua sicut in susceptivo recipitur; dicitur etiam aliquo modo habere materiam ex qua, secundum quod materia cum opposito accipitur et per hoc per comparationem formae ad materiam omnis actio, qua fit aliquid ex praesupposita materia, potest dici impressio et hoc indifferenter, sive fiat a natura sive ab arte vel voluntate. Per comparationem vero ad terminum ad quem omnis actio, quae est transmutatio ex opposito, in qua est proprie a quo, potest dici metaphorice, ut dictum est, expressio, inquantum est actio, qua aliquid fit recedendo ex tali termino et hoc similiter universaliter verum est de quocumque agente per transmutationem, qua receditur ab aliquo opposito, nec est eadem habitudo importata per ly „ex", secundum quod dicit habitudinem rei a quo et secundum quod dicit habitudinem materiae, ut est sub opposito termini ad quem, quia in una acceptione dicit habitudinem eius, quod est materia eius, quod fit; sed est materia per accidens, sicut homo musicus secundum quod huiusmodi est materia per accidens ipsius musici. In alia autem acceptione dicit habitudinem eius, quod est per se res a quo (fol. 56ra), et sic patet, quod tam actio, quae est a natura, tam illa, quae est ab arte vel voluntate, quando aliquid fit ex praesupposita materia per comparationem ad illud de quo res subiective sive materialiter fit, potest dici et expressio et impressio. Hoc autem maxime ad oculum manifestum est in illis, quae sunt artificialia, quae constat fieri a voluntate, quod scilicet fiunt per impressionem alicuius formae materiae, de qua fiunt. Item etiam constat, quod, quando voluntas movet se secundum eos et maxime quantum ad primum actum volendi, actus ille imprimitur voluntati, et constat, quod educitur de voluntate

sicut de subiecto, nisi forte aliquis in tantam insaniam velit prorumpere, quod actus volendi non sit in voluntate sicut in subiecto, et ideo falsum est, quod isti dicunt, scilicet, quod voluntas semper agit per expressionem respectu eius, de quo res fit subiective, et non per impressionem, et similiter, quod natura agat per impressionem et non per expressionem. Praecipue autem istud dictum apparet in divinis esse truffatorium, quia constat, quod in divinis, si persona debeat dici produci de aliquo subiective, hoc est essentia. Illud autem, quod praeter essentiam est in utraque persona producta secundum rationem intelligendi, scilicet relatio non potest dici haberi ab una persona plus quam ab alia per separationem vel excussionem ab ipsa essentia, quia utrobique non differt relatio ab essentia nisi ratione, nec potest dici, quod relatio habeat maiorem intimationem cum essentia in una persona <plus> quam in alia, quia utrobique realiter et secundum eundem modum vel gradum, si gradus debeat ibi dici, sunt idem. Et si dicatur, quod in divinis ista impressio intimatio et excussio est non secundum rem, sed secundum modum intelligendi, et ego dico, quod sufficit nobis, quod vere et secundum rem principium productivum Spiritus Sancti sit naturale principium et ut natura producens. Iterum etiam iste modus intelligendi, si (die Hs hat: est) ei ex parte rei nihil respondeat, figmentum est.

Exempla autem, quae ipsi adducunt, magna derisione sunt digna. Nam quod dicitur de excussione spiritus corporalis de pulmone et de evaperatione aquae et de excussione flammae de carbone, eandem vim habent et ideo utamur uno pro omnibus, scilicet excussione flammae per exsufflationem. Sciendum est igitur, quod, quando aliquis exsufflans carbonem ignitum inde (Hs: unde) generat flammam, hoc provenit per hoc, quod exsufflans intendens sive faciens intensum calorem et fumum resolvit de carbone ita, quod partes magis rarae et magis porosae carbonis convertantur in fumum et fumus ultra convertitur in flammam virtute eadem et quantum ad illas partes carbonis, quae convertuntur in fumum, non fit fumus per excussionem alicuius, quod excutiatur de eis, nisi excuti dicatur educi de potentia materiae, quod quidem fit in omni actione naturali, nec similiter flamma fit per excussionem de fumo ita, quod non per impressionem modo, quo isti imaginantur, immo utrumque fit per impressionem formae suae illis partibus carbonis, ex quibus utrumque fit, ita quod utrumque potest dici fieri et per impressionem et per expressionem eo modo, quo supra expositum est, inquantum scilicet productum per talem actionem potest habere habitudinem aliquam importatam per has praepositiones „ex“ et „in“. Unde ista non fiunt naturaliter de toto (fol. 56rb) carbone, sed de partibus aliquibus resolutis ab eo, nisi per synecdochen dicatur fieri de carbone, ratione scilicet partis, et quan-

tum ad hoc, quod ista fiunt de carbone naturaliter, scilicet ratione aliquarum partium aeque est ibi actio per impressionem sicut in quacunque alia actione; sed quia flamma generata per motum exsufflationis ulterius <ulterius> removetur localiter non ab eo, quod est materia eius, quia hoc esset absurdum, sed a reliquo carbone, qui non fuit eius materia, cui<us> a principio flamma fuerat coniuncta localiter, ideo potest dici flamma excuti de reliquo carbone remanente non sicut de materia, de qua subiective fit, sed sicut de illo (Hs: illa), quod fuit sibi coniunctum a principio localiter ita, quod, quando dicitur flamma excuti de carbone sive ex carbone, id est motu locali ab eo separari ly „de" vel ly „ex" non dicit habitudinem materiae, sed habitudinem termini, a quo aliquid localiter per motum localem removetur. Ex quo patet, quod isti non attendentes, quod fumus vel flamma non fiunt de carbone nisi quantum ad aliquas partes eius, ex quibus partibus fiunt per impressionem formarum suarum in eis sicut et quodcumque aliud, et videntes, quod flamma generata statim excutitur sive separatur localiter a reliquo carbone, qui non fuit eius (Hs: eorum) materia, crediderunt flammam generari per excussionem et non per impressionem. Iterum etiam est contra eos hoc, quia constat, quod generatio flammae de carbone fit actione naturae. Si ergo flamma generatur per excussionem sive expressionem respectu eiusdem, de quo fit subiective, sequitur, quod natura agat et per excussionem respectu eius, de quo subiective fit res, quod est contra eos, quia sic agere attribuunt soli voluntati. Quod autem dicitur in alio exemplo de figura [in] interiori et exteriori superficie pellis, nimis ridiculum est. Nam dato, quod sunt duae figurae in ambabus superficiebus, sicut ipsi ponunt, tamen per comparationem ad illud, de quo sunt subiective sive materialiter, utraque fit per impressionem. Nam sicut interior figura est in interiori superficie sicut in subiecto et ei per consequens sicut subiecto impressa et non extra eam excussa, ita etiam figura exterior est in superficie exteriori sicut in subiecto impressa et non extra eam excussa vel expressa. Sed verum est, quod secundum quod ly „extra" et ly „intra" important habitudinem situs sive positionis eorum, quae sunt eiusdem corporis, una figura est intra et alia est extra, sicut et una superficies est intra et alia extra. Sed comparando ambas figuras ad suas materias, de quibus fiunt vel sunt, non plus est una earum extra materiam suam quam alia et ideo isti turpiter decepti sunt non attendentes diversas habitudines importatas per istas praepositiones. Et per hoc patet solutio ad secundam rationem eorum, quia minor est simpliciter falsa, secundum quod ly „in" et „ex" important habitudinem causae materialis, immo dico plus, quod respectu cuiuscumque causae pari passu currit de natura et voluntate quantum ad hoc et econverso.

Ex his etiam patet, quod illud, quod addunt de tertio modo naturae, nihil est, quod scilicet natura tertio modo dicta est principium Spiritus Sancti; non videtur vera, scilicet ut potentia libera, primo quia, ut ostensum est, non convenit (die Hs: currat) sibi ratio potentiae naturalis, nisi haberet rationem naturae respectu eius, cuius est (fol. 56va) principium, tum quia libertas, quae requiritur in productione Spiritus Sancti, non repugnat necessitati, quam tamen importat natura.

Similiter etiam patet nihil esse, quod dicunt de quarto modo naturae, quo dicunt naturam esse necessitatem immutabilitatis, tum quia proprie loquendo necessitas ipsa nisi accipiatur pro principio necessario agente, ut ostensum est supra, non est natura, sed principium, cui talis necessitas inest, tum quia, quidquid sit de hoc, illud, cui inest talis necessitas in principiando, est natura secundo modo dicta, quod est contra eos. Nec valet, quod dicunt, scilicet quod illa necessitas non praevenit elicionem actus, sed concomitatur, quia, si per hoc intelligunt, quod in principio productivo Spiritus Sancti ex se non sit necessitas ad eliciendum istum actum, sed ipsum actum iam praeintellectum, ut elicitum concomitatur vel sequitur, sequeretur ex hoc, quod principium per se et secundum quod huiusmodi Spiritus Sancti, quantum esset ex se, potest producere Spiritum Sanctum et quod posset non producere et quod ex alio adiuncto provenit, quod in actu iam contingenter elicito necessario maneat, quae omnia sunt nimis absurda. Nec valet, quod quidam dicunt, quod illa necessitas est circa actum spirandi, ut terminatur ad obiectum, non autem ut egreditur a principio elicitivo, quia, si per hoc intendunt ponere, quod actum spirandi elici non est necessarium absolute, sed quod, si eliciatur, necesse sit ipsum terminari ad tale obiectum productum, hoc, ut de se patet, esset nimis absurdum. Si autem intendunt, quod actus spirandi absolute necessario egreditur a suo principio, sed quod hanc necessitatem imponat sibi obiectum productum, hoc est omnino impossibile, quia, sicut impossibile est, quod productum det producenti, quod producat, ita impossibile est, quod det ei necessitatem producendi. Si autem dicant, quod obiectum, quod imponit istam necessitatem, non est obiectum productum, sed obiectum amatum, hoc pro nobis est. Nam istud obiectum, quod necessitat ad producendum amorem personalem, est divina essentia, prout praeintelligitur Spiritui Sancto ut amata amore simplici, ex quo quidem amore simplici sive ex voluntate necessitata per tale obiectum procedit actus spirandi, et ex hoc sequuntur duo contra positionem istorum, primo quod necessitas ista praevenit actum spirandi, secundo quod ista necessitas inest virtuti spirativae per componere ad actum elicitum. Unde meo iudicio non solum falsa, sed etiam nimis ridiculosa est praemissa positio.

Et ideo aliter est dicendum. Quando ergo quaeritur, utrum Spiritus Sanctus procedit per modum naturae sive utrum principium Spiritus Sancti spiret per modum naturae, dico, quod est ut sic et est ut non. Ad cuius evidentiam est sciendum, quod in productionibus divinis, de quibus loquimur, productivum principium comparatur ad tria, scilicet ad actum, quem elicit, et ad supposita, quae agunt per ipsum principium, et ad ordinem productorum et productionum, et sic etiam est in aliis, in quibus plura procedunt ab uno ordinate.

Per comparationem ergo principii activi ad actum eliciendum, quo producitur Spiritus Sanctus, dico, quod Spiritus Sanctus non procedit per modum voluntatis, immo aeque per modum naturae sicut Filius; cuius ratio est, quia per comparationem principii activi ad actum eliciendi dicitur aliquid agere naturaliter sive per modum naturae, quando per principium sibi naturaliter inexistens est (fol. 56va) determinatum ad producendum de necessitate alterum oppositorum, ita quod in potestate sua non est producere vel non producere vel producere hoc vel illud, immo de necessitate ex se est determinatum ad alterum. Per modum vero voluntatis sive ut agens voluntarium dicitur aliquid agere per comparationem principii activi ad actum eliciendi non ex hoc, quod producit amorem sive actum volendi, sed quia est sic agens per voluntatem, quod subest voluntati eius agere vel non agere ita, quod illud dicitur per comparationem principii activi ad actum eliciendi voluntarie agi et hoc per oppositum ad actionem per modum naturae, quod est in potestate agentis agere et non agere, et tale est solum esse illud quod subiacet libero arbitrio. Nunc autem in divinis illa actio intrinseca vel productio non subiacet voluntati agentis sic, quod sit in potestate sua producere vel non producere sive producere hoc vel illud, immo ex natura sua producens personam divinam est determinatum necessario ad eam producendam. Et ideo per comparationem principii activi ad actum eliciendum nulla productio potest dici voluntaria, sed simpliciter et absolute omnis productio sic accepta est naturalis.

Comparando vero principium spirandi ad supposita agentia per ipsum sic dico, quod Spiritus Sanctus spiratur per modum voluntatis sive per modum amoris, non solum quia procedit ut amor, ita quod productum habeat rationem amoris, immo etiam ipsum principium in principiando habet rationem amoris eo, quod secundum istam considerationem Spiritus Sanctus procedit per modum amoris et non per modum naturae, econverso vero Filius procedit isto modo per modum naturae et non per modum amoris. Cuius ratio est, quia in actione naturali unum productum non producitur nisi ab uno agente sufficiente et unius naturae; dico autem „sufficiente“, quia si applicarentur duo calida ad calefaciendum aliquod corpus, ambo causarent perfectiorem calorem, quam faceret alterum tantum ita, quod alterum non sufficeret ad

tam perfectum calorem producendum, sicut est calor, quem ambo producunt; dico autem „unius naturae“ sive etiam „unius ordinis consequentis naturam“, quia ad productionem alicuius unius naturaliter producti bene concurrunt plura agentia diversarum naturarum et diversorum ordinum, sicut unus equus producitur a caelo et equo. Sed per oppositum in agentibus voluntariis idem productum potest produci a pluribus agentibus eiusdem ordinis communi concordia ad eius productionem concurrentibus, ita quod quodlibet eorum aeque perfecte posset ipsum producere, sicut ambo faciunt, et hoc propter amorem eos ad hoc unientem et ad sic producendum virtutem eorum moderantem sive modificantem. Ergo quando plura supposita agentia concurrunt ad unum producendum, quod aeque perfecte producitur ab uno sicut ab ambobus, possunt dici agere per modum amoris et principium, per quod agunt, potest dici habere modum amoris. Sed ita est, quod Filius producitur ab uno producente tantum, Spiritus vero Sanctus producitur a pluribus agentibus unius naturae, quorum unum aeque perfecte producit sicut ambo. Et ideo quantum ad hoc Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis et non per modum naturae et econverso Filius procedit per modum naturae et non per modum voluntatis.

Comparando vero (fol. 57ra) principium productivum Spiritus Sancti ad ordinem productorum et productionum sic dico, quod Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis, sed non sicut prius. Nam <in> modo supra dicto dicitur procedere per modum voluntatis non solum, quia scilicet illud, quod producit, habet rationem amoris vel voluntatis in producendo, immo habet rationem cognitionis sive verbi vel etiam boni cogniti. Sed ipsum productum tantum habet rationem amoris sequentis ex cognitione sive bono cognito, cuius ratio est, quia in illis entibus immaterialibus, in quibus realiter differt intelligere et velle, sicut est omnis creatura immaterialis, productio amoris et omnis eius, quod praeter voluntatem ad actum volendi pertinet, sive sit affectio sive aliud, praeexigit sibi praeviam productionem cognitionis. Productio autem cognitionis vel saltem omnis eius, quod ad actum cognoscendi praeter intellectum pertinet, non praeexigit necessario aliam productionem primam, et ideo in natura intellectuali illud, quod producitur praeintellecta alia productione, habet rationem amoris, illud vero, a quo procedit, habet rationem intelligentiae vel boni cogniti sive etiam verbi, et quia in divinis Filius procedit ab uno solo, scilicet a Patre, Spiritus vero Sanctus procedit a duobus, scilicet a Patre et a Filio procedente, ideo secundum rationem intelligendi productio Filii praeintellegitur productioni Spiritus Sancti, productioni vero Filii nulla praeintelligitur, et secundum hoc dicitur Spiritus Sanctus procedere per modum voluntatis sive amoris et Filius per modum intellectus. Et quia natura est fundamentum

eorum, quae sequuntur naturam, propter quod illud, quod habet rationem naturae in unoquoque, est principium in eo; unde etiam ex eis, quae naturaliter intelligimus et volumus, ducimur in cognitionem et volitionem sequentium; ideo quod primo secundum rationem intelligendi procedit nulla alia productione praesupposita, dicitur procedere per modum naturae et procedens secundo secundum rationem intelligendi alia productione praesupposita dicitur quantum ad hoc non procedere per modum naturae, sed per modum voluntatis.

Et sic patet, quod Spiritus Sanctus procedit per modum naturae uno modo, scilicet considerando habitudinem principii activi respectu actus eliciendi; alio vero modo per modum voluntatis et non per modum naturae quantum ad hoc, considerando scilicet habitudinem (die Hs hat similitudinem) principii activi ad supposita agentia et ad ordinem productorum et productionum. Et haec est plane intentio Richardi de sancto Victore et Augustini, ut potest patere in locis praeallegatis. Sed praetermitto ad praesens eorum verba diffuse adducere propter vitandam prolixitatem et quia, ut credo, satis planum est intuenti textum[36a]).

Eine ähnliche Stellungnahme wie bei Herveus können wir bei Jakob von Metz wahrnehmen. Auf die Frage, ob der hl. Geist nach Art des Willens hervorgeht, gibt er die Antwort, daß man die Produktion des Sohnes und des hl. Geistes in Beziehung bringen kann zum principium quo, zu den produzierenden Supposita oder zum ordo productionis. Im ersten Sinn geht der hl. Geist wie der Sohn nicht nach Art des Willens, sondern nach Art der Natur hervor. Die Gründe sind die gleichen wie die für die Produktion des Sohnes namhaft gemachten. Im zweiten und dritten Sinn geht der hl. Geist nach Art des Willens hervor, da er durch die zweite Produktion sowie auch von zweien hervorgeht[37]). Wie Gezeugtwerden und Gehauchtwerden sich real unterscheiden, so muß sich auch Zeugen und Hauchen real unterscheiden[37a]). Daß Durandus dieser Richtung einzureihen ist,

[36a]) Die gleiche Frage steht fast wörtlich im Cod. Z. L. CXXXIX der Bibl. Marciana in Venedig, fol. 120ra—123vb. Der Unterschied der Prozessionen ist auch behandelt im Cod. 717 von Troyes, fol. 139r—142r.

[37]) Fol. 15rb.

[37a]) Fol. 17rb. Die von ihm als opinio verior bezeichnete Meinung stellt drei Konklusionen auf: Prima est, quod omnis distinctio realis accipitur in divinis penes relationes oppositas directe vel indirecte . . . Secunda conclusio est, quod in divinis semper relatio constituens personam productam <semper> habet in [persona] producente relationem directe oppositam . . . Tertia conclusio est, quod persona, quae non constituitur per relationem producentem, non potest stare cum aliqua relatione in persona producta existente . . . Quarta conclusio est, quod relatio in divinis, quae constituit personam producentem, potest stare cum aliqua relatione in persona producta. Daraus schließt er, 1. daß Gezeugtwerden und Gehauchtwerden sich real unterscheiden, 2. daß sich Zeugen und Hauchen real unterscheiden. Dann fährt er fort: Ratio brevius, quia nihil est idem cum aliquo, quod potest stare cum suo opposito, quia opposita simul

bedarf kaum noch einer Erwähnung. Sowohl die Erklärung der Formel per modum voluntatis, wie wir sie eben bei Herveus und Jakob von Metz trafen, wie auch die Lehre vom realen Unterschied des Zeugens und Hauchens findet sich bei ihm[38]). Eine historische Betrachtungsweise zeigt, daß Durandus in allen diesen Fragen nicht wie ein erratischer Block am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts steht. Enge schließt sich an ihn Jakob

---

stare non possunt et quia sola differentia rationis non impedit aliqua simul stare, ut patet de intellectu et voluntate in divinis. Sed spirare stat cum opposito huius, quod est generare, et etiam cum ipso generare, ergo cum neutro est idem.

[38]) D. 10 q. 1; d. 13 q. 2.

Der Verfasser der Evidentiae hat zu diesem Standpunkt des Durandus nicht viel zu sagen. Zur dist. 10 macht er keine Anmerkung. Von d. 8 springt er sofort auf d. 12 (fol. 11ra).

Fol. 12vb: Supra dist. 13 est unus articulus contra illud, quod dicit sanctus Thomas prima parte quaestione 30 art. 2, scilicet quod non est distinctio realis inter relationes divinas nisi ratione oppositionis relativae. Relationes enim disparatae secundum ipsum non differunt realiter. Hoc tamen non probat ibi nisi ex dictis Sanctorum pro manifesto supponens. Infra tamen magis declarabitur. Contra istam conclusionem est Durandus eadem dist. art. primo probans 6 rationibus, quod relationes disparatae, puta generare et spirare in Patre differunt realiter et generari et spirare in Filio. Nun führt er die Gründe des Durandus an. Dann fährt er fort: Ad evidentiam istorum est sciendum, quod, quoniam contraria sit ista opinio catholicae veritati, concors Sanctorum sententia et opinio et determinatio Concilii generalis declarat, sicut patet Extra Firmiter credimus. Declarat etiam multitudo argumentorum suorum, quoniam a veritate nudos se esse professi sunt, qui multitudine argumentorum se armaverunt. Cuius etiam falsitas ratione potest ostendi sic: Nam si relationes disparatae differunt realiter, aut differunt realitate fundamenti, quod non est dicendum, quia in divinis, in quibus ipse loquitur, est idem relatio cum essentia divina. Aut differt realitate propria, quod etiam non est, quia relatio nullam entitatem propriam habet ultra realitatem fundamenti et termini, ut infra manifestius ostendetur. Ergo differunt solum realitate termini. Relationes autem differre ratione termini vel terminorum solum non est esse diversas relationes reales. Sed est idem fundamentum ad diversas relationes realiter referri. Potest enim idem per eandem rem ad diversa realiter diversimode referri, sicut Sortes per eandem albedinem potest referri diversimode ad Platonem album et ad Conradum nigrum, ad unum sub ratione similitudinis, ad alium sub ratione dissimilitudinis. Nec propter hoc sequitur, quod similitudo et dissimilitudo sint relationes realiter differentes inter se, quia nullam entitatem habent inter se circumscripto fundamento et termino. Nec ex parte fundamenti, quia supponitur esse unum, qui est albedo. Igitur solum differunt ex parte terminorum. Relationes autem differre ex parte terminorum solum nihil aliud est ibi [nisi] ad diversa referri diversimode. Nun widerlegt er die Gründe des Durandus.

Auch in dem Irrtumsverzeichnis des Cod. 6736 ist zu d. 10 keine Beanstandung gemacht (fol. 113r), zu d. 13 nur die, daß der Unterscheidungsgrad der Produktionen von Durandus falsch angegeben ist (fol. 13rb).

Ebenso ist in der von Herveus verfaßten Widerlegung des ersten Buches des Sentenzenkommentars nur dieser Punkt getadelt (fol. 95va bis 96rb). Zu dist. 10 sagt Herveus nichts (fol. 94vb).

von Lausanne an[39]). Es wundert uns auch nicht mehr, wenn wir bei Johannes von Neapel eine unpsychologische Erklärung des per modum voluntatis treffen. Zur Verdeutlichung seiner Meinung sei folgender längerer Text angegeben. Es handelt sich um die Frage, utrum distinctio realis divinarum emanationum sit accipienda penes principia vel penes aliquid aliud.

Respondeo: In hac quaestione, sicut apparet, supponitur distinctio realis divinarum emanationum et quaeritur, unde sit accipienda. Unde ad evidentiam huius quaestionis tria facienda sunt. Primo, quod in Deo est vere emanatio. Secundo, quod in eo est realis distinctio emanationum, seu plures emanationes realiter distinctae, quae duo in quaestione supponuntur. Tertio inquirendum est, unde sit accipienda haec realis distinctio, quod principaliter in quaestione quaeritur.

Quantum autem ad secundum, quod in Deo sint emanationes realiter distinctae, potest ad praesens probari tripliciter. Primo quia, ut dictum est, emanatio passive significata est idem re et ratione, quod relatio eius, quod emanat. Sed huiusmodi relationes sunt plures, scilicet filiatio et processio, sicut et sunt plures personae emanantes, scilicet Filius et Spiritus Sanctus. Ergo et cetera. Secundo, quia, cum emanatio secundum modum significandi intelligatur ut tendentia quaedam ad aliud, quod emanat ut ad terminum, impossibile est, quod per unam emanationem emanent duo emanantes, sicut et impossibile est, quod una mutatio tendat ad duos terminos. Sed in divinis sunt duo emanantes, quod in tota hac quaestione supponitur, scilicet Filius et Spiritus Sanctus. Ergo et cetera. Tertio quia impossibile et, quod una et eadem emanatio sit vere generatio et non generatio, cum generatio sit nomen emanationis, sicut impossibile est, quod idem animal numero sit homo et non homo. Sed in divinis est vere generatio aliqua emanatio, sicut et aliqua persona emanans est vere Filius, et aliqua emanatio est ibi, quae vere non est generatio, sicut et est ibi persona emanans, quae vere non est genita vel Filius secundum illud Athanasii in Symbolo: Spiritus Sanctus a Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Ergo et cetera. Et haec de secundo principali.

Quantum autem ad tertium sciendum est, quod circa hanc quaestionem sunt multae opiniones.

Quidam enim dicunt, quod emanationes divinae distinguuntur se ipsis, cuius ratio est secundum eos: Quia prima

[39]) Fol. 17ra: Utrum Spiritus Sanctus procedat per modum voluntatis; 17rb lehnt er eine Meinung ab, von der er sagt: opinio thome dicit expresse quaestionibus de pot. ultima art. 2 et responsione ad XI^{um}. Fol. 21ra: Utrum processiones realiter differant in divinis. Als opinio verior bezeichnet er die Anschauung, quod paternitas et communis spiratio sunt relationes distinctae realiter, non tamen sunt plures in Patre.

aliqua distinguentia distinguuntur se ipsis et dicuntur diversa et non differentia, ut Philos. docet V et X Metaphysicorum. Sed huiusmodi sunt emanationes respectu personarum; distinguuntur enim, ut dicunt, primo Pater et Filius, quia hic generans, hic autem genitus; propter quod etiam, ut dicunt, distinguuntur quasi secundario, quia hic Pater, hic Filius, cum relationes tales fundentur super actione et passione; et in Deo secundum nostrum modum intelligendi fundantur super generare et gigni. Ergo et cetera.

Sed haec opinio stare non potest nec in fundamento suo, quod scilicet personae principaliter distinguantur secundum emanationes nec in se.

Primum patet tripliciter. Primo, quia impossibile est intelligere aliqua distincta nisi vel se ipsis vel per aliquid intrinsecum utrique. Sed secundum modum significandi relatio significat aliquid intrinsecum personae, non autem emanatio, sed magis significatur ut aliquid progrediens ab aliquo vel tendentia quaedam ad aliquid. Ergo prima distinguentia personas divinas non sunt emanationes, sed magis relationes.

Secundo, quia sicut in creaturis idem est constitutivum et distinctivum, ut Philos. docet de differentiis specificis, sicut et per idem est aliquid ens in se et ab aliis distinctum, sic multo magis in divinis personis, in quibus distinguentia, non solum sunt constituentia, sed etiam ipsae personae constitutae. Sed emanatio secundum modum significandi non potest habere rationem constituentis personam; active enim significata intelligitur ut progrediens a persona subsistente iam constituta, passive autem ut tendentia quaedam et via ad personam et nondum ut eam constituens; secus autem est de relationibus, maxime si accipiantur ut proprietates. Ergo et cetera.

Tertio quia id, quod praesupponit suppositum distinctum, et eius distinctivum non potest habere rationem primi distinguentis. Sed huiusmodi est emanatio maxime active significata; ut enim communiter dicitur, paternitas ut proprietas constitutiva et distinctiva personae Patris praesupponitur ipsi generare, quamvis ut relatio sequatur; actus enim sunt suppositorum, ut dicitur I Metaph. c. 2. Ergo paternitas et non generare primo distinguit personam Patris et pari ratione filiatio et non gigni personam Filii; suppositorum enim eiusdem naturae eadem est ratio distinctionis. Et per hoc patet ad illud, per quod probabatur, quod non relatio, sed emanatio distinguit; relatio enim divina, quae est paternitas, quamvis ut relatio supponat generare; tamen ut proprietas supponitur ei secundum nostrum modum intelligendi.

Praedicta etiam positio non potest stare in se propter tria. Primo, quia hic est quaestio non de distinctione reali divinarum personarum vel relationum, sed emanationum. Emanationes

autem differunt a relationibus secundum solum modum significandi, ut supra dictum est, quia scilicet significantur ut quaedam actiones vel passiones. Loquimur ergo hic de distinctione divinarum emanationum, ut secundum sonum vocis sic significantur. Sed nullae actiones et passiones se ipsis distinguuntur; sed cum sint idem quod motus vel mutatio, ut patet III Physicorum tex. 19, distinguuntur secundum terminos sicut et motus, ut patet V Physicorum. Ergo et cetera.

Secundo quia ab eodem aliquid specificatur et ab alio specie distinguitur; et similiter ab eodem aliquid individuatur et ab alio numeraliter distinguitur, cum ens et unum convertantur et unum hoc importat, scilicet esse in se indistinctum et ab aliis distinctum. Sed actiones et passiones specificantur et individuantur per terminos ad quos et non per se ipsas; propter quod diversae specie dicuntur, quae sunt ad diversos terminos specie ut calefactio et infrigidatio et diversae genere, quae sunt ad diversos genere ut alteratio et generatio vel calefactio et illuminatio et similiter est in diversis numero. Ergo et cetera.

Tertio quia, ut dicitur II De anima, potentiae distinguuntur per actus et actus per obiecta. Sed emanationes significantur modo actuum; unde a doctoribus actus notionales dicuntur. Ergo non se ipsis distinguuntur, sed per sua obiecta, quae sunt genitus et spiratus.

Secunda opinio est, quod emanationes divinae distinguuntur secundum principia, quae sunt potentia generativa et spirativa.

Sed nec haec opinio stare potest propter tria. Primo, quia ut dicitur II De anima et modo allegatum est, potentiae distinguuntur per actus et cetera et non econverso; alias idem esset respectu eiusdem distinctum et distinctivum et ratio dicti est, quia potentia de se importat habitudinem ad actum seu illud, quo est habitudo ad actum.

Secundum quia probatum est in nostra alia quaestione, quod potentia generativa et spirativa est ipsa essentia divina quantum ad significatum, non solum principale, sed etiam totum, quamvis connotet relationem; essentia autem una est. Ergo impossibile est, quod penes eam accipiatur realis distinctio divinarum emanationum. Nec potest dici, quod distinguantur penes connotata, quae sunt paternitas et communis spiratio, quia, cum haec distinguantur in Patre solum secundum rationem — nulla enim distinctio realis est in Deo nisi personarum — impossibile est, quod penes ea solum accipiatur realis distinctio emanationum.

Tertio quia, aut est eadem potentia realiter generativa, spirativa et creativa aut alia. Non potest dici, quod alia, tum quia sequeretur, quod in Patre, in quo sunt omnes praedictae tres potentiae, essent aliqua distincta realiter, et per consequens

esset compositus; tum quia sequeretur, quod in divinis esset alia distinctio realis quam personarum, quod est contra illud Damasceni: Omnia in divinis sunt unum praeter ingenerationem, generationem et processionem; tum quia tunc in Filio non esset potentia generandi, et per consequens non esset omnipotens; si qua enim distinctio realis esset inter praedictas potentias, maxime esset quantum ad supposita, sic quod aliqua potentia non esset in supposito, in quo esset alia. Una ergo est realiter potentia generativa et spirativa. Sed penes idem realiter non potest accipi distinctio realis aliquorum. Ergo et cetera.

Den nun folgenden Text siehe in § 4, Anm. 51. Dann fährt er fort:

Secundo potest praedicta opinio improbari quantum ad illud, quod dicit de expressione et impressione. Quia aut per expressionem et impressionem intelligitur educi de potentia alicuius et induci ab extra; aut intelligitur per exprimi praeexistere in actu, ut aqua exprimitur de madefacto; et per imprimi non sic praeexistere; aut intelligitur per expressionem et impressionem esse ex aliquo effective et recipi in aliquo subiective; et qualitercunque intelligatur, non magis actus intellectus vel verbum imprimitur intellectui quam amor voluntati vel econverso amor exprimitur a voluntate quam verbum vel actus intellectus ab intellectu, cum utrumque non praeextiterit actu et praeextiterit in potentia et sit ab aliquo effective seu elicitive. Dicitur tamen, quod intellectus perficitur per hoc, quod res intellecta est in intellectu; voluntas autem per hoc, quod volens tendit in volitum; nam sicut per actum intellectus res intellecta est in intellectu non realiter, sed intentionaliter, sic etiam per actum voluntatis res volita est tentionaliter (!) in voluntate, et sicut per actum voluntatis voluntas fertur in volitum obiective, sic et intellectus in obiectum suum. Sed quia intellectui sufficit secundum quod huiusmodi habere rem ut intellectam; amor autem, cum sit quaedam inclinatio et tendentia amantis in amatum secundum illud Aug. in lib. 13 Confessionum cap. 11: Amor meus pondus meum, eo feror, quocunque feror, non sufficit amanti habere rem ut amatam, sed per amorem ulterius inclinatur ad habendam ipsam realiter, sicut lapis per gravitatem inclinatur ad habendum locum deorsum, et quia species intelligibilis vel actus intelligendi secundum alios est similitudo rei intellectae; simile autem dicitur esse in suo simili, amor autem non est similitudo rei amatae.

Praeterea ipsa distinctio est incongrua, quam facit, quod scilicet aliquid fit per modum impressionis, aliquid autem per modum expressionis, cum omne, quod fit naturaliter, sit ex aliquo agente et educatur de potentia subiecti sui et non praeextitertit actu in subiecto. Et quod dicit, quod flamma ignis fit per expressionem, nihil est dictum; flamma enim ignis non ex-

primitur de carbone, ut dicunt et imaginantur, sed ipsi fumo resoluto ex carbone flamma ignis imprimitur. Et similiter, quod dicit de corpore rotundo interius et exterius, quod figura circularis exterior exprimitur, interior autem imprimitur, nihil est dictum quia, quamvis una figura sit extra et alia intra quantum ad situm, tamen utraque est intra subiective et ab extra effective et ex aequo. Unde aequivocatio est dicere intra et extra.

Praeterea essentia divina et relatio sunt idem secundum rem et differunt secundum rationem non magis vel minus in Filio quam in Spiritu Sancto vel econverso. Ergo inconvenienter dicitur magis una emanatio esse per modum impressionis vel expressionis quam alia vel econverso.

Demum potest haec opinio improbari quantum ad hoc, quod dicit de libertate et necessitate; in neutra enim emanatione divina est necessitas coactionis vel finis; in utraque autem est necessitas, quae opponitur contingentiae et non magis in una quam in alia; ita etiam necessario est determinata virtus generativa ad generandum sicut spirativa ad spirandum et econverso nec magis una quam alia et ita una emanatio est libera et voluntaria voluntate concomitante sicut alia nec magis. Ergo et cetera. Incongrue etiam valde dicitur, quod persona divina producitur de essentia sicut de materia vel quod essentia divina sit sicut materia, quia, quamvis secundum nostrum modum intelligendi essentia praeexistat productioni personae, non tamen praeexistit in producto sicut in materia, sed in producente. Unde in hac opinione multa incongrue et multa falsa et quasi fabulae vel truphae dicuntur.

Quarta opinio est, quod emanationes divinae distinguuntur secundum distinctionem suppositorum, in quibus sunt; dicit enim, quod emanationes sunt non solum secundum rem, sed etiam secundum rationem idem quod relationes disparatae. Relationes autem disparatae distinguuntur secundum ea, in quibus sunt, quae vel sunt fundamenta relationum vel subiecta.

Quibus suppositis sic arguit: Sicut se habent diversae naturae ad idem suppositum in creaturis, sic se habent diversa supposita ad eandem naturam in divinis. Sed in uno supposito creato sunt diversae relationes disparatae propter diversas naturas, quae sunt in eo, ut aequalitas et similitudo propter quantitatem et qualitatem. Ergo in Deo sunt distinctae relationes et per consequens emanationes disparatae propter distincta supposita unius naturae.

Sed haec opinio deficit quantum ad tria. Primo quantum ad suppositionem, quam facit, sc. quod disparatae relationes distinguuntur vel secundum distinctionem naturarum vel suppositorum, ut expresse dicit; aequalitas enim et inaequalitas eiusdem respectu diversorum constat, quod non sit eadem relatio nec oppositae, quia non sunt respectu eiusdem.

Ergo sunt disparatae et tamen habent idem fundamentum et idem subiectum; in homine etiam filio propter naturam humanam est ad patrem suum respectus filiationis et similitudinis: distinguuntur ergo relationes disparatae, cuiusmodi sunt istae duae, non ratione subiecti vel fundamenti, sed propter distinctionem eorum, ad quae referuntur.

Secundo haec opinio deficit quantum ad deductionem, quam facit; communis enim spiratio est in duobus suppositis nec distinguitur realiter, sed est una relatio; falsum est ergo, quod dicit, quod sc. propter distinctionem realem suppositorum relationes distinguantur realiter.

Tertio deficit quantum ad conclusionem; cum enim sit quaestio de distinctione reali emanationum, non personarum vel relationum, quaestio debet intelligi de emanationibus, secundum quod quantum ad modum significandi distinguuntur a relationibus et non secundum quod sunt idem re et ratione cum eis, ut ipse probat.

Quinta opinio est, quam credo esse veram, quod emanationes divinae distinguuntur secundum distinctionem realem terminorum, id est personarum emanantium. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod possumus loqui de emanationibus divinis tripliciter, sc. aut quantum ad illud, quod sunt secundum rem, videlicet personae emanantes; aut quantum ad illud, quod sunt secundum rem et rationem, scilicet relationes; aut quantum ad illud, quod sunt secundum modum significanti, quantum ad quod a praedictis distinguuntur.

Si loquamur primo aut secundo modo, sic dicendum est, quod distinguuntur sic sicut divisae personae vel relationes, de quo nihil ad praesens, quia de hoc non quaerit quaestio, quamvis hoc etiam apparet aliqualiter per ea, quae infra dicentur.

Si loquamur tertio modo, aut loquimur de eis, ut significantur ut actiones, et sic non distinguuntur realiter, cum sint in eadem persona; unde nec sic quaerit quaestio; aut ut significantur ut passiones, et sic realiter distinguuntur propter realem distinctionem personarum emanantium. Cuius ratio est, quia secundum Philosophum V Physicorum mutationes distinguuntur secundum terminos; passiones autem omnes quaedam mutationes sunt; communiter etiam dicitur, quod actiones distinguuntur secundum principia, passiones autem secundum terminos. Termini autem divinarum emanationum sunt ipsae personae emanantes. Ergo et cetera. Personae autem emanantes distinguuntur propter solum ordinem originis, qui est inter eas, quia sc. una emanat ab alia.

Cuius triplex ratio est. Prima, quia, sicut specierum unius generis est eadem ratio distinctionis, sc. per differentias specificas, sic et suppositorum unius naturae, cuiusmodi sunt divina supposita, est eadem ratio distinctionis. Sed Filius di-

stinguitur a Patre per hoc solum, quod est a Patre. Ergo una persona emanans per hoc solum distinguitur ab alia persona emanante, quod emanat ab ipsa.

Praeterea secundo personae divinae, cum communicent in aliquo, sc. in essentia, per aliquid distinguuntur; hoc autem primum, per quod distinguuntur, non est emanatio, ut supra probatum est. Nec etiam potest dici, quod sint prima distinctiva personarum relationes disparatae, cum relationes disparatae reperiantur etiam in Patre, qui est una persona realiter, sc. paternitas et communis spiratio. Ergo solae relationes oppositae distinguunt divinas personas; et constat, quod non nisi relationes originis, quia aliae nec fingi possent. Personae ergo emanantes, per hoc solum ab invicem distinguuntur, quod una emanat ab alia.

Sed ad hoc dicunt quidam, quod non oportet, quod sit tanta distinctio in principio, quanta est in principiatis; quamvis relationes disparatae non distinguant realiter personam Patris, possent tamen realiter distinguere personas Filii et Spiritus Sancti, qui sunt a Patre ut a principio.

Sed ad hoc dicendum est, quod, ubi est eadem ratio distinctionis principii et principiatorum ut in proposito, quod non distinguit principium nec principiata et quod distinguit principiata, distinguit et principium.

Praeterea tertio aut inter personas emanantes et earum emanationes est aliquis ordo aut nullus. Non potest dici, quod nullus; tum quia ubi multidudo sine ordine, ibi confusio, ut communiter dicitur, tum quia omnis multitudo perfecta, ut patet in creaturis, est ordinata; secus est de multitudine materiali distincta solum numeraliter. Est ergo inter eas aliquis ordo; et constat, quod non nisi originis, quia nullus alius fingi posset, et talis ordo eos distinguit; quia tamen includit oppositionem, quae est maior differentia quam disparatio; esto, quod inter eas sit disparatio, magis dicendum est, quod eas distinguat oppositio quam disparatio.

Dicendum ergo, quod divinae emanationes distinguuntur propter solum ordinem originis, qui est inter eas, quia sc. emanans secundum unam emanat ab emanante secundum aliam, propter scilicet distinctionem terminorum, qui sunt personae emanantes.

Sed contra hoc aliqui sic arguunt: Productiones distinguuntur secundum distinctionem termini, qui est natura, non secundum distinctionem termini, qui est suppositum, ut patet de dealbatione et denigratione, quae ad diversas naturas terminantur, quae tamen possunt esse in eodem supposito; sed eadem natura divina communicatur per utramque emanationem divinam, quamvis sit diversum suppositum Filii et Spiritus Sancti. Ergo non

est dicendum, quod emanationes divinae distinguuntur secundum terminos.

Sed ad hoc dicendum est, quod etiam <ut> ipsi dicunt ibidem: Sicut se habent diversae naturae eiusdem suppositi in creaturis, sic se habent diversa supposita eiusdem naturae in divinis Sed secundum diversas naturas eiusdem suppositi creati distinguuntur in creaturis diversae generationes substantiales et accidentales et inter se et ad invicem comparatae, ut de se patet. Ergo in Deo emanationes distingui possunt propter solam distinctionem suppositorum emanantium, non obstante unitate naturae; unde patet per dicta eorum, quod argumentum ipsorum non concludit.

Et quia vera omnia consonant, ut dicitur I Ethic. c. 10, idcirco ad hanc opinionem tamquam ad veriorem reducuntur quinque alii modi distinguendi emanationes divinas positi a diversis doctoribus in diversis locis.

Quorum primus est, quod distinguuntur, quia una est per modum naturae, propter quod dicitur generatio; alia per modum voluntatis, propter quod non dicitur generatio.

Secundus est, quod una est per modum intellectus, propter quod dicitur emanatio Verbi, alia per modum voluntatis, unde vocatur emanatio amoris.

Sed contra utramque quidam dupliciter arguunt. Primo sic. Nam intellectus et voluntas distinguuntur in Deo sola ratione; emanationes autem divinae distinguuntur realiter. Ergo incongrue dicitur, quod distinctio emanationum sit accipienda penes illa.

Praeterea praedicta tria distinguerentur ratione, etiam si Spiritus Sanctus non procederet a Filio. Sed hac suppositione facta Filius et Spiritus Sanctus non distinguerentur realiter nec per consequens eorum emanationes, ut communius tenetur et tenent illi, qui has distinctiones assignant inter emanationes divinas. Ergo distinctio divinarum emanationum non est accipienda penes illa tria.

Sed ad haec ambo simul dicendum est, quod una emanatio dicitur esse per modum intellectus et naturae et alia per modum voluntatis, non quia principium unius sit natura vel intellectus et alterius voluntas, ut procedunt argumenta, sed propter solum ordinem originis, qui est inter personas emanantes et per consequens inter earum emanationes. Modus enim emanationis naturae et intellectus est, quod non necessario aliam emanationem ante se praesupponat, et per oppositum emanatio voluntatis necessario praesupponit aliam emanationem, scilicet intellectus. Nihil enim diligitur nisi cognitum. Secundum autem hunc modum emanationes divinae non distinguerentur, si Spiritus Sanctus non

procederet a Filio. Unde patet responsio ad utrumque argumentum.

Tertius modus, quo aliqui distinguunt emanationes divinas, est, quod una est ab uno, sc. Filii a Patre; alia a pluribus, sc. Spiritus Sancti ab utroque, et hic etiam modus reducitur ad opinionem praedictam: non enim una emanatio posset dici esse a pluribus, nisi quia emanans secundum unam emanat ab emanante secundum aliam, sc. Spiritus Sanctus a Filio.

Sed contra hunc modum quidam sic arguunt: Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, ut sunt unum, et non ut sunt plures; sed nihil differt procedere a pluribus, inquantum sunt unum, et procedere ab uno. Ergo incongrue sic distinguuntur, quod una est ab uno, alia a pluribus.

Sed ad hoc dicendum est, quod quamvis Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio, ut sunt unum, tamen Filius vere emanat a Patre et per consequens est ordo originis inter has duas emanationes, sic quod emanans secundum unam procedit ab emanante secundum aliam et per consequens emanat a duobus. Unde, quia emanare a duobus includit ordinem originis talis emanationis ad aliam emanationem, dicitur, quod hae duae emanationes distinguuntur, quia una est ab uno, alia a pluribus, quamvis sit ab illis pluribus, ut sunt unum in natura divina et in virtute spirativa. Vel posset dici, quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio non solum, inquantum sunt unum in natura divina vel virtute spirativa, sed etiam inquantum sunt plures quantum ad supposita, quia Spiritus Sanctus a Filio non procederet, nisi Filius procederet a Patre, et per consequens a Patre distingueretur personaliter; et hoc forte in idem redit cum primo.

Quartus modus, quo aliqui distinguunt has emanationes, est, quia una emanatio, sc. Filii est ab habente potentiam productivam a se, sc. a Patre, qui est principium non de principio; alia autem, sc. Spiritus Sancti est ab habente potentiam productivam ab alio, sc. a Filio, qui hoc ipsum, quod spirat Spiritum Sanctum, habet a Patre; et hic etiam modus ad praedictam opinionem reducitur; Filius enim nihil habet nisi natum, id est per generationem sibi communicatum; unde haec distinctio ad illam reducitur, quae supra dicta est, sc. quod emanans secundum unam procedit ab emanante secundum aliam.

Sed contra hunc modum quidam sic arguunt: Aut isti, qui ponunt hanc distinctionem intendunt dicere, quod divinae emanationes distinguantur per habere a se et non a se vel habere ab alio et non ab alio, et hoc, ut dicunt, non videtur posse dici, quia positiva non distinguuntur per negationem vel privationem. Aut intendunt dicere, quod distinguuntur per habere a se et ab alio; et nec hoc etiam, ut videtur, potest dici, quia diversi modi aliquid habendi non distinguunt illud specie, sicut patet de primo homine creato et alio generato et de visu habito naturaliter et de

alio habito miraculose. Et ad hoc dicendum est, quod, quamvis diversi modi habendi humanam naturam vel visum non distinguant ipsam specie, distinguunt tamen specie actiones, per quas talia producuntur, ut de se patet, et hoc sufficit quantum ad propositum. Vel dicendum et melius, quod diversi modi habendi quicquam non distinguunt aliquid specie; sed in Deo tales diversi modi habendi potentiam productivam distinguunt productiones seu emanationes realiter propter ordinem originis, qui in hoc includitur, ut supra expositum est.

Quintus modus, quo aliqui distinguunt divinas emanationes, est, quia una est principium alterius, quod sic probant. Generatio est principium Filii et Filius spirationis; ergo et generatio spirationis; sicut enim, quicquid est causa causae, est causa causati, sic illud, quod est principium principii, est principium principiati seu eius, quod est a principio. Et hic etiam modus ad praedictam opinionem reducitur, cum ponat ordinem originis inter divinas emanationes et per hoc ea distinguat.

Sed contra hunc modum quidam sic obiciunt: Generatio non est vere principium Filii, cum sit idem realiter cum ipso. Et praeterea suppositum, quod est principium productionis, non realiter distinguitur ab ipsa productione active significata. Ergo et cetera.

Sed ad hoc dicendum est, quod una emanatio dicitur esse principium alterius ratione emanantium, non secundum se, sed prout distinguuntur secundum modum significandi a personis emanantibus; mutationis enim non est mutatio, ut probatur V Physicorum; et hoc solum probant praedicta duo argumenta facta contra hunc modum dicendi.

Et sic in universum sunt decem modi distinguendi divinas emanationes, quattuor improbati et sex approbati. Et haec de tertio principali et de toto.

In hohem Maße erinnern die in diesem Text ausgesprochenen Anschauungen an Herveus[39a]).

Auf dem Boden der psychologischen Erklärung steht wie bei der Zeugung so auch hier des Durandus Gegner Petrus de Palude. Zunächst bezeichnet er den Willen als unmittelbares Prinzip des hl. Geistes. Der Intellekt kommt als entferntes Prinzip in Frage, sofern ein Objekt erkannt sein muß, bevor es geliebt werden kann. Dieses Objekt ist das göttliche Wesen[40]). Das ist ein getreuer Widerhall aus der Summe des Aquinaten.

[39a]) Vgl. auch S. 134*—138*.

[40]) Fol. 71ra: Secundum est, quod voluntas est immediatum principium Spiritus Sancti, quia sive amor sit a voluntate effective sive non, saltem illud, quod causatur ex esse amato, est productum per voluntatem . . . Tertium est, quod intellectus est principium Spiritus Sancti remotum respectu voluntatis, licet propinquum respectu naturae quia amatum oportet esse intellectum. Unde essentia solum ut intellecta est principium Filii, sed ipsa intellecta et volita est principium Spiritus Sancti.

Nicht entscheiden will er, ob die Willenstätigkeit formell mit dem Hauchungsakt zusammenfällt oder nur dessen Prinzip ist[41]). Diese bisher durchsichtige Stellungnahme erfährt eine gewisse Unsicherheit, als Petrus versucht, das Verhältnis der Natur zur Zeugung zu bestimmen. Es handelt sich dabei nicht um die Frage nach dem Prinzip der Hauchung, sondern nach dem modus, wie der hl. Geist aus dem Willen als Prinzip gehaucht wird, ob rein durch einen freien Willensakt oder rein naturnotwendig. Um diese Frage beantworten zu können, sind zuerst die charakteristischen Unterschiede der beiden Produktionsweisen zu erklären. Sie unterscheiden sich darin, daß die Natur zu einem bestimmten Produkt determiniert ist, der Wille nicht, daß ferner die Produktion durch den Willen jene durch den Intellekt voraussetzt, die letztere aber keine andere Produktion voraussetzt, daß weiterhin bei der Produktion des Intellekts das Produkt auf Grund seines Produktionsmodus dem produzierenden Subjekt ähnlich ist, bei der Produktion des Willens nicht[42]). Wenn wir nach diesen Maßstäben das Verhältnis von Natur und Wille (als modi, nicht als Prinzipien verstanden) untersuchen, so ergibt sich, daß die Hauchung weder rein nach Art des Willens noch rein nach Art der Natur erfolgt. Sie hat von beiden etwas an sich. Daher liegt sie in der Mitte zwischen der Produktion des Sohnes und jener der Schöpfung. Der Sohn wird produziert nur nach Art der Natur, die Schöpfung nur nach Art des Willens. Streng genommen kann man daher weder von einer naturgemäßen noch auch von einer willensmäßigen, sondern nur von einer zwischen beiden liegenden, uns nicht näher bekannten Produktionsweise reden[43]). Was den Grad des Unterschiedes betrifft, so hält

[41]) Fol. 71vb.

[42]) 72va.

[43]) Fol. 72vb: Secunda conclusio istius articuli est, quod processio Spiritus Sancti est aliquo modo per modum naturae et aliquo modo per modum voluntatis, quia habet aliquid de utroque. Est enim medium participans cum utroque et ideo potest dici esse per modum utriusque. Accedit tamen magis ad processionem per modum naturae quam per modum artis . . . Processio autem Spiritus Sancti sicut et naturae est a principio determinato ad terminum similem, licet sit a pluribus perfectis et supponat processionem Filii. Tertia conclusio est, quod magis convenit processio Spiritus Sancti cum processione Filii quam creaturae . . . Quarta conclusio est, quod non potest simpliciter et absolute dici esse per modum naturae nec voluntatis, quia non habet omnia, quae sunt de ratione utriusque . . . Quinta conclusio est, quod comparative potest dici utrumque, sicut medium potest dici utrumque extremorum, ut dicitur V Physicorum, et sic intelligendae sunt auctoritates dicentes ipsum procedere altero modo tantum, quia Spiritus procedit medio modo nobis innominato, sicut etiam multa, quae ei conveniunt, non habent nomina propria sed appropriata. Dann behandelt er die Frage, quae processio magis conveniat cum processione naturae vel artis, utrum scilicet processio intellectus vel voluntatis. Fol. 73ra sagt er: Quartus articulus est quod processio creaturarum a Deo est pure per modum voluntatis et nullo modo per modum naturae. Fol. 73rb: Quintus articulus est, quod processio Filii est per modum naturae et

Petrus die Meinung für die richtigste, daß die gemeinsame Hauchung und die Vaterschaft im Vater, ebenso die gemeinsame Hauchung und die Sohnschaft im Sohne je zwei reale Relationen sind, aber doch keine reale Zweiheit im Vater bzw. Sohne begründen. Die Lehre des Durandus lehnt er ab[44]).

Aus der deutschen Thomistenschule sei Johannes Teutonicus hervorgehoben. In der Frage, ob es in Gott eine Produktion per modum amoris gebe, lehnt er die im Sentenzenkommentar des hl. Thomas vertretene Anschauung, es müsse in Gott zwei Produktionsarten geben, weil es in der Schöpfung zwei gebe, mit der Bemerkung ab, daß die Verschiedenheit der Effekte (Hervorgang per modum amoris und per modum intellectus) nicht auch eine Verschiedenheit in der Ursache fordert. Dagegen schließt er sich an die in der Summe des hl. Thomas vertretene Meinung an, daß die göttlichen Produktionen immanente Tätigkeiten sein müssen und daher das Hauchen mit dem Wollen zusammenfällt, da das Zeugen mit dem Denken zusammenfällt[45]). Der Hauchungsakt erfolgt trotzdem per modum

---

nullo modo per modum voluntatis, id est omnino opposita ad creaturam, quia illud procedit per modum naturae et non per modum voluntatis, cuius processio habet omnia, quae conveniunt processioni naturae, prout distinguitur a processione per modum voluntatis, et nihil oppositum.

[44]) Fol. 78rb: Circa dist. 13 quaeritur utrum in divinis sint plures productiones activae et passivae . . . Respondeo: Circa istam quaestionem est triplex modus dicendi. Primus et verior habet tres conclusiones, prima quod communis spiratio in Patre et Filio est una tantum relatio realis . . . Fol. 78va: Secundum est, quod communis spiratio, licet sit idem re cum paternitate in Patre et cum filiatione in Filio, tamen in Patre communis spiratio et paternitas vel in Filio communis spiratio et filiatio sunt duae relationes reales non differentes, sed sunt relationes reales, quarum quaelibet est realis; earum tamen dualitas non est realis. Est enim ibi realitas rei, non numeri et dualitas numeri, non rei . . . vb: Tertium est, quod non sunt duae res vel duae relationes realiter differentes etiam relata . . . Secunda opinio est, quae duo dicit: primum est, quod generare et spirare non differunt realiter, secundum, quod generari et spirari differunt realiter . . . Tertius modus dicendi est huic oppositus. Dicunt enim aliqui, quod differunt realiter spirare et generare et paternitas et spiratio et spirari et generari et filiatio et spiratio . . . Ista positio non stat in se nec in suis rationibus.

[45]) Fol. 21vb: An praeter processionem, quae est generatio, de qua dictum est, sit aliqua alia, quae est per modum amoris. Fol. 22ra: Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt (am Rande steht: in scripto d. 10 ar. 1), quod supposita processione in divinis necessarium est processionem personarum causam esse processionis creaturarum, quia primum in unoquoque est causa eorum, quae sunt post. Oportet igitur, quod omnis emanatio vel processio hic reperta reducatur in emanationem personarum. Invenimus autem in istis inferioribus duo genera processus, unum per modum naturae ut in generabilibus et corruptibilibus, aliud per modum voluntatis ut in artificiatis. Debet ergo hos reducere in processum divinarum personarum. Erit igitur praeter processionem, quae est per modum (quae—modum ist am Rande hinzugefügt) naturae, de qua supra dictum est, alia, quae est per modum voluntatis et amoris. Sed isti peccant (am Rande: prima q. 27 ar. 5) arguendo ex diversitate in effectu diversi-

naturae, da die Selbstliebe Gottes eine naturnotwendige ist[46]). Zeugung und Hauchung unterscheiden sich, sofern das Produkt der Zeugung auf Grund des Produktionsmodus dem Prinzip ähnlich ist, das der Hauchung nicht[47]). Der Grad des Unterschiedes ist nicht angegeben[48]).

Daß auch in England Thomas Anglicus nicht der einzige Vertreter einer unpsychologischen Erklärung der Hauchung war, zeigt die Untersuchung des Nikolaus Trivet.

Nach einer scharfen Polemik gegen eine Richtung, als deren Vertreter wir Heinrich von Gent kennen lernen werden[49]), gibt Nikolaus Trivet in der Frage, ob die Natur oder der Wille das aktive Prinzip der Hauchung sei, folgende Entscheidung. Wäre die Natur im Unterschied vom Willen oder der Wille im Unterschied von der Natur Prinzip der Hauchung, so würde dem hl. Geist nur die Natur bzw. der Wille mitgeteilt. Versteht man aber die Natur in ihrer Identität mit dem Wesen, dem alle Vollkommenheiten, also auch der Wille zukommt, so ist sie aktives Prinzip der Hauchung. Wenn die Theologen sagen, daß die Zeugung durch den Intellekt, die Hauchung durch den Willen erfolge, so ist das nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob Natur und Wille die aktiven Prinzipien der Produktionen wären, sondern in dem Sinn, daß die Zeugung den modus naturae hat, weil der Sohn von einem hervorgeht, die Hauchung aber den modus des Willens, weil sie von zwei durch den Willen Geeinten hervorgeht. Hinsichtlich des Terminus hat die Produktion des hl. Geistes den modus der Natur wie die Zeugung, da er durch die Produktion den Produzierenden ähnlich wird[50]).

Von den Augustinertheologen sei Aegidius Romanus besprochen. In der Frage, ob der hl. Geist durch den Willen hervorgehe, wendet er sich gegen eine Begründung, die, unter Voraussetzung einer zweifachen göttlichen Produktion, seinen Hervorgang durch den Willen damit zu beweisen sucht, daß es

tatem in causa, quod non oportet, cum sit maior unitas causae quam effectus, et ideo aliter dicendum, quod, cum processio in divinis sit secundum actionem manentem in ipso (ipso am Rande hinzugefügt) agente, ut dictum est, — est autem haec actio duplex scilicet cognitio et amor; ex prima habetur dualitas personarum, sicut suppositum est — oportet, quod secundum aliam actionem sit aliqua processio, quae est per modum amoris.

[46]) Fol. 17vb: Utrum actus notionales, scilicet generatio et spiratio sint naturales . . . Ad secundam quaestionem dicendum, quod voluntas accipitur dupliciter, uno modo ut natura, inquantum aliquid naturaliter vult fieri, sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem, et similiter Deus vult naturaliter et amat se ipsum, alio modo accipitur voluntas, inquantum se habet ad utrumlibet. Cum ergo Spiritus Sanctus procedit (!) ut amor, inquantum Deus amat seipsum, quod est naturale, relinquitur, quod Spiritus Sanctus procedat naturaliter, quamvis per modum voluntatis.

[47]) Fol. 23rb—va.

[48]) Ibid.

[49]) Siehe Anm. 56.

[50]) Siehe S. 121*—125*; bes. 125*.

auch in der Kreatur neben der Zeugung eine Produktion durch den Willen gebe, nämlich bei Kunstwerken. Diese Ansicht begeht nach seiner Meinung einen zweifachen Fehler. Sie schließt aus der Verschiedenheit in der Wirkung auf eine Verschiedenheit in der Ursache. Tatsächlich ist aber die Einheit in der Ursache viel größer als in der Wirkung. Wenn daher auch die Prozession der göttlichen Personen die Ursache der Produktion in den Geschöpfen ist, so müssen deshalb nicht alle Arten von geschöpflichen Hervorgängen auch bei Gott vorhanden sein. Ferner setzt diese Ansicht auf der einen Seite den Hervorgang der Personen voraus, sucht dann die Hervorgänge in der Schöpfung auf und beweist damit den schon vorausgesetzten Hervorgang der Personen. Sie beweist sonach den Hervorgang der Personen durch den Hervorgang der Personen. So läßt sich natürlich alles beweisen.

Aegidius hat hier offenbar den Gedankengang des hl. Thomas im Sentenzenkommentar im Auge. Er tut aber mindestens mit seinem zweiten Gegengrund dem Aquinaten unrecht. Dieser beweist nicht den Hervorgang der Personen schlechthin, sondern unter Voraussetzung des Hervorgangs der Personen überhaupt zeigt er aus der Schöpfung die Art der göttlichen Hervorgänge. Der Beweis, den Aegidius annimmt, lehnt sich enge an die Summe des Aquinaten an. Nach dem Damascener können sich die Personen nur durch die Ursprünge unterscheiden. Der Ursprung aber besagt eine immanente Tätigkeit. In Gott gibt es nur eine zweifache immanente Tätigkeit: Erkennen und Wollen. Geht der Sohn durch das Erkennen hervor, dann geht der hl. Geist durch den Willen hervor[51]).

Der große Unterschied zwischen der Produktion des hl. Geistes und jener der Geschöpfe, deren Prinzip ja auch der Wille ist, liegt darin, daß die erstere infolge der Notwendigkeit der göttlichen Selbstliebe notwendig ist, die letztere frei[52]).

Wie unterscheiden sich die beiden Prozessionen? Nicht können sie sich unterscheiden durch ihre Prinzipien, Natur und Wille, da diese nur logisch verschieden sind. Aegidius denkt hier an den Aquinaten. Er fährt weiter: Aus dem angegebenen Grunde lehren die Vertreter der eben abgelehnten Ansicht, daß sie sich dadurch unterscheiden, daß die erste Prozession von einem, die zweite von zweien ist. Dagegen spricht, daß der hl. Geist von Vater und Sohn ist, nicht sofern sie mehrere sind. Deshalb sagen die gleichen Autoren — so meint Aegidius —, daß sich die Prozessionen dadurch unterscheiden, daß sie eine bestimmte Reihenfolge einhalten, da das Wollen auf das Erkennen folgt und daher der Hervorgang durch den Willen auf jenen durch das Erkennen. Auch diese Begründung findet Aegi-

[51]) Dist. 10 a. 1 q. 1.
[52]) L. c. ad 1um.

dius nicht ausreichend, da Erkennen und Wollen in Gott keine reale Reihenfolge einhalten, da sie sich nicht real unterscheiden. Deshalb geben, wie Aegidius meint, dieselben Autoren eine vierte Ursache des Unterschieds an. Die beiden Prozessionen unterscheiden sich, sofern ihre Termini verschieden sind. Auch diese Meinung ist unrichtig. Unter Terminus ist entweder die produzierte Person oder die mitgeteilte Form zu verstehen. Durch eine Analogie zeigt er, daß bei den göttlichen Produktionen nur die Form als Terminus gemeint sein kann. Aber diese kann der Unterscheidungsgrund nicht sein, da sie nur eine ist. Seine eigene Entscheidung lautet folgendermaßen. Einen Unterschied gibt es in Gott nur durch Relationen. Wenn sich also die Prozessionen real unterscheiden, so kann der Grund nur darin liegen, daß sie entweder Relationen sind oder auf Relationen hingeordnet sind. Sofern sie eine Relation besagen, unterscheiden sie sich durch die durch entgegengesetzte Relationen verschiedenen Supposita. Würden sich die Supposita nicht real unterscheiden, so wären auch die disparate Relationen darstellenden Prozessionen nicht real verschieden. Betrachtet man die Prozessionen, sofern sie die Relationen begründen, so sind sie der Unterscheidungsgrund der Relationen[53]).

[53]) Dist. 13 a. 1 q. 2; a. 2 q. 1 untersucht er: Utrum Spiritus Sanctus possit dici genitus? Die verneinende Antwort begründet er mit den vier bei der Zeugung zu beachtenden Momenten; es ist zu beachten primo esse, quod per generationem acquiritur; nam generatio tanquam pro termino respicit esse. Secundo generationis modum. Tertio generationis principium. Quarto respectum, quem importat generatio.

Bernhard von Claromonte hat hier reiche Gelegenheit zur Opposition. An dist. 10 hat er zwar nichts auszusetzen, dafür um so mehr an dist. 13 fol. 11r: Tertiadecima vero distinctione articulo 2 dicit, quod in divinis ideo sunt plures processiones, quia alia est processio, qua procedit una persona ab una, et alia est, qua procedit una persona simul a duabus, scilicet a persona procedente ab alia et a persona non procedente. Sed dicunt adversarii, quod sic dicentes iuvant se cum eo, quod non est per se, quia Spiritus Sanctus procedit a pluribus in eo, quod sunt unum, et non in eo, quod plures. Procedere autem ab uno et procedere a pluribus in eo quod unum non habet differentiam. Haec autem reprobatio est omnino inconveniens. Ad cuius evidentiam est notandum, quod ratione personae procedentis est, quod sit distincta a persona, a qua procedit. Spiritus autem Sanctus non est persona distincta a Filio, sicut et ipsi concedunt, nisi quia procedit ab ipso. Cum igitur Filius de sua ratione sit persona procedens et Spiritus Sanctus non distinguatur a Filio, nisi quia procedit ab ipso, necesse est confiteri, quod Spiritus Sanctus non sit persona procedens distincta ab alia persona procedente, nisi quia procedit ab ipsa. Si ergo non est per se, quod Spiritus Sanctus procedat a persona procedente, non per se distinguitur persona procedens Spiritus Sancti ab alia persona procedente in divinis. Cum igitur hoc sit erroneum supposito secundum eos, quod et nos concedimus, quod Spiritus Sanctus a persona procedente non distingueretur, nisi procederet ab ipsa, necessarium est, quod per se processio Spiritus Sancti sit non solum a persona non procedente, sed etiam a persona procedente. Et quia, ut iam diximus, de ratione personae procedentis est, quod sit distincta a persona, a qua procedit, patet, quod omnino est necessarium confiteri, quod Spiritus Sanctus per se procedat a Patre et

Sehr aufschlußreich sind die Aeußerungen des Karmelitertheologen Gerhard von Bologna. Nach manchen unterscheiden sich die beiden göttlichen Produktionen dadurch, daß der Produktion des Sohnes das Produkt auf Grund des Produktionsmodus dem Vater ähnlich ist, während bei der Hauchung das Produkt nicht auf Grund des Produktionsmodus seinem Prinzip ähnlich ist. Die tiefere Begründung hiefür sieht diese Anschauung darin, daß die Zeugung der Sphäre des göttlichen Intellekts angehört, die Hauchung aber jener des Willens. Gerhard macht gegen diese Theorie folgendes geltend. Es scheint nicht möglich, daß der Wille in Tätigkeit treten kann, ohne daß im Wollenden irgendein Abbild des gewollten Objekts vorhanden wäre. Sonst wäre kein Grund ersichtlich, warum der Wille sich dem einen Objekt mehr zuwenden sollte als dem anderen. Ferner operiert die zitierte Meinung mit der Annahme eines Erkenntnisbildes im Erkenntnisvermögen, das von vielen abgelehnt wird. Ferner ist die durch das Erkenntnisbild zwischen Erkennendem und Erkanntem hergestellte Aehnlichkeit nicht eine Aehnlichkeit in der spezifischen Natur, wie sie bei der Zeugung gegeben ist. Das Erkenntnisbild ist ja ein Akzidenz, das er-

---

Filio, non solum in eo, quod unum sed etiam in eo, quod sunt plures, utpote persona non procedens et (die Hs hat: sed) persona a sola persona non procedente procedens. Adducit autem praefatus doctor alibi alias rationes, quarum una est, quia duplex est modus procedendi, unus quidem per modum naturae et alius per modum voluntatis, et quia Filius procedit per modum naturae et Spiritus Sanctus per modum voluntatis, ideo in divinis sunt duae processiones. Sed dicunt adversarii, quod natura et voluntas differunt sola ratione. Unde propter differentiam voluntatis et naturae in divinis non distingueretur realiter Spiritus Sanctus a Filio, nisi procederet ab eo, nec processio <ut> differt a generatione. Ista autem reprobatio non videtur procedere nisi ex malitia, quia cum ubique doctor in suis scriptis defendat, quod differentia voluntatis et naturae in divinis non est tota causa distinctionis personarum nec processionum, satis debet esse manifestum, quod illam rationem ipse non adduxit ut continentem perfectam causam realem distinctionis processionum, sed tanquam continentem causam remotam et imperfectam sine additamento, quod fecit ipsemet superinducendo alias rationes. Alia vero ratio, quam ad idem adducit, est, quia velle habet ordinem ad intelligere; unde et processio, quae est per actum voluntatis, oportet, quod habeat ordinem ad processionem, quae est secundum actum intellectus, et per consequens, quod distinguatur ab ipso. Sed nec ista ratio est bona secundum adversarios, quia talis ordo non potest esse realiter, cum velle et intelligere in Deo non differant realiter. Et quia ille ordo non est realis, consequitur, quod distinctio processionum ex illo ordine consurgens non sit distinctio realis. Haec autem reprobatio tollitur, si consideretur supplementum rationis. Nam quia intelligere et velle sunt essentialia, quae realiter non differunt, non est inter ipsa distinctio et ordo nisi secundum rationem. Necessarium est autem, ut, ex quo tales actus essentiales habent secundum rationem ordinem ad invicem, actus etiam notionales, quae sunt generatio, qui est (die Hs hat: sunt) verbi, praesupponens actum essentialem, qui est intelligere, et processio amoris praesupponens actum essentialem, qui est velle, habeant ordinem inter se, et per consequens oportet, quod persona procedens per generationem et persona procedens per spirationem non aeque immediate,

kannte Objekt eine Substanz; das erstere hat zugleich ein materielles und ein geistiges Sein, das letztere nur ein materielles Sein. Ferner eignet nicht nur dem Willen eine Hinneigung zum gewollten und geliebten Objekt, sondern auch dem Intellekt ist eine Hinneigung zu dem erkannten Objekt eigen.

Eine andere Anschauung findet den Unterschied zwischen Zeugung und Hauchung darin, daß die Zeugung naturnotwendig, die Hauchung frei erfolgt. Diese Anschauung hat die Schwierigkeit gegen sich, daß die Hauchung ihres notwendigen Charakters beraubt wird, da Freiheit und Notwendigkeit sich gegenseitig aufheben. Außerdem ist nach manchen bedeutenden Männern der Intellekt bei Gott und bei den Geschöpfen ebenso frei wie der Wille.

Andere meinen, die Produktion, welche keine andere voraussetzt, heiße Zeugung, diejenige, welche eine andere voraussetzt, Hauchung. Diese Anschauung macht eine akzidentelle Begleiterscheinung, die Primität der Zeugung, zum wesentlichen Merkmal der ersten Produktion. Sie müßte noch zeigen, warum gerade wegen dieser Primität der ersten Produktion der Charakter der Zeugung zukommt. Nach all dem scheint es am zutreffendsten

---

sed quodam ordine procedant a Patre. Quod non est intelligibile, nisi vel Spiritus Sanctus procedat a Patre mediante Filio et procedat per consequens a Filio aut econverso Filius procedat a Patre mediante Spiritu Sancto, quod est inconveniens et repugnans ordini rationis, qui est inter intelligere et velle. Ergo Spiritus Sanctus procedit a Filio. Sed persona procedens est realiter distincta a persona, a qua procedit. Ergo quantumcunque inter intelligere et velle in Deo sit tantum ordo et distinctio rationis, inter processiones tamen erit ordo et distinctio realis. Alia quoque ratio, quam adducit ad idem est, quia, cum processio importet quendam motum et motus trahat speciem a termino ad quem, distinguitur penes terminum. Sed Filius, qui est terminus generationis et Spiritus Sanctus, qui est terminus processionis realiter distinguuntur. Unde necessarium est et processiones eorum esse realiter distinctas. Hanc autem rationem conantur adversarii infringere dicentes, quod terminus processionis est vel persona procedens vel natura communicata. Motus autem distinguitur a termino, non prout Filius dicit ipsum suppositum vel persona[m], sed secundum quod terminus dicitur forma, quia in duobus suppositis eiusdem speciei potest esse dealbatio et denigratio, sicut etiam possunt esse in duobus suppositis divinarum personarum, et quia personae divinae sunt termini, sicut supposita dicuntur termini processionum et non sicut forma communicata, non videtur conveniens, quod sumamus distinctionem processionum penes distinctionem terminorum, qui sunt personae procedentes. Sed ista reprobatio est omnino vana. Ad cuius intelligentiam est considerandum, quod ideo contingit productiones non distingui penes supposita, quia supposita non producuntur per eas, sed producitur per ipsas aliquid in supposito praeintellecto; per dealbationem et denigrationem non producitur substantia subiecta, sed in ipsam existentem inducitur albedo et nigredo. Si autem ipsis productionibus supposita ipsa producantur, necessarium est tunc, quod productiones distinguantur, secundum quod sunt supposita producta. Unde videmus, quod, quia diversi homines producti per actum humanae generationis non distinguuntur specie, sed numero, generationes diversorum hominum similiter distinguuntur secundum numerum et non secundum speciem et, quia suppositum hominis productum per

zu sein, wenn man sagt, daß nur der Glaube uns darüber belehrt, daß die eine Produktion Zeugung und die andere Hauchung ist. Das ist keine bequeme Flucht vor der Beweislast, denn für die Wahrheiten bezüglich der göttlichen Trinität gibt es keinen Vernunftbeweis[54]).

Wir sehen hier die gleiche skeptische Haltung, die uns schon bei der Besprechung der Zeugung begegnete[55]).

Eine selbständige Weiterbildung alter Gedankengänge der Franziskanerschule begegnet bei Heinrich von Gent. Die ratio producendi der Hauchung ist der Wille und zwar der reine Wille, sofern er sich zu sich selbst wendet, während er durch die einfache wesentliche Liebe informiert ist. Durch das gegenseitige einmütige Sichzueinanderwenden des Vaters und Sohnes wird aus der wesentlichen Liebe als ihrem Materialprinzip die Flamme der notionalen Liebe hervorgebracht. Wenn sonach auch nicht die Liebe die ratio elicitiva des Hauchungsaktes ist, da diese die voluntas nuda bildet, so geht der hl. Geist doch per modum amoris hervor, da sein Hervorgang ein freier ist und da er vom Willen hervorgebracht wird als amor incentivus sive gratificativus et personalis, den man zelus nennt[56]).

In welchem Verhältnis stehen Natur und Wille zueinander beim Hauchungsakt? Die Natur kann nicht als die Hauchung auslösendes Prinzip betrachtet werden, sondern als conditio sine qua non, als Anhängsel im principium quo. Genauer läßt sich das Verhältnis von Natur und Wille bestimmen, wenn man die verschiedenen Bedeutungen von Natur ins Auge faßt. Versteht man unter Natur das Wesen schlechthin, so trägt sie zur Hauchung bei nicht elicitive, sondern subiective. Versteht man unter Natur ein aktives Produktionsprinzip, so ist sie in keiner

---

generationem humanam et suppositum equi productum per generationem equi <nam> differt specie, distinguuntur etiam secundum speciem et generationes ipsorum. Nunc autem sic est, quod persona Filii et persona Spiritus Sancti ipsis suis productionibus producuntur. Unde optime concluditur, quod processiones in divinis distinguuntur non secundum distinctionem termini, qui est natura communicata, sed secundum distinctionem terminorum, qui sunt personae vel supposita.

[54]) Fol. 181r—v.

[55]) Daß aber die skeptische Haltung doch zuweilen einem größeren Vertrauen auf die Tragkraft der Vernunft weichen muß, zeigt folgender Text: Fol. 181vb: Ad primum dicendum, quod si Spiritus Sanctus accipiat eandem naturam, quam habent Pater et Filius, tamen ex modo suae processionis non habet, quod procedat ut genitus vel ut filius, quia procedit per modum voluntatis et libere, non naturaliter ut verbum vel non ita proprie ut simile sicut verbum vel non procedit nulla alia processione praesupposita sicut verbum vel saltem fide et auctoritate tenetur, quod, licet accipiat sua processione eandem naturam cum Patre et Filio, tamen eius processio non debet dici generatio.

Man sieht, wie in diesem Text die eben abgelehnten Anschauungen nicht als unmöglich betrachtet werden.

[56]) S. a. 61 q. 6; q. 5.

Weise bei der Hauchung beteiligt. Versteht man unter Natur eine natürlicherweise im Wesen existierende Kraft, so ist sie an der Hauchung beteiligt, da in diesem Sinne der Wille Natur ist. Der Wille wirkt jedoch dabei nicht als natura naturaliter agens, sondern als natura libere liberaliter agens. In einem vierten Sinn spielt die Natur eine Rolle, sofern sie die conditio und den modus der Notwendigkeit im Sinne von Unveränderlichkeit besagt. Die Notwendigkeit ist beim Hauchungsakt nicht mit dem Prinzip als solchem schon gegeben. Sie ergibt sich vielmehr aus der höchsten Liebbarkeit des Objekts des Spirationswillens.

Im ersten und dritten Sinne verstanden, wird die Natur durch die Hauchung mitgeteilt und zwar unter dem Gesichtspunkt der Liebe oder des Willens. Für den Unterschied des Zeugens und Hauchens gibt er unter Ablehnung des Richardischen mediate und immediate fünf Gründe an:

1. Ex parte rationis elicitivae: Natur bzw. Wille.
2. Ex parte elicientis: der mit der einfachen Erkenntnis informierte ihr sich zuwendende Intellekt, der mit der einfachen Liebe informierte ihr sich zuwendende Wille.
3. Ex parte subiecti de quo: der reine reflektierende Intellekt, der reine Wille.
4. Ex parte modi eliciendi: Einprägung, Ausprägung.
5. Ex parte procedentium: Bild, Sohn; beides ist die dritte Person nicht[57]).

Man ersieht, in wie hohem Maße Skotus dem von ihm so scharf bekämpften Heinrich verpflichtet ist.

Auf mit Skotus verwandte Gedanken stoßen wir bei Robert Cowton. Daß der Wille Prinzip der Hauchung sei, garantiert ihm erstens die Autorität des hl. Augustinus, zweitens folgende Erwägung. Vater und Sohn besitzen den Willen als unendlich vollkommenes fruchtbares Prinzip. Jedes vollkommene Produktionsprinzip kann aber einen ihm adaequaten vollkommenen Terminus hervorbringen, wenn das Prinzip unbehindert ist. Da letzteres für den Willen im Vater und Sohn zutrifft, können sie durch den Willen einen unendlich vollkommenen Terminus produzieren. Dieser muß subsistent sein, da es in Gott eine inhaerierende Form nicht gibt. Die Notwendigkeit der Hauchung wird durch ihre Verlegung in die mit Freiheit ausgerüstete Willenssphäre nicht gefährdet, da ein vollkommener unendlicher Wille ein ihm gegenwärtiges unendlich liebenswürdiges Objekt notwendig liebt. Ablehnend verhält sich Cowton gegen die Anschauung, daß das Wesen bzw. die Natur dem hl. Geist mitgeteilt wird, da der Wille wegen seiner Unendlichkeit jede göttliche Vollkommenheit enthalte. Er bemerkt dagegen, daß der

[57]) S. a. 60 q. 1. Vgl. Slipyi, 50—52.

Wille auf Grund seiner Unendlichkeit nur den zu seinem formalen Wesen gehörenden Inhalt in unendlich gesteigerter Weise enthalte, aber keinen von seinem Wesen formell verschiedenen Inhalt. Der Grund, warum mit dem Willen zugleich alle übrigen Vollkommenheiten mitgeteilt werden, ist nicht die Unendlichkeit des Willens, sondern seine in der absoluten Einfachheit Gottes begründete reale Identität mit allen übrigen Vollkommenheiten[58]).

[58]) Fol. 293rb: Utrum ratio elicitiva actus spirationis a Patre et Filio sit voluntas . . . Ad quaestionem respondetur, quod voluntas est principium elicitivum actus spirationis, quo producitur Spiritus Sanctus et hoc satis docet Augustinus . . . Et istud idem probatur sic: Omne principium productivum perfectum potest producere terminum perfectum adaequatum tali principio, si non impediatur. Sed Pater et Filius in divinis habent voluntatem fecundam, quae est eis principium productivum non impeditum. Igitur possunt eo producere terminum intra adaequatum. Terminus autem proximus productus per voluntatem non est nisi amor. Amor autem est Spiritus Sanctus . . . Minor declaratur sic, quae habet duas partes, et primo probatur prima pars, quod Pater et Filius habent voluntatem perfectam tanquam principium productivum perfectum, immo infinitum, ex quo sequitur, quod est tale principium, quod non potest impediri, sic voluntas de se dicit perfectionem simpliciter; alias enim Deus sua voluntate non esset beatus, cuius oppositum ostensum est dist. 1, quod beatitudo intellectualis in creaturis consistit in actu voluntatis. Similiter ista voluntas est formaliter infinita, cum beatitudo Dei, quae consistit in dilectione sui, sit formaliter infinita, quia infinitus non nisi beatitudine infinita beatificari potest; alioquin cum beatitudo sit ultima perfectio rei, ens infinitum, cuiusmodi est Deus, aliquo finito ultimo perficeretur et quietaretur, quod absurdum est dicere. Er zitiert nun die von Skotus gegebene Begründung dafür, daß diese Produktion notwendig ist und daß dem Produkt durch sie die ganze göttliche Natur mitgeteilt wird, obwohl ihr Prinzip der Wille ist. Dann fährt er fort: Istud est pulchre dictum quantum ad aliquid; aliquid tamen diminute dicitur, hoc scilicet, quod ex hoc medio, quod quia voluntas Dei est infinita, ideo communicat naturam divinam termino suo producto adaequato. Probo, quod illud medium sic nude sumptum non est sufficiens ad istam communicationem inferendam sic: Quandocunque aliqua perfectio formalis est propria alicui vel aliquid est tale formaliter ex hoc, quod tale est formaliter esse perfectissime (?), non potest sibi aliquid plus attribui quam illud, quod convenit tali rei secundum talem perfectionem vel secundum rationem talem sui formalem, verbi gratia, si aliquid est formaliter albedo quantuncunque intendatur ratione formali albedinis, pura esset albedo infinita formaliter per se existens, nunquam ex hoc, quod esset formaliter infinita, sola formalitate albedinis posset sibi competere actus communicandi seu producendi quantitatem vel substantiam vel aliquid nisi solam albedinem. Ergo si ex hoc, quod voluntas est formaliter infinita, non potest concludi, quod ipsa sit principium communicandi aliquam perfectionem alterius rationis a voluntate, et ita ex hoc nunquam communicaret naturam divinam ex hoc, quod natura est vel ut natura est, quia ut natura est, differt formaliter a voluntate, cum sint principia alterius rationis vel alterius emanationis, quam sit emanatio per modum voluntatis et in divinis et in creaturis. Non ergo sequitur: voluntas est infinita, ergo communicat naturam Spiritui Sancto producto. Et si dicas pro principio apud te, quod ex hoc, quod voluntas est formaliter infinita, includit per identitatem realem quamvis non formaliter naturam divinam, sapientiam et omnem perfectionem aliam in divinis et ideo communicando voluntatem Spiritui Sancto communicat illud, quod est idem re voluntati et ita communicat naturam, contra: Quamvis conclusio sit vera huius ultimi dicti, sicut dicam,

Die Produktionen unterscheiden sich formell durch sich selbst, ursächlich durch ihren Hervorgangsmodus, sofern die Produktion durch den Willen jene durch den Intellekt voraussetzt, die einander direkt entgegengesetzten aktiven und passiven Produktionen auch dadurch, daß sie mit den voneinander real verschiedenen Personen identisch sind[59]).

Den Hervorgang des hl. Geistes durch den Willen, nach Art der Liebe, in freier Tätigkeit lehrt Alexander von Alessandria[60]), der Kollege des Skotus in Paris; ebenso sein Schüler Reading in Oxford[61]).

---

tamen ex falso principio infertur, quia ex hoc, quod voluntas est formaliter infinita nullam perfectionem communicat vel includit per identitatem aliam a voluntate . . . Quod ergo voluntas Dei includit aliam perfectionem et omnem perfectionem in divinis per realem identitatem, non est ex hoc, quod est infinita, sed hoc provenit ex simplicitate Dei in se habentis omnem perfectionem, ut quia infinitae simplicitatis est, non possunt in eo perfectiones essentiales differre, et ideo oportet, quod quaelibet includit aliam per identitatem, ita quod simplicitas est ratio, quare quaelibet perfectio est per identitatem realem eadem alteri, et non infinitas formalis unius perfectionis nec simplicitas eius, quia posset esse infinita et simplex perfectio formaliter, licet nihil aliud realiter includeret nisi perfectionem unam, et ideo istud pono pro ratione, quod ideo voluntas communicat naturam Spiritui Sancto, quia communicat se et communicando se communicat omne illud, quod est idem sibi per identitatem realem et quod non repugnat Spiritui Sancto.

[59]) Fol. 295vb.

[60]) Vat. 932 fol. 27ra: Secundo videndum est, utrum Spiritus Sanctus producatur per modum voluntatis. Ad evidentiam autem huius articuli videndum est (!) quattuor conclusiones, primo utrum essentia sit ratio productiva Spiritus Sancti, ubi dicendum videtur, quod essentia in divinis accipitur duobus modis: uno, ut est quid distinctum contra relationem, et secundum hunc modum essentia comprehendit, quod ad se dicitur in divinis, et comprehendit attributa et omne, quod dicit perfectionem simpliciter, et hoc modo accipit essentiam Augustinus XV De trin. c. 15, ubi dicit: In Deo nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo est mutabile, nec etiam (die Hs hat est) omne, quod dicitur, dicitur de eo secundum substantiam. Dicitur enim ad aliquid sicut pater ad filium (die Hs hat et filius) et filius ad patrem, quia non est accidens, quia iste semper pater et iste semper filius. Et hoc modo etiam accipitur ibidem c. 8, quando dicit, quod non est aliud Deo esse et magnum esse. Sed hoc illi idem est esse, quod magnum esse. Propterea sicut non dicimus tres essentias, ita non dicimus tres magnitudines. Hic enim accipit Augustinus essentiam, prout dividitur contra relationem, secundum quam dicit, quod eodem Deus est, quo (Hs: quod) magnus est; alias non dixisset: sicut est una essentia, ita est una magnitudo et ita de aliis attributis, quod non potest dici de relatione, quia cum unitate essentiae stat distinctio relativa. Secundo accipitur essentia, secundum quod aliquo modo dividitur contra attributa, et hoc modo accipit Augustinus XV De trin. c. 5, ubi sic dicit: Si dicamus aeternus, immortalis, vivus, sapiens, potens, speciosus, iustus, bonus, beatus et spiritus, dicit horum omnium novissimum, quod posui, magis substantiam, cetera vera huius substantiae qualitates; sed non est in illa ineffabili simplicique natura; quicquid enim secundum qualitatem illic dici videtur, secundum essentiam intelligendum est, quasi diceret: non est intelligenda ista diversitas essentiae et attributorum, sicut in creaturis intelligimus diversitatem inter substantiam et qualitatem; illic enim

Enge schließen sich an Skotus Landulphus Caraccioli und Petrus von Aquila an. Nach dem ersteren ist der Wille

---

est diversitas realis et hic non; et hoc etiam modo videtur accipere Damascenus li. (!) c. 4, ubi sic dicit: Infinitus est igitur Deus et incomprehensibilis et hoc solum est eius, sc. infinitas et incomprehensibilitas; quaecunque enim de Deo affirmative dicimus, non naturam ipsius, sed ea, quae (fol. 27rb) sunt circa naturam eius, ostendunt. Si enim bonum et si sapientem et si iustum et si quaecunque horum dixeris, non naturam dicis Dei, sed ea, quae sunt circa naturam. Accipiendo essentiam primo modo, sc. secundum quod essentia distinguitur contra relationem, sic posset dici, quod essentia est ratio productiva Spiritus Sancti, et non ipsa relatio, quia relatio non potest esse productiva Spiritus Sancti vel alicuius personae, quia relatio non dicit perfectionem simpliciter; illud autem quod debet esse ratio productiva Patri et Filio sive ratio communicandi, oportet habere perfectionem simpliciter, licet ipsum producere non sit perfectio simpliciter. Unde cum dico potentiam generandi, duo dico: potentiam sive illud, quo generans generat, et hoc dicit perfectionem simpliciter et ipsam generationem et hoc non dicit perfectionem simpliciter. Quod autem essentia sit ratio productionis, probatum est in illa quaestione super primum, ubi quaesitum fuit, utrum potentia generandi dicat quid vel ad aliquid; ubi dictum fuit, quod essentia est potentia generandi. Nam per potentiam generandi producens continet productum. Hoc autem non potest esse in producente, nisi per illud, quod est formaliter absolutum et hoc est essentia. Praeterea si paternitas esset illud, quo Pater generat paternitas esset perfectior filiatione, quia illud, quo producens producit, et si non eiusdem rationis est cum forma producta, tamen continet eam virtualiter et est perfectior ea. Ergo si paternitas est id, quo Pater agit, et non est eiusdem rationis cum filiatione, tamen continet filiationem privative sive virtualiter, videtur, quod paternitas sit perfectior filiatione. Hoc etiam confirmatur per hoc, quia, cum secundum istam potentiam filiatio non sit ratio producendi nec ad intra nec ad extra et paternitas sit ratio producendi ad intra, videtur, quod paternitas sit nobilior filiatione. Hoc etiam confirmatur, quia si Deus (Hs: dicas) communicaret se in diversitate naturae, puta si Deus generaret alium Deum, natura et essentia esset ratio generationis et non relatio; ergo et nunc, cum non sit imperfectior generatio ista quam illa. Sic ergo essentia divisa contra relationem continens in se attributa potest esse principium productivum. Si autem quaeratur, utrum essentia ut est divisa contra attributum sit ratio producendi Spiritum Sanctum, videtur esse dicendum, quod non. Essentia enim videtur esse ratio producendi verbum et Spiritum Sanctum solum, ut induit rationes privativas, quae sunt memoria et voluntas, ita quod a memoria est verbum et a voluntate Spiritus Sanctus procedit. Quod autem essentia mera in se considerata non sit principium productivum, sic potest probari: Essentia divina unius rationis existens non potest determinari ad certam pluralitatem productionum nisi per certa attributa, quae sunt intellectus et voluntas, quia quod est unius rationis ut unum non agit ut unum vel, si agit plura, non oportet, quod agat sub certo numero. Sed productiones in divinis sunt tantum duae. Ergo oportet, quod hoc sit per certas perfectiones. Hae autem non videntur nisi duae, sc. intellectus et voluntas, ita, quod, quot sunt certi modi determinationis alicuius formae, tot sunt modi operationis illius formae; sed divina essentia determinatur quodammodo intellectu et voluntate. Ergo sunt ibi duo actus, sc. per modum intellectus sive memoriae et per modum voluntatis. Secunda conclusio, quod memoria non potest esse principium productivum Spiritus Sancti. Hoc autem patet, quia omne illud, quod est productum a memoria, videtur esse verbum. Sed Spiritus Sanctus non est verbum. Ergo Spiritus Sanctus non est productum a memoria. Secundo sic: quod de ratione

und das ihm gegenwärtige wollbare Objekt das principium quo der Hauchung. Der unendliche Wille in actu primo ist im

---

sua est donum vel amor, de ratione sua non est productum nisi a voluntate. Ergo de ratione formali sua non est productus nec ab intellectu nec a memoria. Tertio sic: Unico principio productivo in divinis ea ratione, qua productivum, non respondet adaequate nisi unum productum. Sed memoria est unum principium productivum in divinis. Ergo non respondet sibi nisi unicum productum. Respondet autem sibi verbum. Ergo impossibile est, quod respondeat sibi Spiritus Sanctus. Ergo non est quid productum a memoria et hoc est, quod de(27va)bebit concedi. Quarto sic: quia verbum procedit a memoria sicut filius, ideo procedit quo natus, non quomodo datus secundum Augustinum XV De trin. Sed Spiritus non procedit quomodo natus, sed quomodo datus secundum Augustinum. Ergo non procedit a memoria. Tertia conclusio est, quod procedit a voluntate: ex quo enim essentia non est principium productivum, nisi ut induit rationem duorum attributorum, ut ostensum est in prima conclusione, et non potest esse principium productivum Filii (Hs: Spiritus Sancti), nisi ut induit rationem memoriae, videtur, quod ipsa voluntas sit principium productivum, ita quod potest argui sic: ex principio intelligibili ad memoriam paternam producitur verbum, sed non est minus potens voluntas in divinis quam memoria. Ergo ex principio summe diligibili ad voluntatem Patris et Filii producitur Spiritus Sanctus. Sed tunc est quarta conclusio, de qua quaerit quaestio: Utrum voluntas ut voluntas vel voluntas ut natura vel cum existentia naturae sit principium productivum. Et videtur, quod voluntas ut voluntas non sit huiusmodi principium productivum, quia sicut habetur IX Metaphysicae, potestates rationales sunt ad opposita. Si ergo voluntas est principium productivum Spiritus Sancti, videtur, quod possit producere et non producere, quod est impossibile, quia Spiritus Sanctus necessario producitur; cum ergo necessitas non possit esse in voluntate ex se, quia ex se valet (!). Ad oppositum videtur, quod sit in ea, ut induit rationem naturae, sive per assistentiam naturae. Secundo sic: voluntas ut voluntas in divinis videtur esse principium productivum creaturae; sed principium creaturae et Spiritus Sancti non sunt eiusdem rationes. Si ergo voluntas est principium productivum creaturae, videtur quod necessario sit principium productivum Spiritus Sancti. Tertio sic: Spiritus Sanctus est Deus; sed voluntas ut voluntas non potest esse principium communicativum naturae. Cuius ratio videtur esse, quia nihil continetur in termino adaequato alicuius productionis, quod non sit contentum in suo formali principio, per quod producitur. Sed in voluntate ut voluntas non continetur natura ut natura nec essentia ut essentia. Essentia autem continetur in termino, quia, ut iam dictum est, essentia communicatur et ita terminus adaequatus huius productionis est Spiritus Sanctus ut Deus. Quarto sic: principium <in> productivum termini infiniti oportet, quod sit infinitum; sed Spiritus Sanctus est Deus et per consequens infinitus. Ergo oportet, quod principium productivum Spiritus Sancti sit infinitum formaliter. Voluntas autem non est formaliter infinita nisi concurrente natura et essentia. Ergo voluntas ut sic non est principium productivum. Quaero enim, secundum quam rationem voluntas est principium productivum Spiritus Sancti; non enim voluntas in communi, alias omnis voluntas posset producere Spiritum Sanctum, nec voluntas ut natura creata; ergo voluntas ut natura divina magis est ratio principiandi quam voluntas. Quinto sic: quod exit ab alio per modum voluntatis, non assimilatur producenti in substantia nec necessario producitur nec necessario aequatur. Sed Spiritus Sanctus est eiusdem substantiae cum producente et necessario producitur et necessario aequatur. Ergo non procedit a voluntate ut voluntas; ergo a voluntate ut natura. Hoc etiam confirmatur ex hoc, quia, ut dictum est, principium productivum Spiritus Sancti est formaliter infinitum; alias terminus

Verein mit dem unendlichen Objekt das fruchtbare Prinzip einer unendlichen Liebe. Aus dieser Unendlichkeit des Prinzips schöpft die Hauchung ihren notwendigen Charakter. Der unendliche Wille ist notwendig in Tätigkeit hinsichtlich seines ersten Objekts. Die Notwendigkeit ergibt sich auch daraus, daß es sich um die Mitteilung der göttlichen Natur handelt. Zeugung und Hauchung bilden ihrem realen Sein nach eine reale Einheit; sofern sie Relationen sind, sind sie real verschieden. Principiative unterscheiden sie sich durch ihre formaliter verschiedenen Prin-

non esset infinitus, voluntas autem non potest esse formaliter infinita, quia si voluntas esset formaliter infinita, eadem ratione et intellectus et sic in Deo essent plura infinita, quod est impossibile. Propter has igitur rationes ponet utique aliquis, quod voluntas producit ut natura; sed tamen videtur, quod conclusio non sit vera. Quaero enim: quid vocat naturam. Si essentiam, ergo conclusio non est vera, quia, ut probatum est, essentia non est praecisa ratio producendi Spiritum Sanctum, sed ut induit rationem voluntatis, ita quod essentia ut essentia non est ratio producendi; sed magis ut induit rationem voluntatis. Si autem vocat naturam immutabiliter producere, hoc videtur esse intrinsecam voluntati respectu talis obiecti et sic non est principium distinctum a voluntate. Ad argumentum primum potest dici, quod voluntas divina non est ad opposita respectu omnis obiecti, sed respectu obiecti creati. Ad secundum potest dici, quod aliter voluntas est principium creaturae et aliter Spiritus Sancti. Creaturae est enim principium sicut rei operatae per voluntatem, sed Spiritus Sancti sicut eius, quod est ratio operationis eo modo, quo dicimus, quod ars appropriatur Filio et Spiritui Sancto appropriatur bonitas. Et ideo non sequitur: Spiritus Sanctus producitur necessitate (27vb) naturali, ergo producitur per naturam, secundum quod natura distinguitur contra voluntatem, quia voluntas quantum ad aliquod productum de intrinseco sui ita naturaliter producit sicut natura. Ad tertium, quando dicitur, quod voluntas non est principium communicandi naturam divinam, dicendum, quod, licet voluntas sit formaliter distincta a natura divina, tamen est unum cum ea et ideo potest esse principium communicandi eam. Unde voluntati, ut voluntas est, non repugnat, quod sit ratio communicandi naturam, sed ut est imperfecta sive in natura imperfecta, sicut est in natura creata, et ideo voluntas creata ita est principium amoris, quod non est principium amoris subsistentis. Voluntas autem divina est principium amoris subsistentis, amor autem subsistens non potest esse nisi Deus et ideo est principium communicandi essentiam divinam. Ad quartum potest dici, quod voluntas divina est formaliter infinita in genere proprio ex eo, quod est ad infinitum volubile, quia non est infinita in genere intellectus, cuius infinitas est ad infinitum intelligibile, et si arguatur: voluntas est infinita formaliter; ergo est continens in se omnem aliam formalitatem et sic voluntas formaliter continet intellectum, dico, quod hoc non sequitur nisi de eo, quod est infinitum omni modo, sicut est pelagus essentiae divinae, sive de eo, quod est infinitum formaliter et fundamentaliter, sicut est essentia divina. Intellectus autem dicuntur (!) infiniti formaliter et non fundamentaliter. Ad quintum dicendum, quod voluntas divina propter sui perfectionem non potest esse ratio producendi cuiuscunque amoris, sed tantum amoris perfecti et per consequens amoris subsistentis et per consequens productum est simile producenti, quia amor subsistens est Deus. Der Miscellancodex Vat. lat. 932 enthält von fol. 1r—32r Quästionen des Alexander von Alessandria.

Siehe auch Cod. CV der Marciana in Venedig, fol. 22rb (d. 2 q. 6). Ebenso fol. 52vb—53ra: Utrum Spiritus Sanctus procedat per modum amoris. Ferner Cod. Borghes. 311, fol. 56v—57r.

[61]) Fol. 272v; 278v.

zipien, formell durch sich selbst, terminative durch die Suppositа[62]).

Noch getreuer, auf weiten Strecken wörtlich gibt die Gedanken des Skotus Petrus von Aquila wieder. Zunächst lehnt er die Meinung ab, daß das Wesen unmittelbar Prinzip der beiden Produktionen in Gott sei. Diese Ansicht würde einen großen Teil des augustinischen Trinitätswerkes entwerten, sie würde die Ordnung zwischen den göttlichen Produktionen vernichten, sie würde zu der Annahme führen, daß der Sohn nicht mehr als Bild hervorgeht denn der hl. Geist. Der Wille, der sich in Gott, wie „unser Doctor" sagt, als fruchtbares Prinzip findet, ohne Unvollkommenheit, ist der Quell des Hervorgangs des hl. Geistes. Daß der Wille in Gott fruchtbares Prinzip ist, während er in uns nicht produziert, kommt ihm auf Grund seiner formell ihm eigenen, fundamental aus dem Wesen geschöpften Unendlichkeit zu. Wenn dem Willen auch als wesentliches Merk-

---

[62]) Fol. 48va (d. 11): Utrum voluntas sit principium formale ad producendum Spiritum Sanctum. Er stellt mehrere Konklusionen auf: 1. Quod voluntas et volubile sibi praesens est principium producendi <per> Spiritum Sanctum in supposito convenienti, scilicet Patre et Filio. 2. Secunda conclusio, quod voluntas est principium producendi Spiritum Sanctum necessario. 3. Tertia conclusio, quod ista necessitas non inest voluntati ex sua ratione formali, sc. inquantum voluntas, sed ex conditione naturae, in qua est.

D. 10 (fol. 47ra): Utrum voluntas possit esse principium per se communicandi personam. Er weist (fol. 48rb) die Meinung ab, quod voluntas cum coexistentia naturae [est] principium communicandi naturam. Weiter sagt er: Voluntati inquantum voluntas est abstrahendo ab omni finitate vel infinitate, ut est quoddam transcendens sibi, nec repugnat nec convenit communicare naturam .... Soli voluntati divinae competit communicare naturam .... voluntati creaturae repugnat communicare naturam.

Fol. 51ra (d. 12): Unde dico, quod non est intelligendum, quod Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum, quia concordant in aliquo actu secundo vel sui ipsorum ad invicem vel respectu alterius tertii vel puta (?) creaturae vel ipsius essentiae, sed tantum, quia habent unum principium productivum, voluntatem sc. habentem obiectum diligibile quasi per modum habitus praecedentis actum secundum, accipiendo formale principium in hac productione, quia sic intelligitur de Spiritu Sancto respectu sui principii productivi sicut memoria respectu verbi; sed in memoria respectu verbi non requiritur formale principium productivum nisi potentia habens obiectum praesens secundum Augustinum, quia ex cognoscente et cognito paritur notitia. Ergo eodem modo voluntas et volubile praesens erit sufficiens principium respectu Spiritus Sancti et ita non requiritur de ratione principii aliquis amor. Et sic dico ad auctoritatem Richardi, quod, licet in nobis requiratur talis amor iocundus et redamatio, in divinis autem non, sed (sed ergänzt nach dem Florent. Codex) tantum concordia in principio formali productivo, non in actu amandi. Posset tamen ibi poni aliqua concordia in isto principio tali formali, si intelligamus ipsum producere in Patre, antequam sit in Filio, quia in priori originis perficitur productio a memoria et tunc Filio communicatur principium productivum sufficiens et sic sequitur spiratio Spiritus Sancti, sed non ut in aliquo amore concordi, sed in principio existente in duobus.

Fol. 51va—52va (d. 13) behandelt er in vier Fragen den Unterschied von Hauchung und Zeugung.

mal die Freiheit eignet, so ist die Hauchung doch notwendig, und zwar wegen ihrer Vollkommenheit und wegen der Notwendigkeit, welche dem hl. Geist zukommt. Den Ausgleich von Freiheit und Notwendigkeit hält er für ein Geheimnis[63]).

Einen Widerhall der Gedanken des Skotus vernehmen wir weiterhin bei dem unbekannten Skotusschüler des Cod. Vat. lat. 1113[64]) und bei Petrus Thomas[65]).

---

[63]) D. 10 q. 1; d. 2 q. ult. a. 2.

[64]) Fol. 92ra: In hac decima distinctione incipit magister tractare de aeterna processione Spiritus Sancti a Patre et Filio quantum ad personam procedentem et per comparationem ad principium formale, quo fuit producta. Ideo secundum processum Magistri quaero, utrum personae Spiritus Sancti, quae est aeterna et necesse esse simpliciter, repugnet produci per modum voluntatis libere . . . In ista quaestione sunt aliqua utilia praemittenda, secundo quaestio est solvenda, tertio sunt aliqua dubia (Hs: una) movenda et removenda. Quantum ad primum sciendum est primo, quod divisio entis in necessarium et contingens sive possibile est prior divisione entis in naturale et liberum. Probatio, quia illa divisio est prior, cuius membra dividentia sunt prior[a]; sed ens necessarium et possibile priora sunt quam principium activum naturale et liberum . . . Ex hoc infertur correlativum, quod non est idem esse necessarium et naturale nec econverso nec est idem esse contingens et liberum nec econverso, quia aliquod est ens necessarium, quod tamen est principium agendi libere, patet de divina voluntate, et aliquod est ens naturale, quod non est necessarium. Similiter aliquod est principium activum liberum, quod non est contingens, sed necessarium, patet de voluntate divina, et similiter aliquod est ens contingens et possibile, quod non est principium activum liberum. Ulterius sciendum est, quod est necessitas coactionis et immutabilitatis et inevitabilitatis sive naturalis determinationis . . . His praemissis in solutione quaestionis sic procedam: Primo videbitur, utrum voluntas divina, ut est potentia operativa et productiva, respectu creaturarum extra sit libera libertate contradictionis formaliter vel tantum virtualiter. Et secundo videbitur, utrum ipsa, inquantum est potentia operativa respectu essentiae et ut est productiva Spiritus Sancti, sit libera (die Hs: libertate) simpliciter formaliter vel tantum virtualiter. Et tertio ex his concludetur (Hs: excludetur), quod non repugnet voluntati divinae libere concurrere cum natura divina in Patre et Filio ad spirandum Spiritum Sanctum. Zum ersten Punkt zeigt er, quod in Deo est formaliter libertas respectu creaturarum . . . Probo etiam secundo, quod voluntas divina fuit et est formaliter libera, inquantum est operativa et productiva ad intra, quia omne suppositum producens libere aliquod productum univocum et productione univoca habet in se principium productivum formaliter tale et modum intrinsecum illius principii aliquo modo illa productione et productio. Sed Spiritus Sanctus producitur a Patre libere per principium libere productivum et non naturaliter et illud communicat[ur] Spiritui Sancto producto. Ergo non solum virtualiter, sed formaliter est voluntas divina libera. Maior patet, quia principium productivum, quod est virtualiter et non formaliter, quale est productum, est aequivocum. Minor evidens, quia Spiritus Sanctus est formaliter Deus et formaliter volens et formaliter spiratus. Praeterea sicut se habet principium productivum naturale ad producens natura et modum producendi naturalem, ita principium productivum liberum ad producens liberum et modum producendi liberum. Hoc patet ex saepe (Hs: saepe ex) dictis. Sed omne agens naturale, sive sit aequivocum sive univocum, est in se formaliter tale et productivum naturaliter prius aliquo modo, quam producat. Licet enim sol sit virtualiter calidus, tamen est formaliter calefactivus. Ergo producens liberum est formaliter tale in se per principium liberum. Wie

Mit dem Grundsatz, daß der Wille, dem ein liebbares Objekt gegenwärtig ist, fruchtbares Prinzip einer adäquaten Liebe sei, operiert auch Wilhelm Alnewick. Da der göttliche Wille formal unendlich ist, kann er auch die Natur mitteilen. Zu der Frage, ob der Wille Prinzip des hl. Geistes sei, sofern er in actu primo oder in actu secundo ist, führt er die Gründe des Skotus an, um sich dann im gegenteiligen Sinn zu entscheiden. Wäre der Wille in actu primo Prinzip des hl. Geistes, so würde der notionale Akt dem Wesensakt vorangehen, da Vater und Sohn vor dem Wesensakt im Besitze eines hinreichenden Hauchungsprinzips wären. Ferner würde die Annahme des Skotus zur Folge haben, daß der hl. Geist hervorgebracht wird, bevor er hervorgebracht wird, da ja das aktuelle Wollen auch die ratio principii productivi besitzt. Ferner setzt der Hauchungsakt den essentialen Willensakt voraus, da der notionale den Wesensakt voraussetzt. Der erste kann den zweiten nicht als etwas Produziertes voraussetzen, also muß er ihn voraussetzen als Formalprinzip[66]).

---

ausführlich der Verfasser den ganzen Fragenkomplex behandelt, zeigt die Länge dieser Quaestio. Sie endigt fol. 93vb. Dann beginnt die Frage, utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio ut amor et dilectio subsistens. Er bekämpft dabei eine nova opinio, die als jene des Petrus Aureoli zu erkennen ist.

Fol. 97ra beginnt die 13. dist.: Utrum alicui naturae finitae et limitatae repugnet diversimode communicari in divinis vel suppositis eiusdem speciei diversis productionibus secundum speciem. Fol. 99ra: Utrum in Deo possint esse plures productiones alterius rationis. Die Frage endigt fol. 102ra und bietet viel Material für die Unterscheidung der Produktionen.

[65]) Fol. 169v—173v.

[66]) Cod. XIII 291 der Bibl. Ant. in Padua, fol. 44rb: Utrum voluntas divina sit principium producendi personam. 44va: Respondeo et dico, quod voluntas divina est principium producendi personam in divinis, quod probatur unica ratione. . . . . Sed voluntas habens aliquod obiectum diligibile sibi respondens est sufficiens principium productivum amoris adaequati respectu obiecti diligibilis. Ergo voluntas infinita habens obiectum infinitum sibi praesens poterit sibi producere tantum amorem, quantum est obiectum. Poterit ergo talis voluntas esse principium producendi amorem infinitum respectu obiecti infiniti. In Deo autem est voluntas infinita et obiectum infinitum, quare etc. Sed huiusmodi amor infinitus non est quid inhaerens. Ergo est quid subsistens, sed non idem subsistens cum producente, quia nihil producit seipsum. Dann weist er eine Reihe von Einwänden zurück.

Fol. 45rb: Utrum voluntas sit principium producendi Spiritum Sanctum ut est sub actu primo vel ut est sub actu secundo et inquantum est actu volens.

Vgl. für diese Hs: Josa, Ant. Maria, I codici manoscritti della Biblioteca Antoniana di Padova, Padova 1886, 19. Ich muß allerdings gestehen, daß ich an dem Eigentumsrecht Alnewicks bei der Lektüre dieses Sentenzenkommentars einige Zweifel bekam, da die darin vertretenen Lehren zuweilen erheblich abweichen von den im Cod. Palat. 1805 vertretenen Anschauungen, der sicher Quästionen Alnewicks erhält, so z. B. in der Frage nach dem Formalunterschied. Ich werde anderwärts darüber berichten.

Eine große Reserve gegenüber der Beweiskraft der für den produktiven Charakter des Willens von Skotus und den bisher verhörten Skotusschülern angeführten Gründen legt Bassolis an den Tag. Bei ihm erhält die Frage die Zuspitzung, ob der Wille fruchtbares Prinzip sein kann, nicht ob er es ist. Da der Wille ex sua ratione formali alle Vollkommenheiten enthält, so kann er sie alle mitteilen. Außerdem kann man mit gutem Grunde sagen, daß der geschöpfliche Wille nicht nur operativa ist, sondern auch productiva und elicitiva. Ebenso eignet dem göttlichen Willen nicht nur die Tätigkeit des Wollens, sondern auch die, die subsistente Liebe hervorzubringen. Daher ist es sehr wahrscheinlich, daß der göttliche Wille das Produktionsprinzip des hl. Geistes ist. Die Produktion des hl. Geistes ist ein freier Akt, da er als Liebe, als Geschenk und nicht per modum naturae hervorgeht. Es bedeutet keinen Widerspruch, trotzdem die Notwendigkeit der Hauchung zu behaupten. Denn jede schlechthinnige Vollkommenheit ist notwendig. Die Freiheit ist aber eine Vollkommenheit schlechthin. Infolgedessen müssen Freiheit und Notwendigkeit Gott zukommen und dort identisch sein. Ferner widerstreitet die Freiheit nicht der Unendlichkeit. Jedes Unendliche ist aber bis zu einem gewissen Grade notwendig. Ein ethischer Ton schwingt mit, wenn Bassolis erklärt, die Notwendigkeit der Hauchung resultiere zu höchst aus dem Zusammentreffen des absolut vollkommenen Willens und des absolut vollkommenen Objekts[67]).

Sehr ausführlich behandelt die Frage nach der Freiheit der Hauchung Franziskus von Marchia. Ablehnend verhält er sich gegen die Anschauung des Skotus, daß der Wille nur frei ist, sofern er Potenz ist, nicht sofern er im Akt ist. Der Wille ist nur frei, sofern er sich von sich selbst unterscheidet wie das Aktive vom Passiven. Denn seine Freiheit kann nur in seinem aktiven Verhältnis zum Akt bestehen, da das passive Verhalten des Willens wie bei jeder anderen Potenz rein naturnotwendig ist. Der Wille unterscheidet sich aber von sich nur in seiner Hinordnung zum Akt. Daher ist er vor dem Akt nicht formell und aktualiter frei, sondern nur virtuell. Um die Frage zu entscheiden, muß man eine dreifache Betrachtungsmöglichkeit des Willens ins Auge fassen: man kann ihn als reine Potenz betrachten, sofern er nur die Aufnahmefähigkeit für etwas besitzt. In diesem Sinn ist er nur potenziell frei. Man kann ihn betrachten als Prinzip des Aktes. So ist er virtuell frei, sofern er einen Akt setzen und nicht setzen kann. Man kann ihn endlich betrachten, sofern er im Akt ist und so ist er formell frei[68]). Der hl. Geist wird frei gehaucht; denn sein

[67]) D. 10 q. un. a. 1; a. 2 u. a. 4.

[68]) Vat. 1. 1096, fol. 52va: Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio libere vel naturaliter. Fol. 53rb: Ideo dico aliter, quod voluntas

Hervorgang ist nicht eine productio naturalis, da er sonst geboren würde und Sohn wäre. Die Freiheit muß dem göttlichen Willen auch deshalb zugesprochen werden, weil der freie Akt vornehmer ist als der notwendige, da ihm die naturnotwendig tätige Potenz unterworfen ist, er aber nicht der letzteren. Daß der Hervorgang des hl. Geistes auch notwendig ist und daß Notwendigkeit und Freiheit ohne Widerspruch zusammen bestehen können, ergibt sich aus folgenden Erwägungen. Die notwendige Tätigkeit steht über der kontingenten. Daher ist sie in Gott anzunehmen. Ferner wenn zwei Prinzipien vollständig voneinander verschieden sind, so eignet sich keines den Tätigkeitsmodus des anderen an. Das principium naturale und liberum sind aber vollständig verschieden. Nun ist aber der Tätigkeitsmodus des ersten sowohl das notwendige wie auch das kontingente Handeln. Daher kann sich das freie Prinzip nicht eines dieser beiden als seinen spezifischen Modus aneignen. Ferner wenn die Notwendigkeit der Freiheit widerstreiten würde, so könnte das nur sein, weil das notwendig Tätige unveränderlich handelt. Die Veränderlichkeit gehört jedoch nicht zum Begriff der Freiheit[69]). In der Frage nach dem Unterschied der Produktionen ist er der Meinung, daß passive Zeugung und Hauchung sich durch die Produkte unterscheiden, aktive Zeugung und Hauchung aber durch die Hervorgangsarten „natürlich" und „frei"[70]).

Nach Walter Catton ist die gegenseitige Liebe von Vater und Sohn das Prinzip der Hauchung. Die Hauchung ist ein freier Akt. Diese Freiheit hat nicht die Kontingenz des Hauchungsaktes zur Folge, so daß der hl. Geist produziert und nicht produziert sein könnte. Denn sowohl der Produzierende wie das Produkt wie auch die Produktion ist Gott. Wohl aber ist die Hauchung in dem Sinne frei, daß sie auf Grund des Hauchungsprinzips kontingent sein könnte, wenn nicht von anderswoher die Notwendigkeit gefordert wäre, nämlich von ihrem göttlichen Charakter. Die Freiheit, mit der die Hauchung erfolgt, ist Freiheit der unwillkürlichen Unveränderlichkeit. So

---

potest tripliciter considerari, uno modo, inquantum est receptiva alicuius in potentia, antequam actus ponantur in esse, et sic non est libera nisi mere potentialiter. Secundo potest considerari, ut est elicitiva, antequam eliciat, et sic est libera virtualiter, non potentialiter tantum sicut subiectum, sed virtualiter et causaliter, inquantum potest elicere et non elicere actum quantum ad libertatem contradictionis et spirare quantum ad libertatem simpliciter. Tertio modo potest considerari voluntas ut stat sub actu iam elicito et tunc est potentia libera formaliter.

[69]) Fol. 53vb—54rb.

[70]) Fol. 54rb: Utrum productio Spiritus Sancti distinguatur a productione Filii ratione productivi principii vel aliunde. Fol. 56va: Spiratio actio et generatio actio non distinguuntur secundum modum procedendi naturaliter vel libere, sed ex parte productorum, generatio passio et spiratio passio distinguuntur secundum naturaliter et libere.

ist die Hauchung nicht weniger notwendig als die Zeugung. Der Unterschied liegt darin, daß die Zeugung auf Grund ihres Prinzips mit Notwendigkeit erfolgt, während die Hauchungspotenz nicht auf Grund ihres Wesens den notwendigen Charakter der Produktion zur Folge hat[71]).

Franziskus Mayronis hält das göttliche Wesen für das partiale principium quo der Hauchung, da es als Objekt beim Hauchungsakt mitwirkt, den göttlichen Willen als Potenz für das andere Teilprinzip, Wesen und Wille zusammen für das Totalprinzip. Das Wesen als principium universale ist principialius an der Hauchung beteiligt. Wie stark ihm die Betonung der Freiheit am Herzen liegt, zeigt die Tatsache, daß er sich gegen den Einwand wehrt, als würde durch die Aufnahme des Wesens in das Hauchungsprinzip die Freiheit gefährdet. Mag die Hauchung auch das Wesen als Teilprinzip haben, so ist sie doch frei, da das Produkt frei ist, wenn von vielen Ursachen eine frei ist. Mit dieser Freiheit kann die Notwendigkeit zusammen bestehen. Freiheit kann nämlich den Gegensatz zu Notwendigkeit, zu Zwang, zu Knechtschaft, zu Unterordnung, zu Natur bedeuten. In diesem Sinn ist jede Potenz, deren Akt nicht geboren ist, frei. Warum das vom Willen Produzierte nicht geboren genannt werden kann, dafür gibt es keinen anderen Grund, als den, daß es eben vom Willen hervorgeht. Warum der Wille gerade eine freie Potenz ist, läßt sich nicht weiter begründen. Die Freiheit des Willens beim Hauchungsakt ist keine Freiheit schlechthin.

[71]) Flor. Cod. fol. 132ra: Utrum Spiritus Sanctus producatur libere. rb: Primus ergo articulus est videre, si idem possit esse principium productivum liberum, ut liberum distinguitur contra naturale, et tamen principium necessario productivum. Er unterscheidet necessitas violentae coactionis, naturalis inclinationis und spontaneae immutabilitatis. Dann fährt er fort: Quod nihil potest esse principium necessario productivum alicuius quocunque istorum modorum necessitatis et tamen respectu eiusdem liberum quolibet istorum modorum libertatis . . . Aliquid tamen potest esse principium necessario productivum necessitate spontaneae immutabilitatis et tamen liberum a necessitate naturalis inclinationis et etiam a necessitate violentae coactionis . . . . Alio modo potest dici, quod sumendo principium productivum liberum, ut distinguitur contra principium naturale, idem potest esse principium productivum liberum et tamen principium necessario productivum ita, quod idem respectu eiusdem sit principium necessarium necessitate spontaneae immutabilitatis et tamen liberum non solum a coactione, sed etiam liberum a naturali inclinatione, quia quod principium dicitur liberum vel dividatur (!) contra principium naturale, hoc habet duas causas veritatis, quia hoc potest esse vel, quia potest contingenter principiare de facto concurrentibus requisitis vel quia sibi ex hoc, quod est natura volitiva, competeret <posset> contingenter principiare, nisi aliud obviaret. Licet ergo principium productionis necessario non dicatur liberum nec dividatur contra principium naturale ex prima istarum causarum, quia tamen cum hoc stat, quod dicatur liberum ex secunda istarum causarum, ideo simul stant, quod aliquod dicitur principium liberum, ut liberum distinguitur contra naturale, et tamen, quod non sit principium contingenter productivum ista productione, sed necessario. Siehe weiter fol. 139rb; fol. 129rb.

Sie bedeutet auch nicht, daß der Hauchungsakt in der Gewalt des Willens steht. Die Notwendigkeit des Hauchungsaktes ergibt sich daraus, daß sowohl der Terminus, mit dem die passive Hauchung identisch ist, wie auch das Prinzip, mit dem die aktive Hauchung identisch ist, den Charakter der Notwendigkeit besitzen.

Diese Notwendigkeit der Hauchung im Gegensatz zur Kontingenz bildet die Unterscheidungslinie zwischen Hauchung und Schöpfung[72]).

In dauernder Frontstellung gegen Petrus Aureoli und in bemerkenswerter Opposition gegen Duns Skotus entwickelt Wilhelm de Rubione seine Gedanken. Den Ausgangspunkt für seine Anschauung bildet auch hier wie bei der Zeugung die Ablehnung eines jeden objektiv vorhandenen Unterschiedes, sei es eines realen, sei es eines formellen, zwischen Wesen, Intellekt und Wille. Wenn man fragt, ob der Wille Prinzip der Hauchung ist, so kann man den Willen als eine von dem Intellekt verschiedene Potenz verstehen. In diesem Sinne kann er nicht Hauchungsprinzip sein, da er als Potenz nur Prinzip eines Willensaktes ist. Man kann ihn auch als differentia essentialis betrachten, d. h. als die mit dem Intellekt identische absolute göttliche Realität, nämlich als das Wesen unter dem Gesichtspunkt der natura volitiva. In diesem Sinne ist er das Prinzip der Hauchung oder vielmehr der Begriff der Hauchung fordert, daß sein Prinzip, das unterschiedslos mit dem Intellekt und Willen identische Wesen, hiebei als natura volitiva betrachtet wird. Das gleiche will der Ausdruck per modum amoris besagen[73]). Frei kann man

---

[72]) D. 10 q. 1. Mit dieser Frage beschäftigt sich Mayronis auch in dem nach Art der Sentenzenkommentare angelegten, in fortlaufend gezählte Artikel eingeteilten Werk des Cod. Vat. l. 896, fol. 32v u. 33r.

[73]) Siehe dist. 6 q. 2. Dist. 10 q. 1: An natura divina, inquantum est volitiva personae convenientis ad spirandum, sit principium spirandi Spiritum Sanctum. Er will zur Beantwortung dieser Frage vier Konklusionen aufstellen: Prima est, quod si voluntas esset aliquid distinctum a divina essentia in re extra ipsa non esset Sancti Spiritus spirativa. (Den Formalunterschied des Skotus lehnt er dist. 8 und dist. 34 ab). Secunda conclusio est, quod divina essentia, inquantum est volitiva, accipiendo volitivum pro potentia non sit Sancti Spiritus spirativa . . . Tertia conclusio est, quod divina essentia, inquantum est volitiva, accipiendo volitivum pro essentiali differentia, hoc est inquantum est talis res, qualis importatur per volitivum huiusmodi sic acceptum, est principium Sancti Spiritus spirativum . . . . Quarta et ultima conclusio est, quod consimiliter se habet divina essentia ut intellectiva ad generationem verbi sicut [ut] volitiva ad spirationem Spiritus Sancti.

Zu der Frage, quomodo Spiritus Sanctus dicitur procedere per modum amoris, sagt er: Ad hoc respondetur diversimode a diversis. Unus enim doctor ponit, quod cum in creaturis amans per actum amandi constituatur in quodam lato esse seu donato respectu amati, hoc potest sine omni imperfectione Deo attribui et sic potest dici, quod Spiritus Sanctus non emanat ut amor, sed ut spiritus amoris, sic intelligendo, quod Spiritus Sanctus non est aliud quam Deus in esse lato seu dato positus per vim

diese Produktion nennen, sofern jede aus der natura volitiva als ihrem Prinzip hervorgehende Tätigkeit kontingent ist, wenn nicht die Kontingenz durch ein anderes außerhalb des Tätigkeitsprinzips liegendes Moment aufgehoben ist[74]).

Zum Unterschiede der beiden Produktionen hat er folgendes zu sagen. Die aktive Hauchung ist von der aktiven und passiven Zeugung völlig ununterschieden. Dagegen ist die passive Hauchung sowohl von der aktiven wie auch von der passiven Zeugung real verschieden. Die passive Hauchung auf der einen Seite, die aktive und passive Zeugung auf der anderen Seite unterscheiden sich formell durch sich selbst. Da aber das Wesen der Grund der Produktionen ist, ist originaliter der mit ihrem Sein gegebene Unterschied im Wesen zu suchen. Eigentümlich

---

amoris sui. Tunc secundum hoc diceret iste doctor, quod Spiritus Sanctus procedit per modum amoris, hoc est quia producitur per actum amoris. Alii dicunt aliter, quod quia in divinis productio Filii est prima sicut in creata imagine productio notitiae, productio autem Spiritus Sancti, quia secunda, sicut productio amoris est secunda in imagine creata, ideo productio Filii, quia prima dicitur per modum notitiae, productio autem Spiritus Sancti, quia secunda per modum amoris. Alii dicunt, quod, quia productio Filii est tantum ab uno sicut productio notitiae in imagine creata, productio autem Spiritus Sancti a duobus sicut productio amoris, qui est in imagine creata ab intellectu et ab obiecto vel ab ipsa cognitione, ideo prima dicitur productio per modum notitiae et alia per modum amoris. Alii quarto dicunt, quod hoc est, quia cognitio est principium producendi verbum, dilectio autem Spiritum Sanctum. Alii quinto dicunt, quod hoc est, quia sicut notitia producitur impressive modo naturae per motionem rei ad animam, amor autem expressive vel remissive per motionem animae ad rem et Filius producitur primo istorum modorum, Spiritus Sanctus autem secundo modo, ideo Filius dicitur produci modo notitiae et Spiritus Sanctus per modum amoris. Alii sexto dicunt, quod hoc est, quia intellectus est principium productivum Filii, voluntas autem Spiritus Sancti. Aber keine von diesen Anschauungen ist richtig. Seine Meinung lautet: Et ideo aliter respondetur ad dubium supradictum, videlicet, quod ideo Spiritus Sanctus dicitur produci per modum amoris, quia eius productio requirit per se, quod eius principium sit divina essentia, inquantum est natura volitiva supposita convenientis ad spirandum. Sicut enim amor in imagine creata producitur productione, quae requirit per se, quod eius principium sit essentia volitiva, ita et de productione Sancti Spiritus est dicendum et ideo, quia Spiritus Sanctus producitur per modum illum, quo amor producitur in imagine creata, tantum ad conditionem praedictam, licet in multis aliis dissimiliter producatur, dicitur produci per modum amoris.

[74]) Zu der Frage utrum Spiritus Sanctus producatur libere sagt er: Responsio: ubi sic procedam: Quia enim constat Spiritum Sanctum necessario spirari sicut Filium generari, ideo primo inquiram, an unum et idem possit esse respectu eiusdem principium libere et necessario productivum. Secundo ex hoc apparebit, quid sit dicendum ad quaesitum. Bei Erörterung des zweiten Punktes lehnt er Petrus Aureoli ab ohne ihn zu nennen. Dann fährt er fort: Et ideo quantum ad hoc aliter est dicendum, videlicet quod ideo Spiritus Sanctus dicitur produci libere et non Filius, quia produci libere, ut hic sumitur, non est aliud quam produci productione per se requirente pro per se principio naturam volitivam, cui ex hoc quod est volitiva agere contingenter competere posset, nisi aliud obviaret; sed hoc modo Spiritus Sanctus, non autem Filius est productus.

ist die Meinung Wilhelms, daß die aktive Hauchung Zeugung sei, da sie eine productio naturalis sei, die passive aber nicht, da sie ein productio per modum voluntatis sei[75]).

Petrus Aureoli nennt es ein zweckloses Beginnen, zu fragen, ob die Hauchungspotenz der Wille oder die Natur oder beides zugleich oder der Wille unter Begleitung der Natur sei. Alle diese Anschauungen gehen von der falschen Voraussetzung aus, daß der Hauchungsakt selber etwas Hervorgebrachtes sei. Der hl. Geist geht zwar per modum voluntatis hervor bzw. per modum amoris. Aber der Wille bzw. die Liebe ist dabei nicht als produktives Prinzip zu verstehen, sondern als der von seinem Objekt nicht verschiedene Akt. Bei den Geschöpfen wird das liebende Subjekt durch den Liebesakt zum Liebenden hinbewegt, hingetragen, wird dem geliebten Objekt geschenkt. Infolge der Mangelhaftigkeit der irdischen Liebe kann dieses Hinbewegtwerden, dieses Geschenktwerden nur ein intentionales sein, kein wirkliches. Bei Gott dagegen ist es infolge der Vollkommenheit der göttlichen Liebe ein wirkliches. Der hl. Geist ist sonach Gott in esse dato seu impulso[76]). Der Hauchungsakt ist frei. Das besagt nicht, daß er auch nicht sein könnte. Der Akt der Liebe und des Wohlgefallens ist wesenhaft frei, gleichgültig, ob er notwendig oder kontingent erfolgt. Ja es gibt ein so großes Wohlgefallen an einem freien Akt, daß er mit Notwendigkeit und Unveränderlichkeit gesetzt wird. Gerade einem solchen Akt ist das Moment der Freiheit in höchstem Maße zuzusprechen[77]).

Hauchen und Zeugen unterscheiden sich durch sich selbst, schon dort, wo sie ein esse diminutum und fictitium haben, erst recht bei Gott, wo sie ein reales Sein haben. Hauchen und Zeugen gründen sich im Vater ebenso auf eine Einheit wie Hauchen und Gezeugtwerden im Sohne. Trotzdem sind Gehauchtwerden und Gezeugtwerden zwei verschiedene res, wäh-

---

[75]) Dist. 13 q. 1.

[76]) Dist. 10 a. 1 und a. 2 kritisiert er die Anschauungen des Heinrich von Gent, des Thomas von Aquin, des Skotus, des Durandus. Dist. 10 a. 3: Secunda vero propositio est, quod Spiritus Sanctus non emanat ut amor, sed ut spiritus amoris. Unde nihil aliud est quam Deus in esse dato seu impulso ac lato positus per vim <in similitudine> amoris divini. Illud enim, quod competit omni amanti secundum rationem amoris omni imperfectione remota, attribuendum est Deo ipsi, cum in eo vere sit amor et quidquid est de perfectione amoris. Sed declaratum est, quod vi amoris amans fertur, datur et impellitur ad amatum, et secundum hoc amans est impulsus, latus et datus. Hoc autem imperfectione <fit> in nobis et in omni creato fit intentionaliter tantum et secundum votum. Ergo hoc fiet in Deo realiter, cuius votum simpliciter impletur.

Art. 4: Deitas itaque, cum sit quoddam amare subsistens, habet vim amoris. Est autem haec vis, ut per eam amans spiritualiter procedat, propter quod in divinis est verissimum spirare et verissimus spiritus pertinens ad amorem nec illud spirare elicitur ab amore, sed est actio indistincta ab obiecto amoris.

[77]) Art. 5.

rend Hauchen und Zeugen nicht real verschieden sind, freilich auch nicht dieselbe ratio besitzen[78]).

Wilhelm Ockham nimmt eine Haltung ein, die seiner Anschauung über die Zeugung entspricht. Da es für die Zeugung ebenso wie für die Hauchung ein principium elicitivum geben muß und dieses nicht eine Relation sein kann, so kann nur eine absolute Realität als Hauchungsprinzip in Frage kommen. Als solche kommt nur das Wesen in Betracht. Bei der Identität von Wesen und Wille kann man auch den Willen als Hauchungsprinzip bezeichnen. Diese Bemerkung Ockhams verliert freilich jede Bedeutung, wenn er sofort darnach sagt, daß man bei der Identität von Wille und Intellekt auch den letzteren als Hauchungsprinzip bezeichnen kann. Dagegen läßt er dem Willen allein den Prinzipcharakter reserviert sein, wenn man ihn nicht in seinem absoluten Sein betrachtet, sondern noch ein notionales Moment dabei mitdenkt[79]). Die Hauchung ist nicht in höherem Maße ein freier Akt als die Zeugung, da Gott sein Wesen nicht mit geringerer Notwendigkeit liebt als erkennt. Wenn man freilich „frei" nicht mit „kontingent" oder „indifferent" identifiziert (was indes die meisten Autoren zu tun scheinen), sondern

---

[78]) Dist. 13 a. 2; art. 3. Hier sagt er: Generare autem et spirare nullo modo realiter distinguuntur nec sunt etiam alterius rationis praecisibilis et distincte intelligibilis, quamvis sint alterius rationis indistinctae tamen, et quomodo hoc sit possibile, patet ex deitate et ex proprietatibus. Deitas enim, quae est quidditas infinita et absoluta, non obstante hoc fundat eandem unitatem cum proprietatibus relativis; idcirco multo fortius duae proprietates relativae poterunt convenire ad fundandum eandem indistinctionem Unde spirare, quae productio impulsiva et positiva rei in esse lato tanquam emanatio egressiva concurrunt ad fundandum eandem unitatem cum generatione, quae est productio formativa et positiva termini in esse apparenti et conspicuo et secundum hoc datur intelligi, quod generare et spirare sunt productiones alterius rationis, non tamen alterius praescissibilis et seorsum sumptibilis per intellectum, sed sicut ratio deitatis respectu paternitatis.

Vgl. zum Ganzen auch Cod. Borghes. 123, fol. 60v—63r.

[79]) Dist. 10 q. 1: Utrum voluntas sit principium productivum Spiritus Sancti. Dazu führt er eine Meinung an, welche sagt, quod voluntas est principium productivum, quod est principium productivum alterius personae ab illa, quae producitur per intellectum, endlich ex his, quod tantum sunt duae personae productae in divinis. Die nähere Darlegung der drei Punkte zeigt, daß Skotus gemeint ist. Er lehnt ihn in allen Punkten ab. Seine eigene Meinung heißt, quod voluntas est principium elicitivum spirationis. Secundo, quod supposita productione in divinis non potest evidenter inferri esse plures productiones. Tertio, quod ex pluralitate productionum non potest inferri evidenter tantum dualitas productionum. Quarto, quod omnia ista sola fide tenentur. Offenbar muß es für die Hauchung ein Prinzip geben. Sed ostensum est prius, quod nihil est absolutum in divinis nisi essentia divina, quae omnibus modis ex natura rei est voluntas. Ergo nisi aliquis modus grammaticalis vel logicalis impediat, sicut concedendum est de essentia, quod est principium elicitivum spirationis, ita est eodem modo concedendum de voluntate. Dann verweist er auf d. 7 q. 1.

jeden Akt als frei bezeichnet, der irgendwie den Willen zum Prinzip hat, dann kann man der Hauchung die Eigenschaft der Freiheit zuschreiben[80]).

Den Unterschied von Zeugung und Hauchung anzugeben, erklärt sich Ockham für unfähig. Ohne einer besseren Meinung vorgreifen zu wollen, glaubt er den Unterschied mit folgendem Gedankengang ersichtlich machen zu können. Wenn Gott durch seine Selbstliebe den Sohn produziert, so ist dieser dem erkennenden Vater ähnlich, da durch den Denkakt ein dem Denkenden ähnliches Produkt hervorgebracht wird. Wenn aber der hl. Geist virtute volitionis hervorgebracht wird, so braucht der hl. Geist nicht deshalb dem Prinzip ähnlich zu sein. Wie wir einer geliebten Persönlichkeit etwas uns Aehnliches und etwas uns Unähnliches schenken können, so muß das Geschenk, das Gott produziert, nicht deshalb weil es Geschenk ist, ihm ähnlich sein[81]). Wenn diese Unterscheidung Ockhams in ihren Einzelheiten auch im Gewande seiner nominalistischen Erkenntnislehre und Psychologie auftritt, so ist sie in ihrem Kerne doch die traditionelle.

---

[80]) Q. 2.

[81]) Dist. 13.

Cod. C. A. 2° 98 der Stadtbücherei von Erfurt enthält fol. 257—357 das erste Buch des Sentenzenkommentars des Franziskanertheologen Nicolaus Lackmann (= Lockmann). Fol. 268 betont er, daß die Zeugung naturalis sei im Gegensatz zur Hauchung, die libere erfolgt. Freilich fol. 276: Productio Spiritus Sancti etsi posset dici naturalis, inquantum est a voluntate, prout voluntas est perfectio naturalis essentiae divinae, non tamen prout consideratur voluntas, ut respicit essentiam divinam ut eius primarium obiectum. Vgl. für diese Hs: Schum, Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriftensammlung zu Erfurt, Berlin 1887, 70; für Nicolaus L. siehe Wadding, I 181; Wadding-Sbaralea, II 557.

Walter Disse meint, wenn der hl. Geist auch nicht hervorgebracht werde a voluntate neque contingenter, so doch per modum voluntatis et liberae complacentiae (Cod. 77, Q. III. 36, fol. 95rb der Staatsbibl. in Bamberg); vgl. Leitschuh-Fischer, Katalog der Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Bamberg, 1895—1906, I 625. Siehe für W. D.: Cosmas de Villiers a S. Stephano, Bibliotheca Carmelitana, Orleans 1752, I 578f.

In der Frage nach dem principium quo wird Skotus stark kritisiert in den Quaestiones Hassonis super libris quattuor sententiarum (Cod. C. A. 2° 118 der Stadtbücherei in Erfurt); vgl. Schum, 80; für Heinrich de Hassia [Langenstein] siehe Geyer, 604, 610f.

Hubertus von Köln bespricht in seinem im Codex Vat. lat. 1112 aufbewahrten Sentenzenkommentar fol. 36v folgende den hl. Geist betreffende Fragen: utrum Spiritus Sanctus procedat per modum voluntatis (voluntas autem in Patre et Filio est productiva Spiritus Sancti), utrum Spiritus Sanctus magis libere producatur quam Filius (nein), utrum credendo Spiritum Sanctum non procedere a Filio possit sic sufficiens ratio distinguens reddi inter Filium et Spiritum Sanctum (ja), utrum Spiritus Sanctus (offenbar: Sancti) a Patre et Filio sit uniformis spiratio.

Auf diese Hs machte mich Mons. Pelzer aufmerksam.

§ 9. Der Hervorgang des hl. Geistes von Vater und Sohn.

Der hl. Thomas beweist im Sentenzenkommentar den Hervorgang des hl. Geistes von Vater und Sohn mit Hilfe des anselmianischen Grundsatzes, daß es in Gott Unterschiede nur auf Grund der Ursprungsrelationen gibt. Würde der hl. Geist nicht vom Sohne hervorgehen, so würde er sich nicht von ihm unterscheiden. Man kann nicht sagen, daß die beiden hervorgehenden Personen sich durch ihren verschiedenen Prozessionsmodus unterscheiden. Denn dieser Prozessionsmodus beruht entweder auf dem relativen Gegensatz und dann bleibt das verwendete Argument in Kraft; oder auf einer Verschiedenheit in den absoluten Eigenschaften; dann würde eine Zusammensetzung in Gott hineingetragen; oder auf einer logischen Verschiedenheit; diese genügt für die Begründung des realen Unterschiedes der Personen nicht. Daß der Sohn in das principium quod mitaufgenommen wird, bedeutet keine Unzulänglichkeit des Vaters, sondern die Vollkommenheit des Sohnes[1]). Diesen Gedanken gibt Thomas in der Summe eine schärfere Formulierung und fügt ihnen als neue Momente folgende zwei hinzu: Da der hl. Geist per modum voluntatis hervorgeht, muß er notwendig vom Sohn hervorgehen, der per modum intellectus emaniert. Denn nichts läßt sich lieben, es sei denn zuvor erkannt. Ferner läßt sich eine Produktionsreihe nicht ohne Ordnung denken, sofern sich die Produkte nicht durch ihre Materie unterscheiden. Eine solche Ordnung kann aber nur der ordo naturae sein, nach dem einer vom andern ist. Wenn auch die Hl. Schrift den Hervorgang des hl. Geistes vom Sohne nicht wörtlich lehrt, so doch der Sache nach[2]).

Skotus führt nur einen Grund für die Prozession des Geistes auch vom Sohne an. Der Sohn ist vor der Produktion des hl. Geistes im Besitze des vollkommenen Hauchungsprinzips, nämlich des Willens als solchen. Daher ist er fähig den hl. Geist zu spirieren, und weil dem Hauchungsprinzip keine Potenzialität zukommt, sondern höchste Aktivität, so spiriert er auch tatsächlich[3]). Wesentlich ist an diesem Gedankengang, daß der Sohn das vollkommene Produktionsprinzip, den fruchtbaren Willen, besitzt, bevor aus diesem ein Produkt emaniert. Daß dem so sei, läßt sich unschwer zeigen. Die Zeugung geht der Hauchung voran. Durch den Zeugungsakt nun wird dem Sohn

[1]) I Sent. d. 11 q. 1. Verwandt ist der Gedankengang in De pot. q. 10 a. 4, ebenso Contra error. Graec. c. 32. Das Anselmianische Argument ist auch erörtert in der von Pelster („Gregorianum" 1923, 72 bis 105) dem hl. Thomas zugewiesenen Concordantia q. 27.

[2]) S. th. I q. 37 a. 2. Ähnlich Contra Graecos, Arm. et Sarac. c. 4; Compend. theol. c. 49. Die Begründung des Sentenzenkommentars und der Summe ist vereinigt in Contra gent. I. 4 c. 24. Zu dem Werke gegen die Griechen vgl. Merkle, S., Antonio Uccelli und Thomas Contra errores Graecorum, Römische Quartalschrift 35 (1927) 209—239. [3]) Ox. d. 11 q. 1.

der ganze Reichtum der göttlichen Vollkommenheiten, soweit er mit seinem Sohnsein vereinbar ist, mitgeteilt, also auch der fruchtbare Wille. Er empfängt sonach den fruchtbaren Willen, bevor die Hauchung in den Gesichtskreis eines außerhalb des göttlichen Produktionsprozesses stehenden Zuschauers tritt. Daß die Zeugung tatsächlich auf Grund ihrer Natur der Hauchung vorhergeht, zeigt Skotus folgendermaßen. Die eine produktive Potenz, nämlich der fruchtbare Intellekt, geht der anderen, nämlich dem fruchtbaren Willen, voraus; der actus primus des Intellekts setzt den actus primus des Willens voraus. Diese Ordnung besteht naturgemäß auch bei der Setzung des aktuellen Erkennens und Wollens. In Gott ist diese Ordnung noch besonders ersichtlich, da die Fruchtbarkeit des Intellekts den Vater konstituiert, die des Willens aber nicht. Von Heinrich von Gent wird für das prius des dicere gegenüber dem spirare geltend gemacht, daß sich das dicere zum spirare verhält wie das intelligere zum velle. Gegen diesen Gedankengang könnte man nach Skotus einwenden, daß das velle das intelligere deshalb voraussetzt, weil durch das Erkennen dem Wollen erst das für seine Betätigung notwendige Objekt vorgelegt wird. Durch das dicere aber wird dem Vater nicht das Objekt präsentiert, durch dessen liebende Umfassung er den hl. Geist haucht, da die Gegenwärtigsetzung des Objekts nicht durch die gezeugte, sondern durch die ungezeugte Erkenntnis erfolgt. Infolgedessen setzt das spirare nicht mit der gleichen Notwendigkeit das dicere voraus wie das velle das intelligere. Diesem Einwand gegen Heinrich von Gent gibt Skotus zu, daß das Hauchen nicht deshalb das dicere voraussetzt, weil ihm durch dieses erst das notwendige Objekt dargeboten würde wie dem velle durch das intelligere, wohl aber wegen der zwischen den Potenzen naturgemäß bestehenden Ordnung. Die Ordnung, die zwischen den Tätigkeiten der Potenzen überhaupt besteht, muß auch bestehen zwischen ihren produktiven Tätigkeiten[4]).

So notwendig geht indes der hl. Geist nicht vom Sohn hervor, daß er sich nicht von ihm unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge. Ist die Frage, ob der hl. Geist sich unterscheiden würde, wenn er nicht hervorginge, nicht ein Widerspruch in sich? Gottfried von Fontaines lehnt die Fragestellung ab, da sie einen Widerspruch enthalte. Die Prozession des hl. Geistes vom Sohn sei absolut notwendig. Daher sei ihr Gegenteil absolut unmöglich. Diese Stellungnahme bedeutet nach Skotus ein Ausweichen vor der Schwierigkeit. Das Nichthervorgehen des hl. Geistes vom Sohne wird nicht absolut behauptet in der genannten Frage, sondern es wird nur der — freilich faktisch unmögliche — Fall gesetzt, daß er nicht her-

[4]) Ox. d. 11 q. 1 n. 3ff. Siehe Heinrich von Gent. S. art. 54 q. 6; quodl. 6 q. 1.

vorgehe vom Sohn, um den formalen Unterscheidungsgrund zwischen Sohn und Geist zu erforschen. Außerdem läßt sich ohne Verstoß gegen die Regeln der Logik ein Satz aufstellen, in dem Prädikat und Subjekt nicht auf Grund des Wesens des Subjekts sich widersprechen, sondern nur auf Grund einer nicht zum Wesen des Subjekts gehörigen, wohl aber notwendig mit ihm verbundenen Eigenschaft desselben. So gehört es nicht zum Wesen des Begriffs Sohn, daß er den Geist hervorbringt, wohl aber würde bei der sachlichen Identität von Sohn und Hauchung eine Leugnung der Hauchung zugleich eine Verneinung des Sohnes bedeuten. Auch Augustinus, Richard von St. Viktor und Aristoteles führt Skotus als Kronzeugen für sich an. Die Frage kann also gestellt werden[5]).

Falsch ist die Antwort, daß sich die beiden Personen nicht unterscheiden würden, wenn der hl. Geist nicht vom Sohne hervorginge, da nur die relativen Gegensätze in Gott einen Unterschied begründen könnten, da ferner auch im Vater zwei Personen angenommen werden müßten, wenn disparate Relationen zur Begründung eines Unterschiedes genügen würden. Denn da die Relation ihrem formalen Wesen nach in Gott bestehen bleibt, so unterscheidet sie sich naturgemäß real von jeder mit ihr unvereinbaren Relation, sowohl von einer entgegengesetzten wie auch von einer disparaten. Außerdem ist der Unterschied zwischen den aktiven Produktionen nicht so groß wie jener zwischen den passiven. Die Gründe der angeführten Meinung fallen daher in sich zusammen.

Daß sich Sohn und Geist tatsächlich unterscheiden würden, wenn der Geist nicht vom Sohne hervorginge, läßt sich mit zwei Gründen beweisen. Das Konstitutionsprinzip eines Dinges fällt notwendig mit dem Unterscheidungsprinzip desselben zusammen. Der Sohn wird nun konstituiert durch die Sohnschaft; durch diese unterscheidet er sich also von jeder anderen Person. Man kann dagegen nicht sagen, das konstitutive Prinzip eines Dinges unterscheide dieses nur von jenen Dingen, mit denen es in allen übrigen Stücken, nur nicht in jenem konstitutiven Prinzip, übereinstimmt. Denn der Sohn unterscheidet sich persönlich von jeder anderen Person durch etwas, was zum Begriff seiner Person gehört. Das ist aber die Sohnschaft, nicht die aktive Spiration, welche zu der schon fertigen Person des Sohnes gleichsam als neue Proprietät hinzutritt. Ferner unterscheidet sich etwas in erster Linie durch sein Konstitutionsprinzip von jedem anderen, das nicht tale ist. Alles aber, was nicht das gleiche konstitutive Prinzip hat, ist nicht tale.

Der zweite Grund für eine bejahende Beantwortung der Frage wird genommen vom Unterschied der Prozessionen, der

[5]) Ox. d. 11 q. 2.

Zeugung und Hauchung. Würde nämlich das Gezeugtwerden zur Unterscheidung des Sohnes nicht hinreichen, sondern wäre noch die aktive Hauchung dazu erforderlich, so würden diese beiden Prozessionen offenbar dem Sohn sein Sein verleihen. Er würde daher sein Sein durch zwei Totalproduktionen empfangen, von denen jede wegen ihrer Vollkommenheit hinreicht, ihm Existenz zu geben[6]).

Thomas Anglicus anerkennt, daß Skotus in der Frage nach dem Ausgang des Geistes von Vater und Sohn die lateinische Auffassung vertritt. Aber seine Begründung erscheint ihm sehr mangelhaft. Denn sie stützt sich auf den Hervorgang des hl. Geistes durch den Willen, eine unhaltbare Theorie, und operiert mit irgendwelcher prioritas originis, die es nicht gibt.

---

[6]) Ibid.

Vgl. d. 11 nach Cod. Vind. 1449, fol. 47ra: Quodcunque suppositum habet principium productivum sufficiens, potest illo principio producere, si illi supposito non repugnat producere. Sed Filius habet sufficiens principium producendi Spiritum Sanctum nec ei repugnat producere, ut est in Filio. Ergo Filius potest illo principio producere Spiritum Sanctum et, si potest, ergo producit, quia, quidquid potest producere personam in divinis, illam producit. Maior est manifesta, quam tamen expono et dico suppositum habere principium sufficiens propter exclusionem impedimenti et, quia requiritur, quod non sit principium dependens ab aliquo. Si enim aliquod suppositum habet tale principium productivum, potest producere, si tali principio non repugnat producere, ut est in tali supposito, quia, quod suppositum habens principium productivum non potest producere, vel hoc est, quia illud principium non est sufficiens vel quia sibi repugnat, ut est in tali supposito, producere. Minor est manifesta. Nam Filius habet idem principium producendi Spiritum Sanctum, quod habet Pater, quia voluntatem, nec repugnat tali principio, ut est in Filio, producere. Probo: Nulli supposito habenti principium productivum repugnat producere illo principio, nisi praeintelligatur habere productionem adaequatam tali principio, sicut patet in exemplo superius adducto d. 7, quod si ignis communicaret formam suam calefaciendi, illud calidum, licet haberet calorem, non produceret alium calorem, quia tunc non esset effectus omnino adaequatus et adaequans potentiam productivam. Sed voluntas, ut est in Filio, non praeintelligitur habere productionem adaequatam, ut probatur. Ergo voluntati ut in Filio non repugnat producere. Probatio istius assumpti: Productio per modum intellectus est prior quam productio per modum voluntatis, quia quando duo actus primi sunt ordinati et sunt perfecte activi habent etiam ordinem in agendo ut ille, qui est primus in essendo, sit prior in agendo, et addo, quod, quando sunt duo actus perfecte activi, quia substantia et qualitas habent ordinem ita, quod substantia est prior et tamen non habent illum ordinem in agendo, quia alteratio praecedit generationem, et hoc est, quia substantia non est perfecte activa. Sed si esset perfecte activa, haberet similem ordinem in agendo. Sed in Patre intellectus et voluntas sunt perfecte activa et habent ordinem. Ergo foecunditas intellectus in agendo in Patre est prior quam foecunditas voluntatis in agendo. Ergo foecunditas intellectus habet suum actum prius et in illo priori prius producitur Filius. Ergo Filius prius producitur, quam voluntas habeat terminum sibi adaequatum. Ergo voluntas, ut communicatur Filio, non habet terminum adaequatum et per consequens non repugnat voluntati, ut in Filio est, producere. Huic rationi innituntur Sancti ut Anselmus et alii.

Die Absurdität ein prius origine oder natura in Gott anzunehmen ergibt sich aus folgenden Erwägungen. Skotus nimmt nicht nur zwischen verschiedenen Relationen oder Personen ein prius an. Auch in derselben Person nimmt er eine Priorität zwischen Intellekt und Wille an. Der Vater hat sonach in sich eine Ursprungsordnung, auch wenn man von jeder produzierten Person absieht. Also muß man in ihm eine origo annehmen, bevor er Vater ist. Es gibt daher vor den Ursprüngen der Personen bereits andere Ursprünge in Gott. An einer anderen Stelle verurteilt Thomas die Anschauung, daß das prius nicht nur eine Schöpfung unseres beschränkten nicht die ganze göttliche Wirklichkeit mit einem Blick umfassenden Intellekts, sondern eine tatsächlich in Gott vorliegende Ordnung darstelle, mit folgendem Gedankengang. Die Priorität, die Skotus in demselben Suppositum annimmt, könnte man sich entweder als eine relative oder eine absolute Realität denken. Das letztere ist nicht möglich, da Priorität immer ein Verhältnis zu einem Später besagt. Wenn man sie als eine relative Realität betrachtet, dann besteht im Vater eine reale Relation, auch wenn man von den Relationen zu anderen Personen absieht; ja da nicht nur zwischen Intellekt und Wille eine bestimmte Ordnung anzunehmen ist, sondern auch zwischen den anderen Attributen, so gibt es im Vater zahllose Relationen. Ferner gehen nach Skotus die Akte des intelligere und velle dem dicere und spirare voran. Ebenso ist das intelligere früher als das velle und das dicere früher als das spirare. Also ist die Priorität, die zwischen dicere und spirare besteht, später als die Priorität, die zwischen intelligere und velle besteht. Daher gibt es eine prioritas prioritatis und so könnte man ins Unendliche fortschreiten. Ein regressus in inifinitum ist aber ein Unding, wenn die prioritas eine reale Größe ist. Weiterhin ist in Gott alles simul natura. Also gibt es kein prius und posterius natura. Endlich wäre es ein Widerspruch, daß jene Realität, welche ihrer Natur nach früher ist, identisch ist mit jener, welche ihrer Natur nach später ist. Infolgedessen könnte nach Skotus der Intellekt nicht identisch sein mit dem Willen.

Selber wenn die zwei kritisierten Punkte nicht irrig wären, so würde des Skotus Begründung doch nicht haltbar sein. Denn man könnte sagen, in diesem prius originis teile der Vater dem Sohn den Intellekt mit, nicht den Willen, der Vater selber habe aber in diesem instans sowohl den Intellekt wie den Willen, könne also nach dem Grundsatz des Skotus den hl. Geist produzieren, bevor er dem Sohn den Willen mitteile. Ferner könnte man nach den Prinzipien des Skotus sagen, daß der Vater den hl. Geist in demselben instans produziert, in dem der Sohn gezeugt wird. Da der Sohn gezeugt wird, bevor er produziert, so würde der Vater den Geist produzieren, bevor der Sohn ihn

haucht, d. h. der Sohn könnte den Geist nicht hauchen, da ihm der Vater zuvorkommen würde. Man tut daher besser, sich auf die Entscheidung der Kirche zu verlassen und nicht auf rationelle Gründe. Tatsächlich führt Thomas nicht einen Vernunftgrund an[7]).

Für völlig verfehlt betrachtet Thomas die Entscheidung des Skotus in der Frage, ob sich Sohn und Geist unterscheiden würden, wenn der Geist nicht von dem Sohn hervorginge. Diese Entscheidung stützt sich auf die falsche Vorstellung von der Prozession durch den Intellekt und durch den Willen, deren Unhaltbarkeit oben gezeigt wurde. Ihre Unrichtigkeit läßt sich auch sonst dartun. Zum Begriff der Hauchung gehört das Hervorgehen von zweien. Sonst könnte der Vater, da er im Besitze einer hinreichenden Spirationskraft ist, den hl. Geist auch ohne Sohn hauchen und da er nach Skotus prius origine als der Sohn im Besitze des fruchtbaren Willens ist, so würde er den Geist früher als der Sohn hauchen, d. h. der Sohn würde

[7]) Dist. 11 q. 1: In ista quaestione, licet doctor iste veritatem quaestionis teneat cum latinis, tamen ratio, cui innititur, modicum fulcimentum praestat latinis eo, quod multipliciter sit defectiva. Primo, quia fundat se super hoc, quod voluntas in divinis ut distincta contra intellectum sit principium producendi Spiritum Sanctum, quod improbatum est in quaestione praecedenti. Secundo, quia ponit in divinis prioritatem originis et nescio, quae instantia naturae, de quibus instantibus nihil scit. Nec solum fundat se super hoc, quod inter ipsa relativa sit talis prioritas vel inter ea, quae sunt diversarum personarum ut sic, sed quod etiam sit inter illa, quae sunt eiusdem suppositi, ordo prioritatis natura vel originis, puta inter intellectum et voluntatem. Ex quo sequitur, quod Pater in se habet ordinem originis circumscripta omni persona producta et per consequens, quod in Patre sit origo, etiam antequam sit Pater, et quod ante origines personarum in divinis sint etiam aliae origines priores illis, quae sunt minus probabilia. Tertio supposito, quod praedicta omnia concederentur, adhuc argumentum non valeret, quia adhuc posset dici, quod Filio (Druck: Filius) prius origine communicatur intellectus quam voluntas, et in illo priori Pater habet tam intellectum quam voluntatem tanquam principium perfectissimum et per consequens, si ratio sua sit bona, Pater producet Spiritum Sanctum prius quam communicetur Filio voluntas, et per consequens voluntas habebit actum suum prius, quam sit in Filio. Quarto, quia stantibus propositionibus suis Pater prius producet quam Filius producatur, et per consequens potest dici, quod in illo instanti, in quo Filius producitur, Pater producit Spiritum Sanctum ita, quod ista sit imaginatio, quod in primo instanti Pater producit Filium, in secundo Filius producitur et Pater spirat et in tertio Spiritus Sanctus spiratur. Secundum istam ergo imaginationem productionum praesupponunt istae productiones activae activas et passivae passivas et tamen productio activa Spiritus Sancti est simul cum productione Filii. Cum ergo Filius sit productus, antequam producat, sequitur, quod voluntas in Patre fuit principium spirandi prius quam in Filio, et per consequens Filius non potest spirare per illam voluntatem, quia praeventus est a Patre. Infiniti sunt alii modi imaginandi, si ponatur talis prioritas et talis distinctio voluntatis et intellectus et aliorum in divinis, quibus argumentum suum non habet vigorem. Vgl. dazu dist. 12 q. 1. Siehe den Text in Anm. 26.

Abgelehnt wird die Begründung des Skotus z. B. auch von Hasso, fol. 52va (cf. § 8, Anm. 81).

gar nicht hauchen. Würde man im Einklang mit der kirchlichen Entscheidung doch annehmen, daß der Sohn den hl. Geist haucht, so würde man das Absurdum erhalten, daß der hl. Geist zweimal gehaucht wird. Wir werden gleich sehen, daß sich Skotus ausdrücklich gegen diesen Vorwurf wehrt. Ferner unterscheidet sich die Zeugung von der Hauchung wie der Modus des Hervorgehens durch den Intellekt von jenem durch den Willen und umgekehrt die Hauchung von der Zeugung wie der Hervorgang durch den Willen vom Hervorgang durch den Intellekt. Nun kann es aber in demselben Suppositum keinen Unterschied ex parte rei geben. Daher muß dieser Unterschied aus dem Unterschied der Supposita resultieren. Der verschiedene Produktionsmodus verursacht also nicht den Unterschied der Supposita, sondern setzt ihn voraus. Weiter würde die Leugnung des Vaters notwendig jene des hl. Geistes im Gefolge haben. Würde nun die Leugnung des Sohnes nicht ebenso notwendig jene des hl. Geistes nach sich ziehen, so würde der hl. Geist wesentlicher vom Vater als vom Sohn abhängen.

Schließlich entscheidet Thomas die Frage in dem Sinn, daß der Gedanke, der hl. Geist gehe nicht vom Sohne hervor, einen Widerspruch enthält. Denn es gehört zum Begriff des Gehauchtwerdens, daß der Gehauchte von zweien hervorgeht. Diese in sich schon widerspruchsvolle Annahme würde naturgemäß auch zu widerspruchsvollen Folgerungen führen. Es würde sich ergeben, daß der hl. Geist, eben weil er von zweien hervorgeht, verschieden ist vom Sohn, der nur von einem hervorgeht, und daß er zugleich nicht verschieden ist von ihm, da er, wenn er nicht von ihm hervorgeht, eben nicht von zweien hervorgehen kann, sondern nur von einem, d. h. den gleichen Hervorgangsmodus hat wie der Sohn und daher Sohn ist.

Die Einwendungen, die Skotus gegen die Meinung erhebt, daß man die Frage nicht stellen dürfe, sind unzutreffend. Die Ablehnung dieser Frage ist kein Ausweichen vor einer Schwierigkeit, sondern eine treffende Antwort. Zuzugeben ist Skotus, daß das Hauchen nicht zum Begriff des Sohnes gehört, daß es daher von dieser Seite keinen Widerspruch bedeutet, wenn der Sohn nicht haucht. Aber das Gehauchtwerden vom Sohn gehört wesentlich zum Begriff des hl. Geistes. Von dieser Seite aus bedeutet es daher einen Widerspruch, wenn der Sohn den hl. Geist nicht spiriert. Nicht ganz genau interpretiert Thomas den doctor subtilis, wenn er ihm unterschiebt, er wolle der Frage den Sinn geben, ob die Schlußfolgerung richtig ist: der hl. Geist geht nicht hervor, also unterscheidet er sich. Mit Recht lehnt er diese Konsequenz ab, da aus einer Negation nicht formell eine Affirmation folgen kann. Aber zu Unrecht bezeichnet er sie als Meinung des Skotus. Skotus spricht nur den Gedanken aus, es sei wohl zu unterscheiden, ob man eine Voraus-

setzung annehme und auf Grund dieser Voraussetzung eine Frage untersuche, oder ob man lediglich die Richtigkeit eines konditionalen Verhältnisses untersuche. Im ersten Falle legt man der gemachten Voraussetzung irgendeinen Wahrscheinlichkeitscharakter bei, im letzteren Fall läßt man die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der im Konditionalsatz ausgesprochenen These völlig in der Schwebe; man kümmert sich hier nur um das Verhältnis zwischen Vordersatz und Nachsatz. Diese Gedanken des Skotus sind so subtil, daß man es Thomas nicht verdenken kann, wenn er ihnen nicht auf den Grund ging. Er meint, man könne die Frage nur im ersten von Skotus angegebenen Sinn stellen, ohne sich freilich über den von Skotus gemeinten Unterschied klar geworden zu sein.

Zur Begründung, die Skotus für die Bejahung der Hauptfrage gibt, ist zu sagen, daß tatsächlich sich der Sohn von allen anderen durch die Sohnschaft unterscheidet. Aber unter der Voraussetzung, daß der Geist nicht vom Sohn hervorgeht, sind Gezeugtwerden und Gehauchtwerden identisch, da ja der Unterschied zwischen beiden nur im Hervorgehen von einem bezw. von zweien besteht. Zum zweiten Grund des Skotus bemerkt Thomas, daß Intellekt und Wille, nach Skotus die zwei Formalprinzipien der Prozessionen, nicht sachlich verschieden sind[8]).

[8]) Dist. 11 q. 2: In ista quaestione imaginatur doctor ille, quod et si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, adhuc distingueretur ab eo. Et hoc sicut ab ente, quia si poneret Spiritum Sanctum esse non ens illo supposito, tunc non solum esset distinctio per filiationem, sed etiam magis per essentiam; imaginatio autem ista fundatur super alia falsa imaginatione, quam habet de processionibus per modum intellectus et per modum voluntatis, quae alia[s] reprobata fuit. Et ideo totum est falsum, quod imaginatur circa materiam istam. Quod autem imaginatio, quam hic habet, sit falsa probo: Primo sic: De ratione spirati est, quod procedat a duobus suppositis; ergo si non procedat a duobus, non est spiratus et per consequens non est et per consequens non distinguitur sicut ens ab ente, quod supponitur. Quod autem de ratione spirati sit procedere a duobus, probo: Quia si non, ergo posset produci ab uno tantum et per consequens Pater, cum habeat potentiam spirandi sufficientem, ex quo ad spirandum non requiritur aliud suppositum, sequitur, quod possit spirare Filio circumscripto, et per consequens, cum prius origine etiam modo secundum istum sit in eo voluntas fecunda et potentia spirativa quam in Filio, sequitur, quod etiam modo prius spirabit quam Filius; sed si prius spiret quam Filius, tunc Filius non spirabit. Probo: Quia Pater prius spirat quam Filius, ergo Spiritus Sanctus prius erat spiratus a Patre quam a Filio. Et per consequens, si etiam post spiretur Spiritus Sanctus, sequitur, quod bis spiretur. Et similiter, si prius spiretur a Patre, prius habet esse a Patre quam a Filio et per consequens, si etiam postea a Filio spiretur, sequitur, quod postquam habet esse, est spiratus et productus, quod est absurdum. Immo implicat contradictoria. Secundo, quia generatio distinguitur a spiratione et econverso spiratio distinguitur a generatione sicut modus intellectus a modo voluntatis et econverso spiratio a generatione sicut modus voluntatis a modo intellectus. Sed nihil, quod est in eodem supposito, est distinctum ex parte rei ab aliquo, quod est in eodem supposito, ut ostensum est alias. Ergo oportet, quod distinctio istorum

Diese Frage erörtert Thomas Sutton auch in einer Quaestio disputata und in seiner Cowtonkritik. An der erstgenannten Stelle geht er in seiner Lösung davon aus, daß sich bei den Geschöpfen ein durch mehrere Differenzen unterschiedenes Ding

---

modorum sit ex distinctione suppositorum, sed non nisi ex distinctione spirantis et spirati, quia Spiritus Sanctus ex hoc distinguitur a Filio, quia procedit quomodo datus secundum Augustinum, non quomodo natus. Similiter Pater distinguitur a Filio et Spiritu Sancto ex hoc, quod unum generat et alterum spirat, et per consequens distinctio istorum modorum non est ratio distinguendi inter spirans et spiratum, sed econverso; ergo sequitur, quod ista distinctio modorum producendi est ex distinctione suppositorum producentium. Ergo etc. Item arguo sic: Certum est, quod circumscripto Patre circumscribitur necessario Spiritus Sanctus et hoc secundum rationem quidditativam utriusque; probo: quia circumscripto Patre circumscribitur Filius et per consequens tam Pater quam Filius et per consequens Spiritus Sanctus, et hoc essentialiter et quidditative. Ergo essentialiter et quidditative Spiritus Sanctus essentialius et magis quidditative dependeret a Patre quam a Filio, quod est absurdum, quia tunc non aequaliter produceretur ab utroque. Ista ratio confirmatur, quia Pater communicavit Filio actum spirandi; aut ergo actus spirandi ita essentialiter et per se est a Filio sicut a Patre aut non. Si sic, ergo sicut circumscripto Patre in ratione spirantis per se circumscribitur Spiritus Sanctus et non solum per accidens, ita etiam circumscripto Filio eodem modo. Si non, ergo Pater non communicavit sibi spirare aeque per se, sicut ipsemet spirat, quod est absurdum. Rationes autem suae contra alios non multum cogunt, ut patebit in respondendo ad eas. Quod autem dicit in quadam responsione ad quoddam argumentum, quod relatio transit secundum identitatem, nihil est dictum, quia relationem transire in essentiam nihil aliud est quam relationem esse idem cum essentia. Sed dicere relationem esse idem cum essentia secundum identitatem nihil est secundum intentionem suam, quia ipse intendit distinguere inter transire secundum identitatem et secundum formalitatem. Et certum est, quod nihil transit, ut hic loquitur de transitu, nisi secundum identitatem. Similiter quod dicit relationem non transire secundum formalitatem non stat cum dictis suis, quia secundum eum relatio transit secundum quidditatem; sed quidditas sua est una formalis ratio et formalitas sua; omnino ergo transit secundum suam formalitatem. De istis autem formalitatibus sat dictum est alibi. In ista quaestione dico, quod Spiritum Sanctum non procedere a Filio includit opposita, et ideo sequuntur opposita, et hoc secundum locos intrinsecos et non solum extrinsecos, quia de ratione spirati est procedere a duobus vel ab uno producto, ut alias dictum fuit de processione per modum voluntatis. Et ideo, si Spiritus Sanctus non procederet, sequitur, quod distingueretur a Filio, quia si est spiratus, est a duobus, Filius autem est ab uno. Similiter sequitur, quod non distingueretur a Filio, quia si non procedit a Filio, non procedit a duobus, sed tantum ab uno et ita est Filius. Et ideo ista conditionalis est vera: Si non procedit Spiritus Sanctus a Filio, non distinguitur ab eo, et ista similiter: Si non procedit, distinguitur. Nec istae conditionales repugnant, quamvis consequens unius sit contradictorium consequentis alterius, quia antecedens includit contradictoria, sicut ista conditionalis est vera: Si tu scis te esse lapidem, tu es lapis, quia nihil scitur nisi verum; similiter ista est vera: Si tu scis te esse lapidem, tu non es lapis, quia repugnat lapidi, quod sciat se esse lapidem. Et ideo positio, quae teneret unam conditionalem, non repugnaret positioni, quae teneret alteram illarum. Sed si deberet esse contradictio, oporteret praeponere negationem toti conditionali. Nam ista contradicit: Non si Spiritus Sanctus non procedit, distinguitur, et est intellectus istius negativae, quod ista consequentia non

durch jede Differenz nur von jenem Ding unterscheidet, das die entgegengesetzte Differenz hat, daß ferner ein Geschöpf sich nicht immer durch sein proprium von anderen unterscheidet. So unterscheidet sich der Mensch durch das Körpersein von den Engeln, nicht durch das sein proprium bildende rationale, es sei

valet: Spiritus Sanctus non procedit, ergo distinguitur. Et eodem modo est de ista: Si non procedit, non distinguitur. Ad rationes autem, quae fuerunt factae contra primam responsionem ad quaestionem: Ad primam dico, quod non est fuga quaestionis, sed est responsio ad quaestionem. Et quod dicitur, quod ista quaestio est eadem cum illa alia, dico, quod non; patet, quia etiam secundum eum ista est de una conditionali, alia vero non nec etiam ipse eam pertractat, sicut alia esset pertractanda. Ad aliud dico, quod per se et essentialiter includit contradictoria nec tamen ista: Filius non spirat, includit in suo per se intellectu contradictoria, sicut alia facit, quia, licet non sit de ratione Filii, quod spiret, tamen de ratione Spiritus Sancti est, quod spiretur. Et ideo argumentum istud non vadit contra responsionem. Ad tertium dico per idem, quod, licet ista inclusio contradictionis non sit ex parte Filii, est tamen ex parte Spiritus Sancti. Ad quartum dico, quod ex forma quaestionis secundum intellectum istius nihil esset difficultatis in quaestione, quia secundum istum quaestio nihil aliud esset quam quaerere, utrum ista consequentia sit bona: Spiritus Sanctus non procedit, ergo distinguitur. Et patet unicuique, quod haec consequentia non valet, quia ex negativa non sequitur formaliter affirmativa, et ideo melius intelligitur quaestio, sicut ad eam responsum est, ut videlicet supponatur primo secundum nostrum modum intelligendi, quod Spiritus Sanctus non procedat a Filio, et tunc quaeratur, utrum debeat concedi alterum vel negari, et hoc supposito, quod Spiritus Sanctus maneat. Vel potest dici, quod virtualiter idem sunt quaerere de una conditionali et quaerere de consequente supposito antecedente, quia tunc nihil aliud quaeritur nisi, utrum consequens sequatur vel repugnet vel simul stet solum et non sequatur, et tunc consequentia non est vera, similiter si repugnat. Ad quintum, quod ex una conditionali, cuius antecedens patet includere contradictoria, potest procedi, ita tamen, quod consequens non sit unum illorum contradictoriorum formaliter inclusorum. Unde si circumscriberetur rationalitas ab homine, posset quaeri, utrum homo esset animal, non autem utrum homo esset homo. Et sic procedunt sancti doctores in talibus conditionalibus; vel etiam si antecedens includat contradictoria et hoc non sit evidens et intendatur investigare de veritate antecedentis, non autem de veritate consequentis. Secus est in proposito, quia non proceditur ad inquirendum de veritate antecedentis, scilicet huius: Spiritus Sanctus non procedit, sed huius: Spiritus Sanctus non distinguitur. Quia vero doctor iste reputat responsionem istam esse fugam quaestionis, ideo ne credat propter veritatem argumentorum hoc fieri, respondeo aliter ad quaestionem admittendo positum, et dico, quod Spiritus Sanctus non distinguitur, si non procedat. Ad primam autem rationem contra istud dico, quod Filius per filiationem distinguitur a quocunque praeterquam a seipso. Sed facta hypothesi illa dico, quod Filius et Spiritus Sanctus sunt idem, quia spirari et gigni sunt idem, quia in nullo distinguebantur nisi per hoc, quod spiratio erat a duabus et generatio ab una persona, sed ista remota est per hypothesim. Ad confirmationem dico, quod Pater, si solus Filius spirat, iam non est Pater et ita paternitate non distinguitur. Assumptum patet, quia hoc solo distinguitur generare et spirare, quia spirare est a duobus et non ab uno solo. Sed si solus Filius spirat, ablata est illa distinctio inter generare et spirare. Ergo etc. Ad aliud dico, quod principia formalia generandi et spirandi non sunt distincta ex parte rei, ut dictum est frequenter in praehabitis.

denn concomitanter oder akzidentell[9]). Analog unterscheiden sich die göttlichen Personen voneinander durch entgegengesetzte Relationen. So unterscheidet sich der Vater durch die Vaterschaft vom Sohn und nur von ihm. Der Sohn unterscheidet sich durch die Sohnschaft vom Vater und nur von ihm. Vom hl. Geist unterscheidet er sich kausal durch die der relatio propria des hl. Geistes entgegengesetzte Relation der aktiven Hauchung, begleitend oder akzidentell freilich auch durch die Sohnschaft. Von entscheidender Bedeutung für die Beantwortung dieser Frage ist die Anschauung über den Unterscheidungsgrund der Prozessionen. Da sich diese, wie wir sahen, kausal nur durch die produzierenden Prinzipien unterscheiden, so würde der Unterscheidungsgrund der Prozessionen und damit der hervorgehenden Personen wegfallen, wenn der hl. Geist nur vom Vater hervorgehen würde. Wenn die Griechen auf der einen Seite den Hervorgang des hl. Geistes vom Sohne leugnen, auf der anderen seinen Unterschied vom Sohne behaupten, so verwickeln sie sich in Widersprüche. Denn sie geben implicite zu, was sie expresse leugnen. Denn die Behauptung des Unterschieds von Sohn und Geist schließt eben dessen Hervorgang vom Sohne notwendig ein[10]).

Die gleiche Anschauung vertritt Sutton in seiner Cowtonkritik. Wenn der hl. Geist nicht vom Sohne hervorginge, so würde er nur von einer Person hervorgehen, d. h. sein Hervorgang wäre eine processio per modum naturae, nicht per modum voluntatis. Die nativitas des Sohnes würde sich daher von der processio des hl. Geistes nicht unterscheiden[11]). Ausdrücklich betont Sutton auch hier, daß die Stellung der Griechen widerspruchsvoll sei, daß aber die einfache Leugnung des Hervorgangs des hl. Geistes vom Sohne ohne gleichzeitige Behauptung seines Unterschiedes von ihm zwar eine Unmöglichkeit, aber nicht einen Widerspruch in sich schließe[12]).

In welcher Weise sind Vater und Sohn an der Hauchung beteiligt? Vater und Sohn hauchen nach dem Sentenzenkommentar des hl. Thomas den hl. Geist, sofern sie eins sind in der Hauchungspotenz, zwei als Personen. Die Einheit in der Hauchungspotenz d. h. im Wesen und der spiratio communis ist erfordert, da jede Tätigkeit von einem Prinzip sein muß. Die Zweiheit

[9]) Quaest. disp. 9 p. 92*s.
[10]) Ibid. p. 93*—p. 96*.
[11]) Fol. 44r (q. 13): Respondeo dicendum ad quaestionem, quod si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, sed a Patre tantum, non distingueretur Spiritus Sanctus a Filio, quia proces[s]io Spiritus Sancti a Patre non distingueretur realiter a processione Filii, quae est nativitas. Cum enim esset ab una persona tantum, esset processio per modum naturae, non per modum voluntatis, quia processio per modum voluntatis secundum rationem suam necessario est a duobus, ut dictum est, et ideo si Spiritus Sanctus procederet a Patre tantum, sua processio esset nativitas et ipse esset natus et ita esset filius.
[12]) Fol. 44va.

des principium quod wird Thomas nicht nur als eine tatsächliche, sondern als eine notwendige betrachten[13]). Alle sind darin einig, daß Vater und Sohn ein Prinzip des hl. Geistes sind. Aber über den Sinn des unum principium gibt es verschiedene Anschauungen. Manche sagen, daß damit nur die Einheit der Proportion angegeben sei, so daß nichts weiter gesagt sein wolle, als die Wahrheit, daß sich der Sohn zum hl. Geist ebenso verhalte wie der Vater. Diese Erklärung ist ungenügend. Mit der gleichen Begründung könnte man Vater und Sohn auch ein Suppositum nennen. Andere behaupten daher, mit der Einheit des Prinzips sei die Einheit der Natur gemeint. Aber mit dieser Erklärung wäre der hl. Geist von dem Prinzipcharakter nicht ausgeschlossen, da ja auch er die gleiche Natur besitzt wie Vater und Sohn. Andere sagen daher mit Recht, die Einheit des Prinzips besage die Einheit der Notion. Die Richtigkeit dieser Anschauung ist darin begründet, daß Einheit und Mehrheit von der Form abhängig sind. Die Forma aber, die mit dem persönlich verstandenen Terminus Prinzip gemeint ist, ist die Notion. Man kann der zweiten Ansicht, die sich auf Anselm beruft, Rechnung tragen, indem man zugesteht, daß die Einheit des Prinzips die Einheit der Hauchungskraft besage. Die Hauchungskraft aber bedeutet die göttliche Natur, sofern sie mit der ratio der communis spiratio ausgestattet ist[14]). Zwischen Zeugung und Hauchung besteht ein ordo naturae, sofern der hl. Geist vom Sohn ist, aber nicht ein sachliches prius natura. Der Grund ist leicht ersichtlich. In Gott gibt es nur Absolutes und Relatives. In der Sphäre des Absoluten ist ein prius nicht möglich, da es nur eine absolute Realität gibt. In der Sphäre des Relativen ist ein prius nicht möglich, da die Relationen natura gleichzeitig sind. Man kann daher nur von einem gedanklichen prius reden[15]). In der Summe behält Thomas diese Anschauungen bei. Den tiefsten Grund des unum principium sieht er darin, daß Vater und Sohn überall eins sind, wo sich nicht ein relativer Gegensatz einstellt. Wie das eine Wesen Grund für die Einheit Gottes ist, so ist die Einheit der Hauchungspotenz der Grund dafür, daß man Vater und Sohn ein Prinzip des hl. Geistes nennen kann[16]). Mag der Hauchungsakt auch nur einer sein, so bezeichnet man Vater und Sohn doch als duo spirantes, da der Numerus des Adjektivs vom Numerus der Supposita abhängt. Dagegen ist Thomas die Formel duo spiratores nicht sympathisch, da der Numerus eines Substantivs von der in ihm bezeichneten Form abhängt, diese aber, die Hauchung, nur eine ist[17]). Da im principium quo

[13]) I Sent. d. 11 a. 2; a. 3. [14]) I Sent. d. 29 q. 1 a. 4; a. 3. [15]) Dist. 12 art. 1. [16]) S. th. Ia q. 36 a. 4. [17]) Ibid. ad 7um. Im Sentenzenkommentar (d. 11 a. 4) hielt er „duo spiratores" für richtig. Die Concordantia kehrt zu diesem Standpunkt zurück.

zwischen Vater und Sohn volle Einheit herrscht, so kann der hl. Geist nicht in vollerem Sinne vom Vater hervorgehen als vom Sohn. Sofern jedoch der Sohn seine Existenz vom Vater empfängt, kann man sagen, daß der Vater den hl. Geist vermittels des Sohnes hauche[18]). Thomas drückt diesen Sachverhalt in der Summe wie im Sentenzenkommentar auch mit dem Terminus principaliter aus[19]). Das prius lehnt er in der Summe mit den gleichen Gründen ab wie im Sentenzenkommentar[20]).

Skotus betrachtet Vater und Sohn in Uebereinstimmung mit der Entscheidung des Lyoner Konzils als ein Prinzip des hl. Geistes. Der Grund liegt in der einen Fruchtbarkeit des produktiven Prinzips.

Die Schwierigkeit liegt darin, ob Vater und Sohn hauchen, sofern sie numerisch einen Willen haben oder sofern sie im Willen übereinstimmen. Die zweite Annahme würde einen Unterschied der hauchenden Personen mitbedeuten. Diese von Heinrich von Gent[21]) vertretene Annahme ist falsch, da sie zur Schlußfolgerung führen würde, daß vor dem von Vater und Sohn gehauchten Geist ein anderer gehaucht wird. Denn der Vater und Sohn sind, bevor sie actu wollen und lieben, im Besitze des fruchtbaren Willens. Da dieser wegen seiner Unendlichkeit, wenn das unendliche Wesen als Objekt ihm gegenwärtig ist, vollkommenes Hauchungsprinzip ist, so werden Vater und Sohn spirieren, bevor sie actu wollen. Da ferner das Wesen das primäre, die Personen das secundäre Objekt des Willens sind, so ist der Wille in höherem Maße fruchtbares Prinzip, wenn er das Wesen zum Objekt hat, als wenn er die Person zum Objekt hat. Da er aber das Wesen vor den Personen als Objekt besitzt, so werden Vater und Sohn den hl. Geist früher durch den Willen hauchen, sofern das Wesen sein Objekt ist, als durch den Willen, sofern eine Person sein Objekt ist. Daraus ergibt sich, daß Vater und Sohn den hl. Geist hauchen, nicht, sofern sie sich gegenseitig lieben, sondern sofern ihnen das Wesen als obiectum primum des Willens gegenwärtig ist und zwar nicht als aktuell gewolltes Objekt, sondern als durch den Erkenntnisakt liebenswert dargestelltes Objekt.

Ein weiterer Grund gegen Heinrich von Gent ist folgender: Der Wille ist ein vollkommenes principium quo spirandi. Daher ist er fähig zur Produktion, gleichviel ob er sich in einem Suppositum oder in zweien befindet. Die gegenseitige Liebe gehört also keineswegs zum Hauchungsprinzip. Diese Annahme würde zudem das Absurdum enthalten, daß der Vater vom Sohn etwas

---

[18]) Ibid. a. 3; die Termini mediate und immediate sind auch verwendet I Sent. d. 12 q. 1 a. 3.

[19]) S. th. q. 36 a. 3 ad 2um. I Sent. d. 12 q. 1 ad 3um.

[20]) S. th. q. 36 a. 3 ad 3um; q. 42 a. 3.

[21]) S. art. 54 q. 6.

empfängt, während er jede absolute und relative Realität, auch die Hauchungskraft schon besitzt, bevor er sie dem Sohn mitteilt.

Wenn Richard von St. Viktor meint, die gegenseitige Liebe sei die angenehmste, und damit die Hauchung durch die gegenseitige Liebe begründen will, so übersieht er, daß seine Behauptung von der angenehmsten Liebe nur bei den Geschöpfen gilt, bei Gott aber zu der Häresie führen würde, daß der Vater nicht formell in sich selig ist, sondern es erst im Sohne wird. Man muß sich daher dafür entscheiden, daß Vater und Sohn den hl. Geist hauchen, sofern der Wille vollkommen einer ist. Denn zum Begriff des Prinzips gehört nur, daß es vollkommen ist und nicht schon einen adäquaten Terminus hervorgebracht hat. Der Anschauung Richards kann man Rechnung tragen, indem man zugibt, daß von zwei in einem Subjekt sich befindlichen Prinzipien, deren Aktivität eine bestimmte Reihenfolge einhält, das zweite erst in Aktion treten kann, wenn das erste in Aktion ist. Der fruchtbare Wille in Gott ist daher principium proximum nur in Vater und Sohn[22]).

Die Existenz des fruchtbaren Willens in zwei Personen steigert also nach Skotus nicht etwa die Fruchtbarkeit des Willens, noch viel weniger verleiht sie dem Willen seine Fruchtbarkeit. Sie ist lediglich die unerläßliche Voraussetzung dafür, daß die schon vor dem Gezeugtwerden des Sohnes vorhandene Fruchtbarkeit des göttlichen Willens sich auswirken kann. So ist der in Vater und Sohn existierende Wille, durch den Vater und Sohn actu primo sich lieben können, das principium quo der Hauchung.

Da die Hauchungskraft nur eine ist und „spirator" die Hauchungskraft besagt, so kann man nur von einem spirator reden, wenngleich von zwei spirantes. Die Begründung mancher, daß das participium als Adjektiv im gleichen Numerus steht wie das mit dem Adjektiv ausgestattete Subjekt, daß dagegen spirator als Substantiv die mit ihm gemeinte Form als solche bezeichnet und diese nur eine ist, kann man nicht gelten lassen, da sowohl das Adjektiv wie auch das Substantiv die gleiche Sache bezeichnen, wenn sie auch im modus significandi verschieden sind. Es läßt sich aber folgende Begründung geben: Da jedes Abhängige ein Unabhängiges fordert und zwei in gleicher Weise Abhängige nicht voneinander abhängen können, da weiter das Adjektiv vom Substantiv abhängig ist, dieses aber nicht von einem anderen Substantiv, so beziehen sich die beiden Adjektiva duo und spirantes notwendig auf ein Substantiv, so daß die Formel den Sinn erhält: zwei hauchende Personen. Wenn ich dagegen sage „duo spiratores", so ist das Adjektiv duo sofort durch das Substantivum spiratores bestimmt; daher

[22]) Ox. d. 12 q. 1 (nn. 1—12).

bezieht es sich auf das mit spirator Gemeinte und würde sonach die Zeugungskraft verdoppeln[23]).

Sofern man den Spirationsakt in sich oder in seiner Beziehung zum Terminus betrachtet, besteht volle Einheit, ja Gleichheit im Hauchen, da das Hauchen nur eine Tätigkeit ist und nur einen Terminus hat. Betrachtet man aber den Hauchungsakt in seiner Beziehung zu den hauchenden Supposita, so hat der Vater die Hauchungskraft und den Hauchungsakt von sich, der Sohn aber beides vom Vater. Diesen Besitz des Hauchungsaktes von sich bezw. durch Mitteilung unterscheidet Skotus auch mit dem Terminus „prius origine" hauchen. Dieser Terminus will nichts anderes besagen, als daß der Vater seine Hauchungskraft unproduziert bezw. von sich selber hat, daß aber der Sohn wie sein ganzes Sein so auch die Hauchungskraft vom Vater empfängt. Dieses so verstandene von Skotus authentisch so erklärte prius origine unterscheidet sich nur terminologisch von dem von Augustinus verwendeten, von Thomas von Aquin übernommenen „principaliter". Von diesem prius origine unterscheidet Skotus scharf das prius origine, das zwischen der Zeugung und der Hauchung besteht. Die Zeugung geht dem Ursprung bezw. der Natur nach der Hauchung voran, sofern infolge der zwischen den Produktionsprinzipien bestehenden Ordnung die in der Willenssphäre liegende Hauchung die in der Erkenntnissphäre verlaufende Zeugung notwendig voraussetzt. Dieses prius natura bezw. origine hat mit einem zeitlichen prius nichts zu tun. Hauchung und Zeugung vollziehen sich vielmehr in einem einzigen instans der Dauer. Aber auf der anderen Seite darf man dieses prius nicht zu einem rein logischen, nur von unserem Denken nach der Analogie unserer psychologischen Akte geschaffenen Früher verflüchtigen. Es ist vielmehr in der Natur der Sache begründet[24]). Gelegentlich unterscheidet Skotus das zwischen Zeugung und Hauchung vorliegende prius von dem zwischen dem hauchenden Vater und hauchenden Sohn vorhandene prius terminologisch dadurch, daß er dem ersten den Namen prius natura, dem letzteren den Namen prius origine reserviert[24a]).

Diese Darlegungen zeigen, daß man gegen die Annahme dieses im Hauchungsakt selber bestehenden prius nicht einwenden kann, daß der Vater den Hauchungsakt vollzöge, bevor ihn der Sohn setzte, daß also der hl. Geist schon gehaucht wäre, bis der Sohn spirierte, daß er daher den schon existierenden hl. Geist hauchte. Der Sachverhalt ist vielmehr der, daß der Vater zunächst die Fruchtbarkeit zum Zeugen wie zum Hauchen von sich selber hat. Im zweiten instans originis setzt er den Zeugungsakt und gleichzeitig damit ist die Fruchtbarkeit des Willens

[23]) Ibid. nn. 13 ff. [24]) Ox. d. 12 q. 2. [24a]) Quodl. q. 4 n. 3. Ox. II d. 1 q. 1 nn. 13 u. 14.

im Sohne gegeben. Im dritten signum originis endlich hauchen Vater und Sohn zugleich, wobei man indes nicht übersehen darf, daß der Vater die Hauchungskraft von sich, der Sohn vom Vater hat[25]).

An diesen Gedankengängen übt Thomas Anglicus folgende Kritik. Zunächst bezeichnet er es als eine falsche Behauptung des Skotus, daß der Wille nicht hinreichendes Prinzip der Zeugung ist, sofern er sich in actu secundo befindet. Der Wille ist ja nach Skotus selber fruchtbar, sofern er eine unendliche Vollkommenheit besitzt. Das aktuelle Wollen ist aber eine Vollkommenheit schlechthin. Soll der Wille, sofern er unendlich ist, das Prinzip der Hauchung sein, so muß er aktueller Wille sein. Wäre der Wille als Potenz und nicht als Akt Prinzip der Hauchung, so müßten wir uns zu dem Absurdum verstehen, daß der Wille nicht nach seiner ganzen Aktualität und nicht nach seiner ganzen Vollkommenheit zur Hauchung erfordert ist. Ferner wäre nach der skotistischen Erklärung des Hauchungsprinzips für die Schöpfung eine höhere Aktualität des Willens erforderlich als für die Hauchung. Ferner würde die Behauptung des Skotus

[25]) Dist. 12 q. 2: Contra: Igitur Pater prius spirat Spiritum Sanctum, quam Filius spiret Spiritum Sanctum, quia in illo primo signo originis, in quo Pater habet a se esse, habet spirare a se et tunc Filius non spiraret, quia si Spiritus Sanctus praeintelligitur habere prius esse a Patre quam a Filio, tunc Filius produceret Spiritum Sanctum iam praeexistentem. Confirmatur, quia quodcunque principium productivum in supposito priori intelligitur habere terminum adaequatum, non potest esse principium producendi in posteriori supposito; sic est in proposito; ergo etc. Respondeo: De istis ordinibus sive originis sive naturae et de multis ordinibus prioritatis et posterioritatis alias dicetur, sed quantum ad propositum dicendum, quod non est consimilis ordo inter Patrem generantem et spirantem, sicut est inter Patrem spirantem et Filium spirantem. Unde non est intelligendum, quod Pater spirat, antequam Filius spiret, sicut prius origine Pater generat quam spiret propter ordinem principiorum in producendo, quia tunc Filius non spiraret, ut argumentum deducit, quemadmodum Spiritus Sanctus non potest generare Filium iam praeintellectum generari. Sed est iste ordo, quod in Patre est primo utraque fecunditas a se. Secundo est in Patre actus primae fecunditatis et tunc in Filio est secunda fecunditas. Tertio est actus secundae fecunditatis simul a Patre et Filio habentibus tunc simul illam fecunditatem, adhuc tamen cum aliquo ordine, quia ille actus est Patris a se, Filii autem non a se, sed a Patre, sicut nec in secundo signo est illa foecunditas Filii a se, sed Patris est a se. Non est ergo ordo originis inter spirationem Patris et Filii, quasi spiret Pater in aliquo signo originis, in quo non spiret Filius, sed in eodem signo originis simul spirant. Est tamen ibi ordo spirantium in spirando, quia Pater in illo tertio signo originis spirat a se, Filius autem non a se. Ad confirmationem dico, quod maior non est vera, si illud principium non habeat prius terminum adaequatum, antequam aliud suppositum producatur, cui communicatur illud principium secundum totam eius foecunditatem, et sic est in proposito de vi spirativa, quam Pater communicat Filio, antequam habeat terminum adaequatum, scilicet Spiritum Sanctum. Skotus verweist hier auf das zweite Buch d. 1 q. 1. Er behandelt die Frage auch in seinem Quodl. q. 4 n. 3, ferner im Parisiense Lib. I prol. q. 1 art. 4.

zu dem Dilemma führen, daß der hl. Geist den aktuellen Willen entweder durch die Produktion hat oder daß er ihn nicht durch sie hat. Im letzten Fall hätte er nicht jede Vollkommenheit durch seine Produktion, daher auch nicht vom Produzierenden; da er auch von sich keine Vollkommenheit haben kann, hätte er sie von niemand. Wenn er sie aber durch seine Produktion hat, dann muß das Prinzip wie das Produkt actu wollend sein; denn sonst wäre die Hauchung nicht univok, da das Produkt vollkommener wäre als das Prinzip. Ferner spricht gegen Skotus, daß der Wille in actu primo zwar hinreichendes Prinzip einer secundum quid, d. h. als Liebe unendlichen Liebe ist, daß er aber um hinreichendes Prinzip einer schlechthin unendlichen Liebe zu sein jede Vollkommenheit in sich schließen muß. Der hl. Geist ist aber ein schlechthin vollkommenes Produkt. Wenn Skotus weiter meint, daß der Wille principium propinquum nur sein kann, wenn er sich in zweien befindet, so läßt sich fragen: Ist die Existenz in zweien per se oder per accidens erfordert. Im ersten Fall hauchen Vater und Sohn nicht nur, sofern sie eins sind, sondern auch, sofern sie verschieden sind, was Skotus nicht angibt. Es würde sich dabei auch die Folgerung ergeben, daß, wenn der hl. Geist nicht vom Sohne wäre, er überhaupt nicht wäre. Die Annahme, daß die Hauchungskraft nur per accidens in zweien sein müsse, ist gegen Richard von St. Viktor. Man müßte in diesem Falle auch annehmen, daß der Sohn nur per accidens Mitspirator des Vaters sei, daß der Vater die Hauchungskraft vor dem Sohne besitze, daß er daher den hl. Geist hauche, bevor ihn der Sohn hauche.

Thomas hat richtig beobachtet, das Skotus die zweite Möglichkeit vertritt.

Die Gründe des Skotus beweisen nichts. Richtig ist, daß das Wesen bezw. der Wille hinreichendes Prinzip ist, wenn man nur das Genügen des Prinzips als solchen ins Auge faßt. Versteht man aber unter Prinzip alles, was extrinsece oder intrinsece zur Setzung des Aktes notwendig ist, so ist das Wollen bezw. der Wille nicht hinreichendes Prinzip, sofern er im Vater allein ist, sondern nur sofern er in Vater und Sohn ist. Das ist eben das Eigenartige an der Spiration, daß sie notwendig zwei Supposita erfordert. Daß der Vater nicht ohne Sohn hauchen kann, bedeutet also nicht eine Schwäche des Vaters, sondern ist in der Eigenart der Hauchung begründet und in der Ursprungsordnung, die zwischen Zeugung und Hauchung herrscht. Das Suppositum des Sohnes fügt zum formalen Wesen des principium quo nichts hinzu. Es ist nur erforderlich, damit das principium quo in Aktion treten kann. Das Hauchen des Vaters wird so notwendig zum Mithauchen mit dem Sohne.

Die eigene Antwort des Thomas lautet, daß die dem Hauchungsakt beigefügte Reduplikation sich entweder auf den Akt

an sich beziehen kann oder auf den produzierten Terminus. In beiden Fällen hauchen Vater und Sohn, sofern sie eins sind. Sie kann sich auch auf das Hauchungsprinzip beziehen. Bezieht sie sich auf das principium quo, so hauchen Vater und Sohn, sofern sie eins sind; bezieht sie sich auf das principium quod, so hauchen sie, sofern sie zwei sind, da die Mehrheit der hauchenden Personen wesensmäßig zur Hauchung gehört[26]).

[26]) Dist. 12 q. 1: Istam quaestionem divisi a sequente, in qua aliqua assumuntur et dicuntur minus vera. Quod enim assumit in arguendo et etiam idem dicit in exponendo Richardum, scilicet quod voluntas est principium spirandi sufficiens non ut in actu secundo volendi, istud non videtur verum secundum eum, quia voluntas non est principium spirandi, nisi inquantum est infinita in perfectione; sed non est infinitae perfectionis formaliter, nisi contineat omnem perfectionem formaliter, sed actualiter velle est perfectio simpliciter. Ergo voluntas non est principium spirandi nisi ut est in actu volendi. Si dicatur, quod voluntas non est infinita simpliciter quoad omnem perfectionem, sed tantum quantum ad rationem voluntatis, istud non potest dari, quia productum est infinitum simpliciter, ergo et illud, quod est formale principium producendi; alioquin productum excederet in infinitum principium producendi, ut argutum est alias. Secundo sic: Voluntas ut actu volens est perfectior quam voluntas nude accepta, ut dicit actum primum. Ergo si ut actu volens non esset principium producendi personam divinam, sequeretur, quod voluntas non requireretur secundum totam actualitatem suam nec sub ratione perfectissima ad producendum infinitum suppositum, quod videtur absurdum. Item tertio sic: Si voluntas divina non potest esse principium Spiritus Sancti ut actu volens, sequitur, quod voluntas sub maiori actualitate esset principium creaturarum quam personae divinae, quod est non probabile. Quarto sic: Quaero utrum Spiritus Sanctus habeat per se ex productione sua voluntatem actu volentem et non solum habitu vel non. Si non, ergo Spiritus Sanctus non habet per se ex vi suae productionis esse omnino perfectum. Et cum nihil habeat a producente per se, nisi quod habet ex productione sua, sequitur, quod non habet esse omnino perfectum a producente per se nec a se habet perfectionem aliquam, ergo a nullo, quod non est dicendum. Si sic, ergo voluntas producentis necessario erit actu volens ad hoc, quod producat. Alioquin sequitur, quod productio volentis non erit univoca, quia non est per se a volente similiter, cum omne actu volens et esse actu volens sit melius ceteris paribus non volente actu, et per consequens sequitur, quod Spiritus Sanctus non producitur per se ab aequaliter bonis, si non producitur per se a volente actu. Secundo assumit quod voluntas, ut est actus primus, solum est libera et non ut habens actum secundum. Istud non est verum, quia voluntas nunquam habet in potestate sua suum primum velle, sed illud est naturale, ut ostensum est supra distinctione prima in quaestione de fruitione ultimi finis. Ergo etc. Tertio concludit, quod magis solvatur, quod Spiritus Sanctus procedat libere, si procedat a voluntate, ut est actus primus quam aliter, quia sic voluntas in nobis habet in potestate sua actum suum. Sed istud non est verum, sicut patet ex ratione praecedenti. Hoc etiam patet aliter, quia quidquid sit in nobis, in Deo tamen voluntas sua nullo modo habet aliquem actum ad intra in sua potestate, sed omnis talis actus necessario elicitur. Ergo propter hoc, quod hoc posset poni in creatura, in Deo nihil facit hoc ad hoc, quod voluntas libere producat, quia voluntas Dei est et non creaturae, quae est principium spirandi. Quarto, quod dicit actualem intellectionem non esse principium vel rationem producendi Filium, patet non esse verum ex his, quae probata sunt etiam de voluntate respectu Spiritus Sancti.

Nach Thomas gehört sonach die Zweiheit der Supposita nicht nur als conditio sine qua non zur potentia spirativa, sondern sie konstituieren diese innerlich gemeinsam mit dem Wesen.

Quinto in omni fere argumento utitur quibusdam factiiiis et quibusdam prioribus naturae vel originis, ac si extra intellectum in re et natura esset consimilis ordo, qualis est in intellectu nostro, qui propter suam imperfectionem necessario prius concipit unum quam alterum, et istud est valde absurdum. Unde in divinis est valde absurdum dicere, quod ibi sit aliqua prioritas naturae vel originis vel qualiscunque alia extra animam, sicut prius ostensum fuit, quamvis sit ibi ordo eius, qui ab alio et a quo alius. Et istud ostendo aliter sic, quia prioritas illa vel est relatio vel absolutum. Si est relatio, cum ergo inter duo attributa, quae sunt in eodem supposito, ponat talem prioritatem, sequitur, quod in uno supposito, puta in Patre est relatio realis circumscripto omni intellectu per comparationem ad ea, quae sunt in Patre. Et etiam erunt relationes reales infinitae in eodem, sicut sunt perfectiones infinitae, quarum una est prior altera. Si est absolutum, hoc non est probabile, quia prius inquantum prius dicitur ad aliquid alterum, quo est prius. Et per consequens est relativum per se et non absolutum et hoc est de se evidens. Secundo sic: Secundum istum actus intelligendi et volendi est prior actu spirandi et dicendi et similiter secundum eum actus intellectus est prior actu voluntatis, ita quod intelligere est prius quam velle et dicere quam spirare; ergo prioritas, qua prius est dicere quam spirare est posterior prioritate illa, qua prius est intelligere quam velle, et per consequens prioritatis est prioritas et sic in infinitum, quod est inconveniens, si prioritas sit realis. Ergo etc. Tertio sic: Omnia in divinis sunt simul natura. Ergo nihil est altero prius natura vel posterius. Consequentia patet, quia esse simul opponitur tam priori quam posteriori. Antecedens patet, quia omnia sunt unum natura, ergo omnia sunt simul natura, quia quae sunt unum duratione, sunt simul duratione et, quae sunt unum loco, sunt simul loco et sic de aliis. Ergo etiam, quae sunt unum natura, sunt simul natura. Ergo etc. Quarto sic: Habenti prius inquantum prius repugnat habere posterius inquantum posterius, quia prius et posterius sunt opposita. Ergo si intellectus in Deo ex se sit prior et voluntas posterior, sequitur, quod intellectus divinus ex se habet aliquam repugnantiam ad voluntatem et una perfectio ad aliam, quod non videtur, quia tunc hoc quod esset per se voluntas divina non esset intellectus divinus, cum praedicatum per se repugnet subiecto. Sexto dicit, quod voluntas non est propinque fecunda nisi in duobus. Quaero ergo: aut hoc est per se requisitum ad hoc, quod voluntas sit proximum principium spirandi vel per accidens. Si per se, ergo distinctio suppositorum per se exigitur ad productionem Spiritus Sancti et per consequens Pater et Filius non spirant solum inquantum unum, sed etiam aliquo modo inquantum plures, quod ipse non potest concedere nec concedit. Et similiter sequeretur, quod si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, quod non esset, quod est contra eum, sicut patuit in quaestione praecedenti. Si per accidens, hoc est directe contra intentionem Richardi, quem ipse exponit, qui vult, quod voluntas non est fecunda ad producendum Spiritum Sanctum, nisi sit in gemina persona. Sed talis fecunditas necessario requiritur ad hoc, quod voluntas sit principium producendi. Ergo etc. Item si hoc sit per accidens solum, sicut ipse videtur velle, ergo Pater per accidens cohabet Filium secum spirantem et per consequens, cum illud, quod competit alicui per se, sit prius eo, quod competit ei per accidens, sequitur, quod Pater prius spirat solus quam cum Filio, et per consequens Spiritus Sanctus prius spirabitur a Patre quam ab utroque simul et per consequens Spiritus Sanctus prius habebit esse, quam producatur ab utroque, sicut argutum est in quaestione praecedenti. Haec ergo sufficiant

In der Frage nach der Berechtigung der Formel unus spirator oder duo spiratores hat er an der Entscheidung des Skotus nicht viel auszusetzen. Er meint jedoch, man könne spirator

contra dicta sua. Rationes etiam quasdam adducit ad probandum falsas conclusiones, quae sunt insufficientes, sicut patebit in respondendo ad eas.

Ad quaestionem dico distinguendo, eo quod reduplicatio addita actui vel reduplicat actum ex parte termini producti, et sic Pater et Filius spirant inquantum unum, quia tantum unus est terminus spiratus, vel ex parte ipsius actus in se, et sic etiam spirant inquantum unum, quia spiratio actio est una, vel ex parte principii; principium autem est duplex, scilicet principium quo, et sic adhuc spirant inquantum unum, quia vis spirativa, quae est tantum principium quo, est tantum una, vel principium quod, videlicet suppositum, et sic spirant inquantum plures, quia pluralitas suppositorum per se exigitur ad spirationem. Ad rationes ergo suas: Ad primam, qua probatur, quod voluntas non in actu volens est principium spirandi, dico, quod voluntas ut distincta contra actum volendi habens obiectum infinitum praesens non est sufficiens principium producendi Spiritum Sanctum nec etiam amorem infinitum simpliciter, sed voluntas divina, si debeat dici principium sufficiens, oportet, ut accipiatur ut includens omnem perfectionem divinam. Tamen secundum nostrum modum intelligendi voluntas infinita secundum quod habens obiectum infinitum sibi praesens accepta ut in actu primo potest esse principium sufficiens producendi amorem infinitum secundum quid, hoc est infinitum quantum ad rationem amoris solum et non infinitum secundum omnem perfectionem. Sed amor divinus productus est formaliter infinitus simpliciter; ideo voluntas divina non est propinque foecunda respectu talis amoris nisi sub actu aliquo secundo. Ad secundum patet ex his, quae dicta sunt in arguendo, quia dato, quod in nobis voluntas accepta ut actus primus sit libera, non tamen sic est in Deo ut dictum est. Etiam illud, ad quod deducit, scilicet quod magis salvatur Spiritum Sanctum libere produci hoc modo, nihil est. Etiam non est inconveniens, quod pro inconvenienti haberi videtur in hoc argumento, scilicet quod Spiritus Sanctus producatur necessitate naturali. Haec omnia ex supra dictis patent. Ad tertium dico, quod assumptum de intellectione est falsum, ut patuit arguendo. Ad primam rationem, qua probat, quod voluntas ad hoc, quod sit principium perfectum spirandi non est necessario in duobus, quod bene concludit contra opinantem, sed non contra me, quia opinionem non teneo. Ad secundam dico, quod nullum signum originis vel naturae est, in quo Pater spirare non possit. Et eodem modo est de Filio, quia illa signa falsa sunt et vana, ut probatum est, tamen pro ratione ista est sciendum, quod voluntas potest dici sufficiens vel foecunda sufficienter dupliciter: Uno modo quantum ad sufficientiam principii formalis quo, et sic voluntas in Patre est principium sufficiens seu ipsa essentia est principium sufficiens spirandi. Alio modo potest dici sufficiens quo ad omnia necessario requisita intrinsece vel extrinsece vel quocunque alio modo ad eliciendum actum, quomodo etiam doctor iste vocat potentiam proximam ipsum principium formale quodcunque cum omnibus aliis necessario requisitis. Sic dico, quod nec voluntas nec essentia est principium, prout est solum in Patre, sed tantum in Patre et Filio est sufficiens hoc modo. Et ideo solus Pater spirare non potest. Ad tertiam dico, quod licet voluntas vel essentia sit aeque principium perfectum quantum ad perfectionem principii formalis quo in uno supposito sicut in duobus, non tamen loquendo de perfectione quo ad omnia qualitercunque necessario requisita ad agendum sive ad actionem, ut dictum est. Et quando dicitur: Ad actionem non requiritur nisi principium quo et suppositum quod perfectum, dico, quod in hoc distinguitur spiratio ab

substantivisch und adjektivisch verwenden. In letzterem Sinn könne man auch von duo spiratores reden[27]).

Die Unterscheidung, die Skotus zwischen den verschiedenen Arten des prius macht, bringt die Bedenken des Thomas A. gegen des Skotus Lehre von einem prius im Hauchungsakt nicht zum Schweigen. Die Fruchtbarkeit zum Hauchen ist im Vater, bevor sie im Sohne ist. Die Spiration fordert nach Skotus nicht auf Grund ihres Wesens zwei hauchende Supposita. Also kann der Vater hauchen, bevor der Sohn haucht, und er braucht nicht erst auf das dritte instans originis des Skotus zu warten. Man könnte, wie Thomas bemerkt, gegen diese Widerlegung einwenden, daß zwischen den zwei göttlichen Produktionen eine bestimmte Ordnung herrscht, daß daher die Zeugung der Hauchung vorausgehen muß, nicht weil die letztere zwei hauchende Supposita fordern würde, sondern weil der Gehauchte den Gezeugten voraussetzt wie die Hauchung die Zeugung. Aber auch wenn

---

omni alia actione, quod non procedit a suo principio formali, nisi ipsum fuerit in duobus suppositis. Et ideo non sufficit virtus spirativa et unicum suppositum, sed requiruntur duo supposita. Nec propter hoc est imaginandum, quod Pater primo sit non potens spirare, postmodum genito Filio possit spirare, quasi aliquid acceperit a Filio, sed spirare et quidquid habet, a se habet. Et tamen non potest spirare nisi Filio genito, cum inter genitum et spiratum sit ordo originis necessario, quamvis nulla sit prioritas inter generationem et spirationem. Et ad primum argumentum contra ista dico, quod verum est, quod Pater nihil accipit a Filio, et quando concluditur: Ergo Pater omnem realitatem, quam habet genito Filio, habet etiam, antequam generetur vel non genito Filio, dico, quod omnem realitatem, quae est formaliter in ipso Patre, habet etiam, si Filius non esset genitus, tamen habet Filium Filio genito nec tamen illum Filium habet a Filio, sed a se. Et ideo genito Filio potest spirare, quia vis spirativa ut sic necessario est in duobus, quod non potest esse, nisi Filius esset genitus. Ad aliud dico, quod voluntati vel essentiae nihil additur, quod pertineat ad rationem formalem principii quo per hoc, quod est in Filio, sed tamen additur suppositum necessario requisitum ad eliciendam actionem, quia non potest elici tantum ab uno supposito. Unde Pater non potest spirare, nisi conspiret, nec conspirare nisi cum alio. Et ideo multo expressius significatur actio illa per hoc, quod est conspirare, quam per hoc, quod est spirare. Nec est mirum, quod aliqua virtus, quae in se omnino perfecta est ad producendum, quantum requiritur ad rationem principii formalis existens in uno supposito, non possit principiare actionem, nisi sit in alio supposito, quia etiam in creaturis videmus, quod virtus perfecta modo dicto existens in aliquo non potest producere effectum determinatum nisi in determinata distantia ita, quod eadem virtus secundum aliam et aliam distantiam diversos effectus producit. Certum est autem, quod suppositum agens magis essentialiter se habet ad virtutem activam et ad actionem etiam quam distantia localis. Ergo virtus aliqua ex hoc, quod est in duobus suppositis, a multo fortiori potest aliquid producere, quod non posset, si esset tantum in uno. Et sic est in essentia divina: ex hoc, quod est in Patre solum, non est principium producendi nisi Filium. Ex hoc autem, quod est in Patre et in Filio, est principium producendi Spiritum Sanctum.

[27]) Dist. 12 q. 2.

man diese Einrede zugibt, besteht der vorhin erhobene Einwand gegen Skotus zu Recht. Denn so wie der zeugende Vater nicht im ersten instans, in dem er die Zeugungskraft hat, sofort zeugt, so wird der Sohn nicht im ersten instans, in dem er die Hauchungskraft besitzt, sofort hauchen. Weiterhin ist die Hauchungskraft als solche nicht der erste Terminus der Zeugung, sondern ist eine dem ersten Terminus zukommende Eigenschaft. Infolgedessen bleibt zwischen dem instans, in dem die Zeugung vollendet ist, und dem instans, in dem der Sohn haucht, ein instans, in dem der Vater nach Setzung des Zeugungsaktes ohne Sohn hauchen kann. Man kann gegen den letzten Grund nicht sagen, daß die dem Vater zukommende Fruchtbarkeit zum Zeugen nicht nur in bezug auf den Terminus primarius, sondern auch hinsichtlich des Terminus secundarius erschöpft sein müsse, bevor der Hauchungsakt gesetzt werden kann, daß also zwischen der Vollendung der Zeugung und der Hauchung kein instans bleibe, in dem der Vater hauchen könne. Diese Einrede bedeutet nicht viel. Denn eine wesentliche Ordnung besteht zwischen zwei Dingen nur wegen Eigenschaften, die ihnen wesentlich auf Grund ihrer Natur als solcher zukommen. Die Hauchungskraft aber ist nicht wesentlich, sondern nur akzidentell mit der Zeugung verbunden, so daß ihre Mitteilung nicht wesensmäßig zur Vollendung der Zeugung gehört. Ferner teilt der Vater dem Sohn nicht nur die Hauchungskraft, sondern auch das Hauchen mit. Entweder teilt er es ihm nun im zweiten instans des Skotus mit oder im dritten. Im ersten Fall haucht der Sohn vor dem Vater, da ersterer im zweiten instans haucht, letzterer aber erst im dritten. Teilt er ihm das Hauchen erst im dritten instans mit, so ist die Zeugung erst im dritten instans vollendet. Daher kann der Sohn nicht vor dem vierten instans hauchen. Das ist aber gegen Skotus.

Man wird zu dieser Kritik des Thomas Anglicus sagen müssen, daß er dem nach Skotus im Hauchungsakt selber vorhandenen prius origine nicht gerecht wird. Dieses prius origine ist nicht verschieden von der auch von Thomas von Aquin behaupteten und von Thomas Anglicus selber zugegebenen im Wesen der Sache gelegenen Ordnung, wonach den Hauchungsakt der Vater von sich, der Sohn vom Vater hat. Die von Thomas Anglicus aus der Lehre des Skotus über die verschiedenen Arten des prius zum Erweis ihrer Unrichtigkeit gezogenen Folgerungen ergeben sich nicht notwendig aus den Behauptungen des Skotus. Infolgedessen muß man, wenn man Skotus nicht Unrecht tun will, bei der von ihm angegebenen Zahl der instantia stehen bleiben. Die von Thomas A. gegen seine Skotuskritik selber erhobenen Einwendungen bestehen zu Recht.

Thomas A. selber ist der Meinung, daß zwischen Vater und

Sohn zwar Ordnung und Verschiedenheit herrscht, daß sie aber völlig gleichförmig spirieren[28]).

[28]) Dist. 12 q. 3: In ista quaestione hoc, quod de ordine prioritatis dicit, non videtur bene dictum secundum principia sua, quia videtur, quod secundum eum Pater prius spirabit quam Filius. Probatio, quia in Patre est prius foecunditas sufficiens ad spirandum quam in Filio secundum eum. Spiratio vero per se et necessario non exigit duo supposita, a quibus procedat. Ergo Pater potest spirare absque hoc, quod Filius spiret. Nec oportebit eum exspectare per unum instans, sicut iste imaginatur. Si dicatur ad istud, quod sic, quia istae duae productiones sunt ordinatae, scilicet generare et spirare et ideo necessario oportet, quod prius generet Filius quam Spiritus Sanctus spiretur, non quia spirare exigat duo supposita, sed quia spiratum praeexigit genitum, sicut generatio praesupponitur spirationi: Sed istud non sufficit, quia istis concessis adhuc stat argumentum. Probatio, quia quamvis generare sit prius quam spirare, tamen sicut generans in primo instanti, quo habet potentiam generandi, non generat secundum istum, ita nec Filius in primo instanti, quo habet vim spirativam, spirabit. Sed antequam Filius habeat vim spirativam oportet, quod generetur, quia per generationem vis spirativa sibi communicatur. Ergo in illo instanti, in quo Filius habet vim spirativam, expleta est prima foecunditas principalis et per consequens nihil obsistit sibi, quin in illo instanti Pater spiret. Item primus terminus generationis non est vis spirativa inquantum huiusmodi, sed magis consequitur aliquid aliud tanquam per se et primum terminum. Et per consequens prius, quam communicetur vis spirativa inquantum huiusmodi, foecunditas Patris est expleta quoad generationem, inquantum generatio est, et per consequens in illo priori Pater potest spirare. Ergo etc. Si dicatur, quod oportet, quod foecunditas Patris sit prius expleta quam spiret non solum quoad per se terminum et primarium, sed etiam quoad terminum secundarium, hoc non videtur, quia non est ordo essentialis inter aliqua, nisi propter aliqua, quae essentialiter et per se eis competunt; sed vis spirativa inquantum spirativa se habet quasi accidentaliter ad generationem, inquantum generatio est. Ergo etc. Item Pater communicat Filio non solum vim spirativam, sed etiam spirare et hoc per generationem, aut ergo in secundo instanti, de quo supra loquitur: sibi communicat spirare actualiter, aut in tertio. Si in secundo, ergo Filius spirat in secundo signo et per consequens spirat ante Patrem, qui non spirat nisi in tribus. Si in tertio communicatur Filio spirare, ergo cum per generationem accipiat Filius actualiter spirare et non solum vim spirativam, sequitur, quod generatio non fuit completa nisi in tertio instanti et per consequens, si spiratio praesupponat expletionem generationis, sequitur, quod non possit Filius spirare ante quartum instans, quod est contra istum. In ista quaestione teneo, quod spirant omnino uniformiter Pater et Filius, licet sit ordo et distinctio inter spirantes. Sicut enim similitudo nunquam potest esse sine distinctione, quamvis possit esse sine dissimilitudine proprie loquendo, ita personae divinae, etsi sint distinctae, non tamen dissimiles. Et ita in proposito requiritur distinctio quaedam sine tamen omni difformitate in actu spirandi. Illam vero distinctionem innuunt auctoritates superius allegatae et etiam ordinem spirantium. Illud tamen, quod Richardus dicit de mediatione, potest aliter intelligi et magis proprie, quam dictum est, videlicet, quod Pater produxit Spiritum Sanctum mediante Filio sicut mediante aliquo producto, Filius vero non habet aliud productum quam Spiritum Sanctum. Et isto modo loquendo dicimus, quod calor producit in subiecto siccitatem mediante calore producto in subiecto ab ipso. Non tamen est imaginandum, quod sic Filius mediet in productione seu in ratione producentis, sed sic procedit Spiritus Sanctus ab utroque immediate.

Die Anschauungen, die Skotus im Parisiense zu allen diesen Fragen bekundet, unterscheiden sich nicht von jenen im Oxoniense[29]).

---

[29]) Vgl. etwa den Pariser Druck dist. 11 und d. 12. Einige Texte seien aus Cod. Vind. lat. 1453 angeführt. Fol. 46rb beginnt die Frage: Utrum Spiritus Sanctus, si non procederet a Filio, posset realiter distingui ab eo .... In ista quaestione sunt duae opiniones famosae et quaelibet habet duas rationes. Et in his stat tota altercatio. Alia tamen opinio et tertia est, quae evacuat quaestionem, quia etsi impossibilia possunt poni, non tamen incompossibilia; sed ista quaestio includit incompossibilia. Ergo non est possibile et per consequens non est quaerendum, quod ponitur ex tali posito vel positione. Probatio assumpti. Positio est obligatio ad sustinendum positum tanquam verum. Nihil ergo ponibile nisi quo posito possunt salvari regulae disputationis, scilicet concedere consequens ex posito antecedenti et negare repugnans posito, id est antecedenti. Sed si ponantur vel quaerantur incompossibilia, nec consequens potest concedi nec repugnans negari. Probatio minoris, scilicet quod istud positum sit incompossibile, quia quidquid est in divinis verum, est summe necessarium. Ergo per oppositum quicquid est falsum, est summe impossibile et tale est incompossibile. Ergo etc. Sed contra: Ista positio non est nisi fuga, quia ad hoc movetur quaestio, ut inquiratur praecisum distinctivum Filii a Spiritu Sancto et, ut habeatur, ponitur Spiritus Sanctus non procedere a Filio et intentio quaestionis est, utrum filiatio sit, per quod per se et praecise distinguitur Filius a Spiritu Sancto, ut dictum est, quod hoc aliqua quaestio (!). Item licet antecedens positum, quod includit contradictionem in suo primo intellectu, non sit possibile, tamen positum, quod suo intellectu includit contradictoria <et> respectu accidentalium et extrinsecarum conditionum, hoc potest poni. Sunt autem accidentales conditiones vel dispositiones ut causa et causatum, passio respectu sui subiecti etc. (Das wird an einem Beispiel gezeigt). Sic igitur est in proposito. Spiratio actio non est de primo intellectu alicuius personae, quia nullam constituit in esse personali. Similiter spirari secundum suum primum intellectum potest intelligi ut a Patre tantum et hoc posito, licet falso et impossibili potest sustineri omnis consequentia et est neganda vel negari potest omnis repugnantia tali posito, scilicet quod Spiritus Sanctus non procedat a Filio. Sicut enim spiratio actio non est de primo intellectu Filii ut persona haec, quia non est constitutivum eius, sic<ut> nec spirari, quia potest intelligi, ut est a Patre. Item remoto aliquo, quod est de per se intellectu alicuius (Hs: illius), potest quaeri de eo aliquod praedicatum, quod convenit ei ratione illius amoti. Exemplum: Homo est rationalis. Sed rationale non distinguit hominem a lapide. Unde si aufferretur rationale ab homine, adhuc potest quaeri, utrum homo distinguatur per illud (Hs: aliquid) a lapide vel [per] aliquod aliud. Sic est in proposito. Posito, quod spirare sit de esse Filii, non tamen propter hoc sequitur, quod distinguatur per spirationem a Spiritu Sancto, quia Filius per proprietatem suam personalem, scilicet filiationem remota spiratione adhuc distinguetur ab eo. Pro ista opinione sunt multae auctoritates. (Es werden angeführt: Augustinus, Richard von St. Viktor, Aristoteles). Alii (am Rande steht von späterer Hand: opinio thome) autem dicunt, quod [non] distinguitur, si (Hs: et) non procedit ab eo, sicut ponunt Graeci, qui sunt de prima opinione. Habent duas rationes. Prima talis est, quia si distinguerentur, vel relationes distinguerent Filium et Spiritum Sanctum secundum quidditatem earum (Hs: eorum) vel secundum esse earum (Hs: eorum), non secundo modo, quia relationes secundum esse transeunt in divinis, ergo distinguerent secundum quidditatem. Sed de ratione quidditatis istarum relationum est oppositio, quae non esset, nisi una persona, scilicet Spiritus Sanctus,

In seinen Quodlibeta erörtert Sutton die Quaestio, ob das intelligere der erste göttliche Wesensakt sei. Er lehnt dabei nicht nur jedes prius und posterius ab, sondern auch die An-

---

esset ab alia, scilicet a Filio; ergo etc. Item aut istae relationes distinguunt ut oppositae et habetur propositum aut disparatae et tunc in Patre essent duae relationes disparatae, scilicet paternitas et spiratio activa, quae constituerent personam Patris, et dicit quidam, quod Pater tunc spiraret, sed non nisi amorem rationis, quia non distingueretur realiter spiratione activa. Sed contra istam opinionem arguitur sic: Quocunque formaliter constituitur aliquid in esse aliquo, eo habet unitatem correspondentem illi. Sed filiatione formaliter accepta et praecise constituitur Filius in esse personali, non autem spiratione activa. Ergo per illam habet distinctionem personalem et esse distinctum a quocunque non habente filiationem. Sed Spiritus Sanctus non habet filiationem. Ergo etc. Minor nota est pro utraque parte (Hs: est utrique parti). Item probatur ista minor, quia isto constituitur persona, quo est primo haec, et Filius, quo est primo hic. Sed non est hic foecunditate spirativa; ergo etc., quia aliqua proprietas, scilicet spiratio activa est quasi adventitia personae constitutae, sed alia proprietate, scilicet filiatione est persona haec accipiens esse a Patre. Ergo etc. Sed hic respondent aliqui et bene, secundum quod audivi, iudicio meo ad maiorem praedictae rationis et dicunt, quod est falsa. Habent enim instantiam, ut: homo constituitur in esse specifico hominis per rationale et tamen non distinguitur ab omnibus quidditative rationabilitate, sed tantum ab his, cum quibus convenit in (Hs: cum) omnibus aliis, puta ab irrationabilibus. Sed rationabilitate non distinguitur a non vivis, sed a non animatis differet animato, inquantum animal differt a planta et corpus differt a spiritibus et substantia ab accidentibus et sic de aliis. Unde quando multa sunt in aliquo per ordinem se habentia, quodlibet distinguit a suo opposito et ultimum tantum distinguit a convenientibus in omnibus aliis, ut homo rationabilitate tantum distinguitur ab irrationabilibus, quibus omnia, quae sunt in homine, praeter rationabilitatem conveniunt. Sed hoc exemplum non excludit rationem praedictam. Immo confirmat propositum. Homo enim non distingueretur essentialiter a lapide, si animalitas non esset de essentia eius, licet non ultimate constitutivo, quod sic probo: Quodcunque ens distinguitur a quocunque inquantum tale per se, distinguitur per aliquid, quod est de ratione eius, Filius ut filius distinguitur per se a quocunque alio, quod non est filius formaliter, ergo per aliquid, quod est de ratione filii per se. Spiratio autem activa non est de ratione Filii per se, quia consequitur rationem constitutivam ipsius. Ergo non est conditio essentialis Filii. Ergo per eam per se non distinguitur Filius ab aliquo. Item maior est vera, scilicet quod illud sufficienter et per se a quolibet distinguit<ur>, quod est per se ratio essendi hoc, et [quod] alia non sunt hoc. Quaelibet enim affirmatio per se ipsam distinguit a sua negatione. Sed si rationabilitas sola esset per se sine animalitate et aliis rationibus, quae sunt in homine, adhuc hoc ens esset rationale et lapis non esset rationalis ita, quod rationale solum distingueret ab omni alio, quod non esset rationale sive animato sive <in> inanimato. Ista ratio confirmatur per simile. Si enim Filius spiraret et non Pater, adhuc Pater distingueretur a Spiritu Sancto, licet non haberet spirationem activam, et sic non distingueretur a Spiritu Sancto relatione opposita. Item si spiratio esset a solo Patre, ergo productio esset realiter distincta a productione alia, scilicet Filii et si productiones essent realiter distinctae, et termini. Probatio istius consequentiae, quia si productiones essent distinctae realiter et non termini, tunc idem a duobus acciperet esse vel a duabus productionibus, quod non est intelligibile. Probatio antecedentis, scilicet quod producti-

schauung, daß es in Gott eine erste, eine zweite und eine dritte Person bezw. eine erste und zweite Produktion gibt. Ja man darf nicht einmal behaupten, daß es „gleichsam" eine erste,

ones sint distinctae: Si spiratio esset a solo Patre, quia principia sunt realiter distincta et habent oppositos modos principiandi, sed impossibile est principia primo distincta habentia oppositos modos principiandi principiare idem principiatum sive eandem productionem realiter. Ergo etc. Item principium per se productivum sufficit omni alio circumscripto ad productionem perfectam. Sed principium per se productivum est in Patre respectu productionis Spiritus Sancti. Ergo impossibile est concurrere aliud principium ad talem productionem et tunc non esset amor rationis productus per talem productionem a tali principio in Patre solo. Sed etiam amor realis, quia esset a principio realiter distincto et in modo principiandi. Unde non video istam consequentiam esse necessariam nisi ratione materiae, quia si ratione formae tenetur consequentia, Graeci moderni essent haeretici, quia plane inferretur contra eos negatio Trinitatis. Unde dico, quod Pater distinguitur paternitate a Spiritu Sancto et a Filio, et eodem modo si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, et per idem distinctivum [distingueretur], quo modo distinguitur, scilicet filiatione, et sic per relationem disparatam, non oppositam relative, quia filiatio (Hs statt dessen: spiratio activa) non est de ratione formali Spiritus Sancti, sed tantum spiratio passiva. Ad auctoritates dico, quod relatio multiplicat, et quando dicit Anselmus, quod, ubi non obviat relationis oppositio, dico, quod non est intelligendum de oppositione, quae est inter relationes originis, sed disparatas (Hs: disparatis). Quod autem relatio originis modo distinguat Filium a Spiritu Sancto, hoc est gratia materiae. Sed disparata etiam posset distinguere. Sed quaedam relationes disparatae etiam sunt activae vel etiam consequentes actionem et quaedam passivae vel etiam consequentes passionem. Primae sunt distinctae secundum quidditatem non suppositive sive secundum supposita, quia possunt esse in eodem supposito sive idem suppositum potest agere multis principiis activis et per consequens plures tales relationes in eodem. Unde non sunt incompossibiles tales relationes disparatae in eodem supposito ut generatio actio et spiratio actio in Patre. Sed relationes passivae disparatae sunt incompossibiles in eodem, quia impossibile est idem suppositum bis habere vel accipere esse, quia sic esset productum duabus productionibus nec propter hoc sequitur, quod Pater sit duae personae. Unde licet nunc de facto spiratio activa in Filio distinguat a spiratione passiva, opponitur ei in Spiritu Sancto, tamen filiatio prima distinctio est et primo distinguit formaliter. Sic ergo dico, quod relationes disparatae activae non distinguunt personas formaliter, sed passivae, ut dictum est. Ad rationem primam, quando dicitur, quod relationes distinguerent secundum quidditatem vel secundum esse, non intelligo nec video, quae sit ista philosophia. Idem enim est quidditas et esse. Unde utrumque distinguit, quia esse relationis est ad alterum sicut et quidditas eius, quia idem secundum esse et secundum quidditatem manet et transit. Aliquid formaliter manere est (Hs hat est vor formaliter) esse ad alterum, quia non est ad se, sicut dicit Augustinus: non eo Deus quo Pater. Transire autem est istud esse realiter idem illi non faciendo compositionem cum illo et sic relatio transit in divinis, quia est idem essentiae non faciens compositionem cum ea. Unde praedicta distinctio relationis nulla est. Hoc est enim distinguere aliquid in duas relationes ut unum nihil. Relatio enim comparata ad fundamentum eius est unum nihil, quia tunc non est relatio, sed tantum in habitudine ad oppositum. Unde relatio omnibus modis, quibus est relatio, est ad aliud et res aliqua, tamen secundum intellectum, secundum quod comparatur ad fundamentum, quasi est medium ut comparatur ad

zweite und dritte Person gibt. Die Begriffe „erste, zweite, dritte" Person bezw. „erste und zweite" Produktion gelten nur für unser Denken, sofern wir uns die göttlichen Produktionen

terminum. Sed contra, quia sequitur, quod relatio inquantum transit, distinguit. Dieser Einwand wird noch widerlegt.

Ziemlich ausführlich ist fol. 47rb—48ra die erste Frage der d. 12 behandelt: Utrum spirent [Pater et Filius] Spiritum Sanctum, inquantum sunt unum omnino vel inquantum distincti; ebenso fol. 48ra—va: Utrum Pater et Filius sint duo spiratores. Fol. 48va—49ra: Utrum Pater et Filius spirent uniformiter Spiritum Sanctum. Er sagt hier: Respondeo, quod actio ista spirationis potest considerari tripliciter vel in se vel ad alterum vel ut est in suppositis agentibus. Primis duobus modis est uniformitas sicut si esset unius suppositi. Sed tertio modo haec actio habetur ab ipsis suppositis non uniformiter, quia nihil natum habet Pater et, quidquid habet Filius, accipiendo per generationem habet; sic ergo habent spirationem actionem ordine quodam et ratione huius potest dici quaedam difformitas et sic sunt intelligendae auctoritates. Non enim aliter intelligo dicere. Sed hic est unum dubium, quia si Pater prius spirat, ergo Filius non potest spirare, nisi Spiritus Sanctus bis accipiat esse, quod est impossibile. Sed Pater in illo priori dat esse et producit Spiritum Sanctum et in illo non spirat Filius. Ergo prius est Spiritus Sanctus, antequam Filius spiret. Item quodcunque principium in aliquo supposito intelligunt habere terminum adaequatum, antequam aliud suppositum habeat illud principium. Illud autem non potest agere illo principio. Sed virtus vel principium spirandi ut in Patre intelligitur habere terminum adaequatum, quia ut in Patre est fecundum, ergo Filius in isto priori non potest illo agere vel producere. Respondeo et dico, quod non est similis ordo originis hic inter Patrem spirantem et Filium spirantem sicut inter generationem Filii et spirationem Spiritus Sancti. Primo modo intelligitur actio prius elici secundum quandam prioritatem et terminus produci in esse, scilicet Filius per generationem, antequam eliciatur actus voluntatis propter ordinem principiorum et antequam producatur persona Spiritus Sancti. Sed ex parte alia est talis ordo, quod Pater prius agit foecunditate sua prima, scilicet virtute generativa et termino illius foecunditatis, scilicet Filio communicat secundam fecunditatem, scilicet virtutem spirativam. Ergo in illo instanti, in quo Pater exit in actum secundae foecunditatis et Filius simul exit cum eo non secundum ordinem acceptum in argumento et ideo principium spirativum ut in Patre tantum non praeintelligitur habere terminum adaequatum. Ad argumentum ergo illud est dicendum, quod si Pater prius spirat quam Filius, illud prius non est accipiendum, nisi quia Pater spirat a se et sic non est prioritas actionis vel termini, nisi ut actio est Patris a se, quam Filius non habet a se. Et tunc est sensus talis: Prius id est a se Pater (Hs: Pater a se) spirat, Filius autem non prius, id est non a se et tunc non est prioritas termini accipientis, id est esse, quia tunc Spiritus Sanctus esse[t] a se, sed prioritas tantum esset a parte agentis, non termini vel actionis et sic est ordo in habentibus eandem actionem. Ad secundum, quando dicitur, quod principium, quod intelligitur in aliquo supposito habere terminum adaequatum etc., dicendum, quod ista propositio non est universaliter vera, quod tale principium habens adaequatam actionem non possit esse alteri principium agendi, licet sit verum, quod non potest esse alteri principium alia actione. Sed eadem actione bene potest, si communicetur alteri supposito, sicut est in proposito. Debet ergo intelligi non esse principium ad aliam actionem vel alium terminum et prioritas ista non est a parte actionis vel termini, sed agentis, sicut Pater intelligitur prius creare et tamen non tunc creatur creatura, antequam Filius et Spiritus Sanctus producatur, licet Filius et Spiritus Sanctus non creet a se, quia Filius a

analog der bei unseren geistigen Funktionen herrschenden Ordnung verständlich machen[30]).

§ 10. Historische Einordnung der Lehre vom Ausgang des hl. Geistes von Vater und Sohn.

In der abendländischen Theologie gab, nach einigen Vorarbeiten Tertullians, Augustinus für die Lehre des Ausgangs des hl. Geistes von Vater und Sohn jene Begründung, welche für die Folgezeit maßgebend blieb. Die Schriftworte Spiritus Filii, die Sendung des hl. Geistes von Vater und Sohn, die Prozession des hl. Geistes durch die gegenseitige Liebe von Vater und Sohn sind Augustins Hauptbeweise. Vater und Sohn bilden im Hauchungsprozeß ein Prinzip. Der Vater aber haucht, wie Augustinus unter dem Einfluß griechischer Gedankenreihen zeigt, principaliter[1]).

Anselm konnte den Gedanken Augustins nur ein neues Moment hinzufügen: die Verwertung des in seinem sachlichen Gehalt auch auf Augustinus zurückgehenden Grundsatzes, daß in Gott überall völlige Einheit herrscht, wo es nicht den Gegensatz einer Ursprungsrelation gibt[2]). Hugo von St. Viktor bietet neben der augustinischen Idee vom amor mutuus eine selbständige metaphysische Begründung mit seiner Lehre von dem qui a nullo est, von dem qui ab illo est, von dem qui ab

---

Patre et Spiritus Sanctus ab utroque et sic non sequitur, quod creatura sequatur actionem creationis, ut est in Patre, sed tantum ut est a tribus.

Aus Cod. Vind. 1423 mögen einige Bemerkungen genügen. Fol. 126ra (d. 11): Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio. Am Schluß heißt es quaere alibi. Dann fogt: Utrum si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, posset realiter distingui ab eo. Quaere alibi totaliter. Dann folgt d. 12. Am Ende dieser dist. steht (fol. 126va): Aliam quaestionem, quae fuit utrum uniformiter Pater et Filius spirent Spiritum Sanctum, quaere alibi.

Zum Vergleich seien auch noch ein paar Mitteilungen über den Cod. Vind. 1449 gemacht. Fol. 48va—49va steht dist. 12 mit einer einzigen Frage: Utrum Pater et Filius sint principium Spiritus Sancti, inquantum omnino unum sunt aut inquantum distincta. Sie hat drei Untertitel: Circa istam quaestionem tria declaro: Primo quod Pater et Filius sunt unum principium spirandi Spiritum Sanctum. Secundo est videndum, utrum unitas principii sit immediatior ratio in productione Spiritus Sancti quam distinctio ali[qu]a, et tertio an concedendum sit cum reduplicatione quod Pater et Filius inquantum unum sunt, spirant Spiritum Sanctum. Die bei Wadding als quaestio 2 stehende Frage fehlt.

[30]) Siehe p. 30*—36*.

[1]) Schmaus, 131ff.

Für die Lehre über den Ausgang des hl. Geistes in der Vor- und Frühscholastik siehe etwa: Walther Schulz, Der Einfluß Augustins in der Theologie und Christologie des VIII. und IX. Jahrhunderts, Halle 1913, 47—57. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christl. Standpunkt II, Wien 1875, 747—65. Geyer, 158.

[2]) De proc. Spiritus Sancti, cc. 3—7. Cf. Stohr, Bonaventura, 68. Schmaus, 140.

utroque est[3]). Selbständige Wege geht Richard von St. Viktor[4]), wenn auch der Einfluß Hugos nicht zu verkennen ist. Seine Theorie, daß es eine Person geben muß, die zugleich mittelbar und unmittelbar hervorgeht, daß die völlig uneigennützige Liebe der beiden ersten Personen einen condilectus fordert, bedeutet eine originelle Begründung für den Hervorgang des hl. Geistes von Vater und Sohn[5]). Im Bannkreis der Richardischen Gedanken steht sowohl Wilhelm von Auxerre wie auch, wenngleich in geringerem Maße, Wilhelm von Auvergne[6]). Augustinisch ist bei dem ersteren die Lehre, daß Vater und Sohn unum, wenn auch nicht idem principium des hl. Geistes sind[7]).

Alexander von Hales ist in der Frage nach dem Hervorgang des hl. Geistes auch vom Sohne in so hohem Maße von Richard abhängig, daß das Augustinische ganz zurücktritt, wenn auch nicht verschwindet[8]). Das Wesentliche über seine Anschauungen hat Stohr bereits gesagt[9]). Folgendes möchte ich hervorheben. Die condilectio des Vaters und Sohnes ist der Quellgrund der Hauchung[10]). Wie wenig indes die Richardischen Gedanken bei ihm eine organische Einheit bilden, zeigt die Tatsache, daß er den Ausgang des hl. Geistes aus Vater und Sohn auch mit dem augustinischen Gedanken begründet, daß die Liebe die Erkenntnis zur Voraussetzung und zum Prinzip hat[11]). Auch den Gedanken, daß sich Geist und Sohn nur durch den Ursprung des einen vom anderen unterscheiden, nimmt er an[12]). Vater und Sohn sind ein Prinzip der Hauchung, da „Prinzip" die gemeinsame, numerisch eine Notion bezeichnet, da infolgedessen Vater und Sohn durch eine Hauchung den hl. Geist produzieren[13]). Idem principium können sie aber nicht genannt werden, da mit diesem Ausdruck nicht nur die Identität der Form, sondern auch jene der hauchenden Supposita behauptet würde[14]). Dagegen sind die beiden produzierenden Personen duo spiratores, da spirator als ein vom Verbum gebildetes Substantiv in erster Linie die Person, nicht

[3]) De sacr. christ. fidei l. I pars 3 c. 22.
[4]) Stohr, 64, 67. Régnon II. Band.
[5]) Stohr, 64.
[6]) Stohr, 65f.
[7]) Ibid., 65.
[8]) Siehe die Quaracchi-Ausgabe S. 447—452.
[9]) S. 62—65.
[10]) S. 62f.
[11]) Pars I inq. 2 tr. un. q. 1 tit. 2 c. 4 (S. 451b): Ordine igitur naturae egressio per modum voluntatis, quae est processio Spiritus Sancti, habet velut sui originem egressionem, quae est per modum cognitionis, quae est generatio Filii, ex quo relinquitur, quod ipse Spiritus Sanctus est a Patre et Filio velut a mente et intelligentia amor. Siehe auch die Solutio.
[12]) S. 449.
[13]) Pars 2 inq. 2 tr. 3 s. 2 q. 1 tit. 2 a. 3 (S. 492—494).
[14]) Ibid. a. 4; Stohr, 63.

das Wesen bezeichnet[15]). Diese Hervorgänge der Personen voneinander bringen es mit sich, daß zwischen ihnen ein ordo naturae bzw. originis besteht, sofern eine Person von keiner anderen hervorgeht und Prinzip der beiden anderen ist, die zweite von einer hervorgeht und zugleich Prinzip einer anderen ist, die dritte hervorgeht, aber nicht Prinzip eines Hervorgangs ist. Ein prius oder posterius natura bringt dieser ordo naturae nicht mit sich, da prius und posterius natura nur zwischen wesensverschiedenen Dingen denkbar ist[16]). Ein logisches prius freilich anerkennt Alexander[17]).

Stark von Alexanders Gedankengängen zeigt sich Odo Rigaldi beeinflußt. Den Ausgang des hl. Geistes von Vater und Sohn zeigt er zunächst mit den von Augustinus verwendeten Schrifttexten. An Vernunftgründen nimmt er an den Gedanken Richards, daß zwischen Vater und Sohn nicht die summa germanitas bestehen würde, wenn der hl. Geist nicht von beiden hervorginge. Als weiterer Grund erscheint ihm folgender Gedankengang: Wenn der Geist nicht vom Sohne hervorgehen würde, dann würden Sohn und Geist entweder auf gleiche Weise oder auf ungleiche Weise vom Vater hervorgehen. Im ersten Falle wäre zwischen Sohn und Geist kein Unterschied zu finden. Im zweiten Fall würden sich Sohn und Geist fremd gegenüberstehen, da sie gar keine Beziehungsmomente hätten. Ferner gibt es nach Richard nur drei Unterscheidungsgründe: die Qualitätsverschiedenheit, die Qualitätsverschiedenheit und zugleich den Ursprung eines Dinges von einem anderen, endlich allein den Ursprung eines Dinges vom anderen. Die Qualitätsverschiedenheit kann als Unterscheidungsgrund bei Gott nicht in Frage kommen, da bei ihm alle Akzidenzien den Seinsmodus der Substanz annehmen, eine Qualitätsverschiedenheit also eine Substanzverschiedenheit zur notwendigen Folge hätte. Es bleibt sonach als Unterscheidungsgrund nur der Ursprung des einen vom anderen übrig. Man kann nicht sagen, daß sich Geist und Sohn, auch wenn keiner vom anderen hervorgeht, doch unterscheiden können, etwa wie zwei Brüder oder wie zwei Individuen einer Spezies. Ein solcher Unterschied bedingt immer eine Substanzverschiedenheit. Einen weiteren Grund für den Hervorgang des Geistes vom Sohn sieht Odo in der Charakterisierung des Sohnes als Bild des Vaters. Der Grund für diese Charakterisierung kann nicht in dem Vater und Sohn gemeinsamen Wesen liegen, da sonst auch der hl. Geist Bild heißen müßte. Er muß also in einer Proprietät liegen, die Vater und Sohn gemeinsam ist, die aber dem hl. Geist fehlt. Das ist eben die Hauchung. Ferner haucht der Vater nicht als Vater. Alles aber, was ihm

[15]) Ibid. a. 5; Stohr l. c.
[16]) Pars 1 inq. 2 tr. un. q. 4 c. 1 u. c. 2 (S. 471—473).
[17]) Ibid. c. 7 (S. 478—480).

nicht auf Grund seiner Vaterschaft zukommt, teilt er dem Sohne mit, also auch die Hauchungskraft. Wenn die Griechen den Hervorgang des hl. Geistes auch vom Sohne leugnen, so ist ein Grund hiefür darin zu sehen, daß sie nicht wie die Lateiner das innere Wort als Analogon des Sohnes und den inneren Geist, d. h. die Liebe als Analogon des hl. Geistes verwerten, sondern das äußere gesprochene Wort und den äußeren Hauch. So blieb ihnen der Gedanke verschlossen, daß die Liebe vom Wort, d. h. vom Gedanken hervorgeht[18]). Wenn Odo hier augustinisch

[18]) Fol. 30va: Quaeritur, utrum Spiritus Sanctus sit Patris et Filii ita quod ab utroque vel sit Filii non tamen procedens a Filio sicut volunt Graeci. Et videtur, quod bene dicant per Damascenum, qui dicit sic: Spiritus Sanctus est virtus significativa in hypostasi existens ex Patre et indistanter procedens et in Filio requiescens. Sed quod in alio requiescit, non dicitur proprie ab eo procedere. Ergo Spiritus Sanctus non debet dici a Filio procedere. Item in legenda sancti Andreae: Pax nobis et universis, qui credunt in unum Deum etc., et infra: et verum Spiritum procedentem ex Patre et in Filio permanentem, et sequitur: hanc fidem didicimus a sancto Andrea. Sed quod permanet in aliquo, non dicitur proprie ab eo procedere. Ergo etc. Item Damascenus: Spiritum Sanctum ex Patre dicimus et Spiritum Patris nominamus; ex Filio vero Spiritum non dicimus, Spiritum vero Filii nominamus. Item Dionysius in epistola De mystica theologia: Ex (Hs: et) impartibili et immateriali bono concordialia bonitatis exorta sunt lumina et ab eo, quae ab ipso et in se ipsis adinvicem coaeternae pullulationis ab eodem stipite remanserunt irrecessibilia. Sed constat, quod pullulantes ab eodem stipite non pullulant unus ab altero, quia similiter ibi Spiritus Sanctus non pullulabit sive procedit a Filio. Item Gregorius Theologus in sermone De Spiritu Sancto: Sicut radii solaris luminis ab ipso procedentes non semper a lumine nec ab invicem abscinduntur et usque ad nos gratiam luminis emittunt, eodem modo Filius et Spiritus Sanctus geminus Patris <et> radius usque ad nos miserunt lumen claritatis et Patri sunt coniuncti et, quemadmodum a quodam aquarum fonte duo rivuli manant penore divisi, huius vero qualitatem unam et eandem possident, eodem modo Pater, fons vitae, per fluvium quoddam (!) Filii et Spiritus Sancti in nos mittit gratiam et <nos> isti usque ad nos processerunt et inseparabiles a Patre nihilominus exstiterunt. Ergo et secundum istas duas proportiones sicut radii aequaliter procedunt a sole nec unus ab alio et fluvii penore divisi ad eodem fonte nec unus ab altero, ita videtur, quod Filius et Spiritus Sanctus a Patre procedunt et non unus ab altero. Hoc idem videtur per auctoritatem Augustini XI De trinitate, ubi dicit sic: Non frustra in hac Trinitate non dicitur verbum Dei nisi Filius nec donum Dei nisi Spiritus Sanctus nec de quo genitum est verbum et de quo procedit Spiritus Sanctus principaliter nisi Deus Pater. Ergo secundum (30vb) hoc, ut videtur, Filius non est, de quo procedit Spiritus Sanctus. Item in Evangelio non legitur Spiritus Sanctus procedens a Filio, in quo tamen continetur plenitudo veritatis maxime quoad credenda. Item nec in Symobolo, quod scripsit Leo Papa, in quo etiam subiungitur anathema. Item si <non> habent hoc Latini ex auctoritate, quomodo hoc dicunt, si dicant, quod est eis re[ve]latum, quare ergo similiter [non] revelatum Graecis, cum Deus omnes homines velit salvos fieri? Item quando hoc apposuerunt Latini, quare non invocaverunt saltem episcopos Graecorum? Item adhuc per rationem videtur probari idem sic: Mens aliquando egreditur in actum voluntatis sine actu notitiae. Alioquin libera non esset. Ergo cum Filius procedat a Patre sicut notitia a mente et Spiritus Sanctus procedat a Patre sicut voluntas a mente,

denkt, so schwenkt er gleich wieder ins Richardische Fahrwasser ein, wenn er meint, die Tatsache, daß Vater und Sohn, daß also

et poterit Spiritus Sanctus procedere a Patre sine Filio. Sed in aeternis non differt esse et posse, quare nec posse procedere et origine<m> procedere. Ergo etc. Item procedere est ab aliquo in aliquid. Sed Spiritus Sanctus procedit a Patre; Jo. 10: Spiritus, qui a Patre procedit; ergo in aliquid, non in ipsum Patrem, quia, cum Spiritus Sanctus sit amor, huius amor, quo se diligeret Pater, [esset] essentialis, non personalis. Item nec in creaturam, quia amor in creaturam non dicitur summus esse. Ergo oportet, quod procedat in Filium. Ergo cum differri debeant terminus a quo et in quem, non procedet ab ipso Filio. Item si procederet in aliquem a Filio, ergo in aliquem non in se nec in creaturam sicut dictum est de Patre, ergo in Patrem; ergo aliquid haberet Pater a Filio, quod est inconveniens. Item Hebr. 1: Qui cum sit splendor etc. In textu et in glossa comparatur Filius splendori, qui est a luce, et ulterius Spiritus Sanctus potest comparari calori. Sed calor non exit a splendore nec econverso. Ergo Spiritus Sanctus non procedit nec econverso. Item Filius procedit a Patre sicut verbum a dicente, Spiritus Sanctus a Patre sicut verbum a spirante. Ergo sicut se habet spiritus ad verbum, sic Spiritus Sanctus ad Filium. Sed spiritus non procedit a verbo, immo tantum est illius vehiculum. Ergo similiter Spiritus Sanctus non procedit a Filio.

Contra: Jo. 15: Cum venerit Paraclitus, quem ego etc. Sed a quo quis proprie mittitur, ab eo est vel procedit. Ergo Spiritus Sanctus procedit a Filio. Item Jo. 14: Quem mittet Pater in nomine meo, id est in virtute. Sed a quo habet virtutem, ab eo habet esse et procedit ab eo. Ergo Spiritus Sanctus procedit a Filio. Item 6: Non loquitur a semetipso etc. Ibi Augustinus: Cur non credimus, quod a Filio procedat Spiritus Sanctus, cum ab eo loquatur. Item Jo. 16: Non loquitur a semetipso etc. Ille me clarificabit, quia de meo accipiet. Sed constat, quod non quid creatum, ergo quid increatum, ergo aut proprietatem aut essentiam, propritatem non, quia sic esset Filius, ergo essentiam. Sed a quo quis accipit esse naturam, ab eo est vel procedit. Ergo Spiritus Sanctus procedit a Filio. Item super illud *de meo accipiet* Chrysostomus: Cognitionem; sed a quo accipit cognitionem, accipit et essentiam. Ergo sua cognitio sua essentia est. Ergo idem quod prius. Item super illud 16 Jo. *Quaecunque audiet* loquitur Augustinus: Cur non <credatur> credamus quod de Filio procedat Spiritus Sanctus, cum sit Filii Spiritus. Si enim ab eo non procederet, non post resurrectionem se repraesentans discipulis insufflasset eis Dominus: Accipite Spiritum Sanctum, Jo. 22. Quid enim aliud significat, nisi quod procedat Spiritus Sanctus de ipso. Item Matth. 5: Sensi virtutem de me exisse. Augustinus: Nomine virtutis Spiritus Sanctus intelligitur, sicut ibi Luc. 1: Virtus Altissimi obumbrabit tibi, et Luc. ultimo: Sedete in civitate, donec induimini virtute ex alto. Ergo Spiritus exit a Filio. Sed suum exire est suum procedere. Ergo etc. Item auctoritates doctorum planas ponit Magister in littera. Item per rationes sic: Bene sequitur in rela(31ra)tivis: Iste est Filius Petri, ergo genitus a Petro. Sed spiritus, secundum quod dicitur de Spiritu Sancto personaliter, relative dicitur, sicut dicit Anselmus. Ergo si Spiritus Sanctus est spiritus Filii, sicut dicunt Graeci, Spiritus Sanctus spiratus est a Filio. Ergo procedit a Filio. Item cum genitivus a generando dicatur, quia dicit habitudinem generantis, cum Spiritus non procedat per generationem, magis videtur ista: Spiritus filii Gal. 4 repugnare veritati quam illa, quae dicitur in ablativo, scilicet Spiritus Sanctus a Filio. Quare ergo Graeci primam concedunt et non istam? Item quae sunt ab aliquo et neutrum a neutro, possunt aequaliter dici unum alterius et econverso vel neutrum neutrius, sicut calor non dicitur splendoris nec splendor caloris. Ergo si Spiritus Sanctus non

zwei Personen zum Hauchen erforderlich sind, sei nicht in irgendeinem Ungenügen des Vaters begründet, sondern in ihrer abso-

procedit a Filio, sed ambo a Patre, sicut Filius non dicitur Filius Spiritus, ita nec Spiritus debet dici Spiritus Filii. Sed hanc concedunt et non illam. Ergo oportet eos concedere Spiritum Sanctum procedere a Filio, non econverso. Item si procederent ambo a Patre et neuter ab altero procederet, non ibi summa nec aequalis germanitas, quia plus attinerent ad Patrem uterque quam inter se invicem. Summa germanitas debet esse in divinis, cum sit nobilitas et signum maximae identitatis. Ergo oportet unum procedere ab altero, sed constat, quod non Filium a Spiritu Sancto etc. Item si procederent ambo a Patre et non alter ab altero, aut ergo eodem modo procederent aut non eodem modo. Si eodem modo, ergo vel uterque esset Filius vel uterque Spiritus Sanctus; si non eodem modo, nec unus est ab altero, ergo nihil ad se invicem attinent, <licet> sicut pedicles Petri et filius Petri nihil sibi attinerent, licet utrumque a Petro sit, quod est inconveniens in divinis. Ergo oportet ponere, quod unus sit ab altero. Ergo idem quod prius. Item sicut dicit Richardus de sancto Victore, distinctio personalis non fit nisi tripliciter, qualitate tantum sicut in angelis, qualitate simul et origine sicut in hominibus, origine tantum <distinguitur> sicut in divinis. Ergo si Filius est persona distincta a Spiritu Sancto, aut distinguuntur qualitate aut origine aut utroque; qualitate non, quia cum non sit nisi duplex praedicamentum in divinis, scilicet substantia et relatio, et qualitas mutetur in substantiam, si distinguerentur qualitate, distinguerentur substantia, quod falsum est, quia eadem est substantia trium personarum. Eadem ratione nec distinguerentur qualitate simul et origine. Ergo oportet, quod origine distinguantur. Sed hoc non potest esse nisi unus sit ab aliquo, a quo non sit alius. Sed hoc non potest esse, nisi alter eorum sit ab altero. Si enim ambo tantum essent a Patre, non distinguerentur origine. Ergo cum non sit alius ab aliis tribus, a quo alter eorum possit esse, oportet illorum duorum alterum esse ab altero. Sed nunquam ullus dixit Filium esse a Spiritu Sancto. Ergo oportet dicere econverso. Si dicatur, quod licet non distinguantur origine, tamen in relatione ad originem per relationem aequiparentis, sicut si dicantur duo fratres, hoc non potest esse, quia duae proprietates eiusdem speciei exigunt diversitatem substantiae in substantiis; duae enim albedines non possunt esse in eodem; ergo si sunt duo fratres vel aliquid huiusmodi, differunt substantia, quod est impossibile. Ergo et primum. Ergo oportet redire ad hoc, quod alter procedat ab altero. Item si Pater spirat Spiritum Sanctum, aut ergo secundum quod Pater aut secundum quod amans vel aliquid huiusmodi. Si secundum quod Pater, ergo relatione paternitatis dicitur ad Spiritum Sanctum, ergo et Spiritus erit filius, quod falsum est. Ergo non spirat inquantum Pater. Sed quidquid habet Pater praeter id, quod est Pater, dedit Filio. Ergo sive spiret inquantum amans sive alio modo aut modo non inquantum Pater, dedit illud Pater Filio. Ergo et ei dedit posse Spiritum Sanctum spirare. Sed si potest spirare, spirat. Ergo ibi non differt esse et posse. Ergo Filius spirat Spiritum Sanctum. Item, sicut dicit Damascenus, omnia in divinis unum sunt praeter ingenerationem et generationem et processionem (31rb) et continet ibi ingeneratio notiones Patris, quae sunt generatio activa et spiratio. Ergo cum Filius distinguatur a Patre per distinctionem relativam solum et relatio in Patre respondens relationi in Filio sit generatio activa sive paternitas, Pater et Filius solum different secundum generationem activam et passivam sive paternitatem et filiationem et omnia alia erunt in eis unum. Ergo et spiratio erit in eis unum. Ergo Filius spirat sicut Pater, ergo et Spiritus Sanctus spiratur a Filio sicut a Patre. Item Filius dicitur imago Patris et non Spiritus Sanctus. Ergo cum imago sit rei ad rem, quam imaginatur species indifferens, sicut dicit Hilarius, oportet, quod Filius aliam

luten Güte und in ihrer vollkommenen gegenseitigen Uebereinstimmung. Der hl. Geist geht von ihnen hervor, sofern sie eins

differentiam sive identitatem habeat cum Patre quam <non> Spiritus Sanctus. Sed hoc non potest esse in substantia, quia illa eadem est in Spiritu Sancto sicut in Filio. Ergo oportet, quod in aliqua relatione sive notione sit idem Filius cum Patre et non Spiritus Sanctus. Sed in Patre non sunt nisi duae relationes, scilicet paternitas et generatio activa et spiratio. Sed in generatione activa sive paternitate non potest esse idem Filius cum Patre. Ergo oportet, quod idem sit in spiratione. Ergo Filius spirat sicut Pater. Ergo idem quod prius.

Solutio: Concedimus, quod Spiritus Sanctus procedit a Filio, et credo, quod, qui inter Graecos sapientes et bene intelligentes fuerunt, nunquam hoc negaverunt, sicut patet per auctoritates Graecorum illorum, quos ponit Magister in littera. Sed illi, qui tunc temporis, quando hoc additum fuit in Symbolo, indignati, quia non fuerant vocati, noluerunt illud concedere nec tamen credimus, quod negaverunt illud esse verum; sed simpliciores, qui post eos venerunt, audientes, quod maiores sui illud noluerunt concedere, illud simpliciter negaverunt et sic deventum est de malo in peius. Et illud specialiter movit eos sustinere illud, quod dicebant processionem esse ab aliquo in aliquem. Notandum tamen est, quod est duplex processio, quaedam ab aliquo in aliquid, sicut est processio localis, alia ab aliquo, sed non in aliquid sicut processio causati sive effectus a causa et processio eius, quod est a principio, ab ipso principio. In hoc ergo decepti fuerunt Graeci, quod primam processionem praesumebant in divinis, quae non est ibi. Sed bene est secunda ibi, quia Filius procedit a Patre, sicut a principio procedit idem, quod ab ipso principio est. Similiter etiam procedit Spiritus Sanctus ab utroque. Item aliud est, quod movet eos et in quo decepti sunt, quia cum sit duplex verbum, interius et exterius et similiter sit duplex spiritus, interior et exterior, ita est, quod verbum exterius non est, a quo procedat spiritus exterior, sed solum exterior spiritus est vehiculum eius. Sed a dicente procedit utrumque; sed verbum interius, quod est species concepta vel generata in anima, illud bene est, a quo procedit spiritus interior, a quo <qui> est ipse effectus, qui tam procedit a notitia quam a mente. Graeci ergo verbum exterius et spiritum exteriorem volunt adaptare in divinis, quod ibi non congruit. Latini vero adaptant illud verbum interius et spiritum interiorem proportionem et rationem imaginis. Unde melior est consideratio Latinorum quam Graecorum, quia Latini considerant in spirituali et imagine, Graeci vero in corporali et in vestigio. Quod autem Graeci sic considerant secundum exterius, patet per Damascenum, qui dicit sic: In nobis spiritus noster alienus est a nostra substantia. Aëris autem est excussio et allatio attracti et allati et ad oris consistentiam, qui in tempore pronuntiationis vox verbi fit etc. Ecce quod loquitur de spiritu exteriori et verbo et postea adaptat dicens: In simplici vero illa substantia esse spiritum Dei pie considerandum esset etc. Quod autem Latini considerent verbum interius et spiritum patet per Augustinum XV De trinitate, ubi dicit sic: Verbum (31va), quod foris sonat, est signum verbi, quod <interius> intus lucet, cui magis competit verbi nomen. Nam illud, quod foris profertur carnis ore, vox verbi est. Item in eodem: Qui potest intelligere verbum non solum antequam proferatur, verum etiam imagines cognitione volvantur, hoc est verbum, quod non pertinet ad ullam linguam, iam potest videre aliquam similitudinem per speculum in aenigmate verbi, de quo dictum est in principio: erat Verbum; qui vero potest intelligere amorem procedentem a mente, potest intelligere Spiritum Sanctum, licet non plene. Ecce quod loquitur tam de verbo interiori quam de spiritu interiori, qui per amorem designatur. Decepti sunt ergo Graeci, qui usi sunt similitudine impropria vel transsumptione impropria tam processionis quam verbi et spiritus.

sind, nicht sofern sie verschieden sind, sofern nämlich das eine fruchtbare Wesen sich gerade in Vater und Sohn befindet. Wegen

---

Notandum tamen, quod Latini distinguunt istam: Spiritus Sanctus procedit a Filio. Si autem haec praepositio „a" notet auctoritatem processionis Spiritus esse in Filio, sic non concedunt eam Latini sicut nec Graeci. Si autem non notet auctoritatem, sic concedunt eam Latini et forte hoc idem voluerunt dicere Graeci. Notandum tamen, quod, cum sit duplex processio Spiritus Sancti, scilicet temporalis et aeterna, de processione aeterna dicunt Graeci, quod a solo Patre procedit Spiritus Sanctus; sed de processione temporali ad nos sanctificandos bene concedunt, quod procedit a Filio. Unde hoc modo dicunt debere intelligi auctoritates suorum doctorum, qui dicunt Spiritum Sanctum procedere a Patre et Filio. Sed hoc adhuc non potest stare. Si enim a Filio procederet Spiritus temporali processione, ita scilicet modo quod non ab aeterno, ergo cum procedat modo et non prius, non solum in creatura facta est mutatio, sed etiam in ipso Deo in Filio, qui modo producit aliquem, quem non prius, nec tamen creaturam et etiam in Spiritu Sancto, qui modo procedit a Filio et non prius. Ergo adhuc oportet, quod huiusmodi processio fuerit ab aeterno.

His visis facile est respondere ad obiecta. Ad primum ergo et secundum dicendum, quod Damascenus et Achaici in legenda beati Andreae loquuntur, secundum quod processio in divinis transsumitur a processione locali, quae est ab aliquo in aliquid. Unde quoad hoc non utuntur bona transsumptione vel similitudine, ut dictum est supra. Ad aliud dicendum, quod, cum dicit Damascenus: Spiritum ex Filio non dicimus, si haec praepositio „ex" notet subauctoritatem, falsum dicit. Sed loquitur secundum Graecos, quia ipse Graecus fuit. Ad auctoritatem Dionysii et Gregorii potest dici, quod nihil dicunt negative. Unde nihil falsi dicunt nec tamen similitudines suae omnimodo adaptari possunt in divinis, quod patet, quia ubi duo rami ab eodem stipite pullulant vel ubi duo fluvii ab eodem fonte emanant, et rami secundum eundem modum pullulant a stipite et fluvii secundum eundem modum emanant a fonte. Sed Spiritus Sanctus et Filius non secundum eundem modum procedunt. Unde quoad hoc est dissimilitudo, et licet etiam per comparationem ad id quo processus est principalis sit aliqualis similitudo, tamen quoad procedentes per comparationem ad se invicem non est similitudo. Non enim sic se habet Filius ad Spiritum Sanctum sicut ramus ad ramum et fluvius ad fluvium. Ad auctoritates Augustini potest solvi tripliciter primo dicendo, quod ipse hoc quod dico „de" sumit, secundum quod notat auctoritatem, quae non convenit Filio. Alio modo potest solvi <secundum> per hoc quod dicit principaliter, in quo expresse tangitur auctoritas. Tertio modo potest dici, quod cum dicitur nec de quo genitum erit verbum et de quo procedit spiritus, haec est duplex, quia potest esse negatio copulationis et sic vera est. Licet enim alterum conveniat Filio, non tamen utrumque, vel potest esse copula negationis, ut referatur ad utrumque copulationis divisim, et sic est falsa pro altera parte. Licet enim haec sit vera: Non est (31vb) de quo genitum est verbum nisi Pater, tamen haec est falsa: Non est de quo procedit Spiritus nisi Pater. Ad aliud, quod obicitur, quod nunquam legitur in Evangelio, dicendum, quod et si expresse non dicatur, dicitur tamen aliquid, ex [quo] illud sequitur, sicut illud Jo. 16: Ille de meo accipiet, sicut ostensum fuit in opponendo. Ad hoc etiam respondet Anselmus in libro De processione Spiritus Sancti: Primo quaerit sic: Si Spiritus Sanctus invenitur in scriptura de Patre procedere et nunquam in scriptura Veteris aut Novi Testamenti invenitur de Filio, movemurne nostro sensu, quod nunquam dictum est, asserere, et respondet, quod per haec, quae dicta sunt, potius docemur similia intelligere sicut illo sermone: Sicut Pater habet vitam in semetipso Jo. 5, ita dedit Filio etc. Non debemus eandem

dieser Einheit der Hauchungskraft hauchen sie auch in ganz gleicher Weise[19]). Ein Früher oder Später kann es bei den gött-

vitam alienam efficere a Spiritu et similiter cum dicitur: Haec est vita aeterna, ut cognoscant te etc., et quem misisti etc. Jo. 17, non excluditur Spiritus Sanctus. Item in eodem si error est de Filio credere Spiritum Sanctum processionem, ipsa divina auctoritas nos (Hs: non) in errorem inducit, cum et illa, ex quibus sequitur processio et quae illam sequuntur, nos docet nec alicubi aut illam negat aut, quod illi aliquo modo repugnat, pronuntiat. Si autem opponitur: quod divina scriptura [nusquam] profert, ideo non esse dicendum, dicatur similiter: quod eam nusquam negat nec aliquid dicit quod repugnet, non esse negandum. Ad hoc solvit Augustinus V De trinitate et habetur in distinctione sequenti ultimo capitulo, quare sit, si de Filio et Patre procedit Spiritus Sanctus, cur Filius dixit: de Patre procedit, et respondet: Cur putas, nisi quod solet ad eum referre etiam illud, quod ipsius est, de quo et ipse est sicut ait: Mea doctrina non est mea Jo. 5, sed eius qui misit me. Si igitur intelligitur eius doctrina quam dicit non suam, sed Patris, quanto magis intelligendum est Spiritus Sanctus de ipso procedere, ubi sic ait: de Patre procedat, ut non dicet: de me non procederet. Ecce quam bene arguit a minori. Quod obicitur, quod non legitur in Symbolo et quare hoc appositum sit et quare non sunt vocati eorum episcopi, ad hoc respondet Anselmus in libro de processione Spiritus Sancti sic: Primo quare fecerunt hoc Latini, respondet, quod necesse erat propter quosdam minus intelligentes, ne de hoc dubitarent. Quia ergo necessitas compellebat et nulla ratio prohibebat et fides natura admittebat, fideliter asseruerunt, quod credendum cognoscebant. Quod obicitur de Symbolo, respondet infra: Scimus, quia non omnia, quae credere et confiteri debemus, ibi dicta sunt. Non enim dicitur ibi Dominus ad infernum descendisse, quod tamen communiter credit[ur]. Quod quaeritur, quare non vocantur eorum episcopi, respondet Anselmus: Nimis erat difficile eorum episocopos ad consulendum de hac re colligere nec erat necesse. Unde non dubitabant in quaestione deducere et satis bene dicit de hoc, quia si super hoc episcopos Graecorum consulerent, iam viderentur dubitare de hoc et minoribus occasionem dubitandi praestarent. Si obiciatur, quod nos corrumpimus Symbolum, respondet Anselmus sic: Si dicant<ur> Graeci nullo modo corrumpi debuisse Symbolum tanta auctoritate taxatum, nos non iudicamus esse corruptum, ubi nihil dicitur, quod his, quae ibi dicta sunt, adversetur quod infra. Si quis tamen hoc contentiose voluerit asserere, respondemus nos illud non corrupisse, sed aliud novum edidisse; illud enim secundum proprietatem dicamus translatum, cum illud integrum servamus et veneramur. Quod quaeritur, qua auctoritate hoc dicunt, cum non habent hoc ex auctoritate Latini, dicendum quod immo. Licet enim non expresse habeant, illud tamen ut dictum est supra bene habent. Unde illud sequitur et nihil legitur ei repugnans. Ad primam rationem dicendum, quod cum dicitur ex mente procedere notitia vel voluntas, sicut dictum fuit supra distinctione (32ra) quarta, hoc non dicitur de potentiis in se, quia una procedat ab altera nec de habitibus in se, sed in suis actibus. Dicimus ergo, quod cum dicitur, quod mens potest progredi in voluntatem sive notitia, si privetur tam actus notitiae quam habitus, falsum est. Si privetur solum actus et non habitus, bene potest esse verum, et hoc videtur velle Augustinus, qui dicit: Invisa possumus diligere, incognita nequaquam, ut per hoc, quod dicitur invisa, privetur solum actus cognoscendi, per hoc, quod dicitur incognita, privetur etiam habitus. Impossibile enim est, quod aliquis diligat sive velit quod nec actu cognoscit nec <n>unquam cognovit. Ad alia duo patet solutio. Ipse enim sumit processionem, secundum quod est ab aliquo in aliquid. Hoc autem modo non transsumitur in divinis, sicut dictum fuit supra. Ad id quod obicitur de splendore et calore, quae proce-

lichen Emanationen nicht geben. Wohl aber ist ein ordo naturae anzunehmen, sofern die Prozession des Sohnes logisch jener des Geistes vorangeht[20]).

---

dunt a luce etc., dicendum: solutio illa sicut ponitur bona est, scilicet secundum quod est affirmativa solum et sicut a luce splendor et calor, ita ex Patre Spiritus Sanctus et Filius. Sed non est excedenda solutio, ut ex hoc inferatur alia negativa, scilicet quod sicut calor non est a splendore, ita nec Spiritus Sanctus a Filio, quoad negationem sicut supra dictum fuit de radiis et fluviis. Ad ultimum dicendum, quod ipse aequivocat verbum et spiritum, quia cum dicitur: Filius procedit a Patre sicut verbum et Spiritus Sanctus [etc.], ibi sumitur verbum pro verbo interiori et sumitur spiritus pro spiritu interiori. Cum autem dicitur postea, quod spiritus non procedit a verbo, sed solum est vehiculum eius, ibi sumitur verbum pro verbo exteriori. Hoc autem non transsumitur in divinis, ut dictum est supra.

[19]) Fol. 32rb: His habitis quaeritur, utrum Spiritus Sanctus aequaliter procedat ab utroque et qualiter. Ad quod sic: Spiritus Sanctus aut procedit immediate ab utroque aut ab uno mediante altero. Si ultimo modo, ergo non aequaliter ab utroque, si [im]mediate ab utroque et ita aequaliter, tunc quaeritur, quomodo hoc possit esse. Si dicatur, quod hoc est, quia spira[n]t ipsum de sua substantia, quaeritur, quid dicitur per hoc, quod dico substantia. Si essentia, hoc non potest esse, quia sic essentia referretur. Item secundum hoc Spiritus spiraret, cum habeat eandem essentiam. Si dicatur, quod ly substantia supponit ibi pro hypostasibus Patris et Filii, secundum hoc Spiritus Sanctus procederet de hypostasibus Patris et Filii et ita a duobus. Sed nihil procedens a duobus est ita simplex sicut alterum illorum. Ergo Spiritus non esset ita simplex sicut Pater vel sicut Filius. Si dicatur, quod immo aliquid procedens a duobus est aeque simplex sicut alterum sicut filius, qui generatur a patre et matre, hoc nihil est, quia, sicut vult Augustinus ultimo De trinitate, similatio patris et matris non potest in divinis adaptari, quia utrumque per se est principium insufficiens, et potest dici, quod filius sit aeque simplex sicut pater et mater eo, quod virtus patris et virtus matris ibi concurrunt in unum ad filii generationem eo, quod neutra erat per se sufficiens. Sed hic duae hypostases non concurrunt in unam hypostasim ad processionem Spiritus Sancti. Ergo sicut prius, cum procedat a duabus hypostasibus manentibus duabus, non videtur ita esse simplex sicut Pater et Filius. Si dicatur, quod verum est, si esset de illis, sed non est de illis, sed ab illis, tunc quaeritur sic: Spiritus Sanctus aut est de nihilo aut de aliquo. Si de nihilo, sed omne, quod de nihilo procedit in esse, creatura est. Ergo Spiritus Sanctus creatura est. Si de aliquo et non de illis, sicut tu dicis, ergo est aliud ab ipsis, quod falsum est. Si dicatur, quod ab utroque est, sed est de substantia unius, sed non de substantia alterius et ideo non dicitur de istis, hoc non potest esse, quia hoc modo non procederet similiter ab utroque, [ergo] procedit de utriusque substantia. Sed secundum hoc videtur redire inconveniens quod prius, quia non erit ita simplex sicut alter eorum. Item nihil egreditur a duobus principiis per se sufficientibus. Talia enim principia non concurrunt in unum, sed principia insufficientia. Quaeritur ergo sic: Hypostasis Patris aut fuit per se sufficiens spirare sine Filio Spiritum Sanctum aut non. Si non, ergo in aliquo indigens fuit. Item secundum hoc magis sufficiens videtur fuisse et magis potens in generatione Filii, quem solus generavit, quam in spiratione Spiritus Sancti. Si dicatur, quod fuit per se sufficiens, ad quid ergo est ibi hypostasis Filii nec videtur, quod debeat ibi esse, cum principium per se sufficiens non debeat concurrere cum aliquo principio ad faciendum illud, ad quod per se sufficiens erat. Frustra enim fit per duo, quod per unum poterat fieri sufficienter.

Bonaventura steht in weitestem Umfang unter dem Einfluß des Richardisch denkenden Alexander[21]). Deutlich steht

Item quaeritur, quare Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum, aut ergo in eo, quod sunt unum, aut in eo, quod sunt distincti. Si secundum quod sunt unum, sed non sunt unum nisi in essentia, ergo secundum hoc essentiae maxime conveniret spirare. Item secundum hoc Spiritus Sanctus spiraret similiter, cum habeat eandem essentiam. Si in eo quod distincti, contra: In eo quod distincti sunt, differunt, in eo, quod spirant Spiritum Sanctum, conveniunt. Ergo in eo, quod conveniunt, differunt, quod est impossibile. Item in eo, quod distincti sunt, et alter Deus Pater et alter Deus Filius referuntur ad se invicem et non ad Spiritum Sanctum. Sed in eo, quod spirant, referuntur ad Spiritum Sanctum. Ergo in eo, quod distincti sunt, differunt, non spirant. Si dicatur, quod habent quandam communem notionem, secundum [quam] spirant, hoc nihil est, quia haec est magis propria: iste, quia generat, est Pater, quam ista: iste, quia pater est, generat. Ergo similiter haec est magis propria: Pater et Filius, quia spirant, sunt spiratores vel habent communem spirationem quam econverso. Ergo non secundum quod habent eandem notionem, spirant, sed magis secundum quod spirant, habent eandem notionem. Similiter potest quaeri: si Pater et Filius spirant, aut ergo inquantum Pater et Filius aut inquantum unus Deus, non inquantum Pater et Filius, quia secundum hoc referuntur ad se invicem, non ad Spiritum Sanctum nec, secundum quod sunt unus Deus, quia secundum hoc et Spiritus Sanctus spiraret. Ad haec omnia videtur Anselmus dicere in libro De processione Spiritus Sancti: Nullus sensus capit Spiritum Sanctum esse Patris et Filii, secundum quod alter est Pater et alter est Filius, sed secundum quod uterque est Deus. Ex hoc etiam arguit contra Graecos, quod idem est dicere: Spiritus Patris, id est Dei, et Spiritus Filii, id est Dei et ulterius, quod si Spiritus Sanctus dicitur Spiritus Patris, id est Dei, quia procedit a Patre, similiter diceretur Spiritus Filii, id est Dei, quia procedit a Filio. Illud idem, quod plus dicit Anselmus in Homilia 54 capitulo, ubi dicit sic: Intuendum est diligenter, utrum sint duo amores, unus a Patre procedens alter a Filio, an unus non totus ab uno procedens, sed partim a Patre partim a Filio, an nec plures nec unus simul; sed huius dubitationis certitudo hinc indubitanter cogitur, quia non eo procedit, in quo sunt plures Pater et Filius, sed in eo, quod unum sunt. Nam non ex relationibus suis, quae plures sunt, sed ex ipsa sua essentia, quae pluralitatem non admittit, emittunt Pater et Filius tantum bonum. Sicut ergo singulus Pater est summus spiritus et singulus Filius est summus spiritus et similiter Pater et Filius non duo sed unus spiritus, ita a singulo Patre manat totus amor summi Patris et a singulo Filio totus et, si a Patre et Filio, non duo toti, sed unus idemque totus. Secundum etiam Richardum de sancto Victore posset dici, quod spirant non secundum quod plures, sed secundum quod uniuntur in dilectione. Unde ipse innuit, quod ideo spirant Spiritum Sanctum, ut haberent condilectum, cui communicarent delicias suae caritatis. Secundum hoc dicendum ad primum, quod Spiritus aequaliter et immediate procedit ab utroque, quia procedit ab eis non secundum quod diversi, sicut iam visum est. Ad aliud, quod non de sua substantia etc., dicendum, quod cum dicitur: spirant de sua substantia, haec est duplex: Si enim intelligatur solum privare id est non de aliena, vera est. Si autem affirmativa, adhuc duplex, quia ly „de“ potest dicere causam materialem, et sic falsa est vel notare originem et sic vera est; tamen adhuc est duplex, licet utroque sensu vera, quia ly „substantia“ potest dicere essentiam, ut sit sensus: spirant Spiritum Sanctum de sua essentia, sicut dicebat modo Anselmus in Homilia, id est spirando de se dant illi suam essentiam vel potest dicere hypostasim, quia hypostasis Spiritus Sancti originaliter est ab hypostasi Filii et similiter ab hypostasi Patris. Quod obicitur,

jedoch im Hintergrunde seiner Ideen auch die Gestalt Augustins. Der Charakter des hl. Geistes als donum, als amor, als nexus,

quod non est ita simplex, si procedit a duobus sicut alterum illorum, posset instari, quia si ex mille punctis fieret unus punctus, adhuc esset ille ita simplex sicut quilibet illorum mille. Absit tamen, ut nos dicamus Spiritum Sanctum ex hypostasi Patris et Filii materialiter, sed solum originaliter. Illud autem, quod dicit, tenet, ubi aliquid est ex pluribus materialiter. Ad aliud dicendum, quod bene dicimus, quod non est ex illis materialiter, sed solum originaliter, sicut iam diximus, nec tamen sequitur, quod sit aut de nihilo aut de aliquo, prout haec praepositio „de" notat causam materialem. Illa enim divisio cadit solum in illis, quae (Hs: qui) habent esse post non esse, et in illis, quae fiunt. Concedo autem, quod non procedit de substantia unius et non de substantia alterius. Ad aliud dicendum, quod si verum sit, quod a diversis principiis per se sufficientibus non egrediatur idem principium, tamen de hoc nihil ad propositum, quia Pater et Filius non spirant Spiritum Sanctum ut diversa principia. Quod autem quaeritur, utrum hypostasis Patris per se sit sufficiens ad spirationem Spiritus Sancti, ipse male quaerit. Quaerit enim, ac si Filius posset esse sine Patre aut Pater sine Filio, quod si etiam esset per impossibile, an (Hs: aut) spiraret Pater nescio. Tamen bene dico, quod si non spiraret, hoc non esset ex impotentia, sed forte, quia tunc [non] esset condilectio sive mutua dilectio, quae ad sui coniunctionem exigebat Spiritum Sanctum spirari. Hoc tamen non ex impotentia Patris, vel quod ei aliquid accrescat a Filio. Quod ergo quaeritur, quare simul spirant, si uterque per se sufficiens erat, aut quare etiam non spirant, non ex indigentia, sed ex sua completissima bonitate et concordia facit unus quod alter et etiam, quod una et eadem est potentia unius et alterius, et ideo nec spirant nisi unum et eundem, quae potentia et si una et eadem in Spiritu Sancto, non tamen ad hunc actum, qui est spirare sicut patere potest per ea, quae dicta sunt supra distinctione septima. Ad alia, quae quaeruntur, utrum Pater et Filius spirent Spiritum Sanctum inquantum unum aut inquantum distincti et similiter aut inquantum Pater et Filius aut inquantum unus Deus, licet videatur Anselmus simpliciter dicere, quod inquantum unum et non inquantum Deus, sicut visum est supra, tamen dicunt magistri, quod neque secundum quod unum neque secundum quod distincti, sed quasi medio modo, scilicet secundum quod hi duo vel hi distincti sunt unum. Unde haec non concederetur: virtute essentiae vel naturae spira[n]t quia sic conveniret Spiritui Sancto, sed haec bene concederetur: virtute essentiae vel naturae in his hypostasibus spirant, et hoc vult dicere Anselmus De processione Spiritus Sancti, cum dicit, quod non secundum quod alter Pater, alter Filius, sed secundum quod uterque unus Deus, et sicut innuit Richardus de sancto Victore, licet diligere possit esse essentiae trium personarum, tamen condiligere ad duas pertinet et facit spirare tertiam; quod autem non spirent inquantum distincti solum neque inquantum unum solum, sed inquantum hi distincti uniti, sicut patet per Augustinum, qui dicit, quod eo quod unus est diligens eum, quia ab ipso est, et alius est diligens eum, a quo est, et uterque Deus est, eo spirant tertium. Argumenta ergo omnia peccant ab insufficienti, quia non sufficienter dividunt. Unde bene concedo, quod neque inquantum distincti neque inquantum unum vel inquantum Deus tantum spirant. Sed tu dimittis mediam viam, quae vera est, sicut dictum est.

[20]) Fol. 29vb: Si autem quaeratur, cui per prius convenit processio, an Filio, an Spiritui Sancto, dicendum, quod in divinis non est proprie prius et posterius, tamen bene est ibi assignare ordinem naturae, secundum quod vult Richardus de sancto Victore, quod sicut secundum ordinem intelligendi prius est intelligere processionem binarii ab unitate quam ternarii, ita prius in ordine naturae intelligitur processus Filii

der anselmische Grundsatz, daß nur die Ursprungsrelationen einen Personenunterschied begründen können, die Richardische Idee der germanitas, der ebenfalls Richardische, letztlich griechische Gedanke, daß die Vollkommenheit des Bildes erst gegeben sei durch Teilnahme des Sohnes an der Personeneigentümlichkeit des Vaters, sind seine Vernunftgründe für den Hervorgang des hl. Geistes auch vom Sohn[22]). An Schriftbeweisen kennt er die seit Augustinus in der abendländischen Theologie gebräuchlichen[23]). Vater und Sohn sind ein Prinzip der Hauchung, da sie eins sind in der Fruchtbarkeit des numerisch einen Willens[24]). Sie sind an der Hauchung in vollkommen gleicher Weise beteiligt. Doch kann man sagen, daß der hl. Geist plenius, principaliter et per se vom Vater hervorgeht[25]). Bonaventura ist überzeugt, daß mit dem Terminus principalius der Ausdruck prius auctoritate gleichwertig ist. Alle übrigen Arten von prius lehnt er beim Hauchungsprozeß ab. Das prius duratione widerspricht der Ewigkeit, das prius causalitate der Wesenseinheit, das prius origine der Prinzipeinheit von Vater und Sohn[26]). Er gibt dem gleichen Gedanken auch die Wendung, daß zwischen den göttlichen Prozessionen eine in der Natur der Sache begründete Ursprungsordnung besteht. Ein prius natura bedeutet das nicht, da jedes prius natura die Wesenseinheit gefährdet. Vielmehr besteht mit dem ordo natura das simul natura zusammen[27]). In diesen Formeln ist griechischer Geist in höherem Maße am Werk als bei Augustins ähnlich lautenden Worten[28]).

Matthäus von Aquasparta führt in seinem Traktat über den ewigen Hervorgang des hl. Geistes außer den meist augustinischen Schriftbeweisen sieben Vernunftbeweise[29]) für

---

a Patre quam Spiritus Sancti. Hoc tamen non ponit ignobilitatem aliquam in Spiritu Sancto. Quae enim sonant in ignobilitatem, nullo modo dicuntur vel recipiuntur in divinis, licet quae sonant in auctoritatem, bene dicantur de una persona respectu alterius. Unde vult Hilarius IX De trinitate et habetur I dist. 16 cap. ultimo, licet Pater dicatur maior Filio, non tamen Filius dicitur minor Patre. Si obiciatur, quod principalior modus procedendi est modus qui secundum naturam quam secundum voluntatem, et ita adhuc per prius dicitur processio de Filio, qui procedit vi naturae, quam de Spiritu Sancto, qui procedit <via> voluntarie, dicendum, quod hoc esset verum in nobis, ubi diversa sunt natura et voluntas. Sed in Deo, ubi natura et voluntas idem sunt, non sic oportet.

[21]) Stohr, 63f., 59f.

[22]) Stohr, 58f. Für den griechischen Charakter seiner Lehre vom Bild siehe Régnon, III, 1898, 359ff. Schmaus, 73.

[23]) Stohr, 58; Schmaus, 132ff.

[24]) Stohr, 60.

[25]) Stohr, 61.

[26]) Dist. 12 q. 1.

[27]) Dist. 20 q. 2.

[28]) Schmaus, 134f.

[29]) Tract. de aeterna processione Spiritus Sancti, p. 432ff.

den Hervorgang des Geistes vom Sohne an. Der Ursprung und die gegenseitige Relation begründet den Unterschied in Gott. Mögen die Griechen auch sagen, daß der Unterschied durch die verschiedene Emanationsweise und durch die verschiedene Relation zum Vater gegeben sei, so ist dieser Unterschied doch vollkommener, wenn der Geist auch vom Sohn hervorgeht. Das Vollkommenere ist aber in Gott immer anzunehmen[30]). Ferner muß in der göttlichen Trinität eine Ordnung herrschen. Das kann aber nicht die Ordnung der Unter- oder Ueberordnung, auch nicht die Ordnung des Früher und Nachher sein, sondern nur die Ordnung des Ursprungs oder der Natur. Weiter operiert er mit der summa connexio, mit der summa communicatio, der summa condilectio, der summa similitudo und der summa perfectio. Zur Erläuterung des letzten Grundes sei bemerkt, daß die göttliche Vollkommenheit die ratio primi, medii und ultimi erfordert. Im Vater ist die ratio primi principii, da er von Ewigkeit produziert und nicht produziert wird; im hl. Geist ist die ratio ultimi, weil er ewig produziert wird und ewig nicht produziert. Also muß im Sohne die ratio medii sein, weil er ewig produziert wird und produziert[31]). Auf Grund dieser Ausführungen ist Matthäus in die Reihe Richard, Alexander, Odo, Bonaventura zu stellen. Sehr bemerkenswert ist es, daß dem anselmianischen Argument nicht mehr die Beweiskraft zuerkannt wird, die ihm Anselm zuschreibt. In den Quaestiones disputatae ist dieses Argument abgelehnt[32]).

[30]) L. c. p. 445: Quodsi dicat Graecus, huiusmodi personas distingui, quia diversis emanationibus et relationibus oriuntur et referuntur ad Patrem; cum perfectius distinguerentur, si unus eorum oriretur ab altero et referrentur ad invicem: manifestum est, quod perfectiori modo in eis distinctio ponitur, si Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio, quam si procedat a Patre solo. Si igitur omne, quod est perfectius, Deo est attribuendum; necessario ratione convincitur, quod Spiritus Sanctus a Filio producatur.

[31]) L. c. 415—418.

[32]) Cod. 134 der Bibl. Communale in Assisi, fol. 122vb: Utrum Spiritus Sanctus distingueretur a Filio, si non procederet ab eo. . . . Respondeo omissis opinionibus dicendum, quod Spiritus sanctus, si non procederet a Filio, adhuc ab eo personaliter distingueretur. Einen Grund nimmt er von der ratio producendi. Ratio enim productionis personarum est foecunditas. Duplex autem est foecunditas in divinis, sc. naturae et voluntatis. Si igitur in Patre aeque est foecunda voluntas (ursprünglich stand im Texte natura, das getilgt und durch voluntas am Rand ersetzt ist) prout natura, manifestum est, quod personae procedentes a Patre per istam duplicem foecunditatem habent ad invicem distinctionem personalem. Certum est autem, quod foecunditas voluntatis in Patre a Filio non dependet. Secunda ratio est per comparationem ad procedendum (!) modum. . . . Filius enim procedit ut verbum, Spiritus Sanctus ut donum. . . . Si igitur differunt ratio verbi et doni, nati et dati, geniti et spirati. . . . Tertia ratio est per comparationem Spiritus Sancti ad Filium. Der hl. Geist steht nämlich in dreifacher Beziehung zum Sohne, einmal per modum originis, dann per modum connexionis, dann per modum germanitatis. Wenn man nun die Ursprungsbeziehung wegnimmt, bleiben immer noch die zwei anderen. Vgl. zur hs Überlieferung Grabmann,

Auch im Sentenzenkommentar ist die Anschauung vertreten, daß sich der hl. Geist vom Sohne unterscheiden würde, auch wenn er nicht von ihm hervorginge[33]). Vater und Sohn hauchen den hl. Geist, sofern sie eins sind in der Hauchungspotenz, nämlich im fruchtbaren ihnen beiden eigenen Willen[34]). Die Frage nach dem prius und nach dem plenius der Hauchungstätigkeit des Vaters in ihrem Verhältnis zu jener des Sohnes beantwortet er im Sinne Bonaventuras[35]).

Nach Wilhelm de la Mar ist der Unterschied zwischen den griechischen und lateinischen Vätern in der Frage nach dem principium quod der Hauchung nur ein terminologischer[36]). Sind Vater und Sohn ein Prinzip des hl. Geistes? Wenn man die Hauchungstätigkeit in Beziehung setzt zum hauchenden Suppositum, so hauchen Vater und Sohn, sofern sie mehrere sind. Setzt man aber die Hauchungstätigkeit in Beziehung zum Hauchungsprinzip, so hauchen sie, sofern sie eins sind. Denn eine einfache Handlung und eine einfache Person kann nur von einem Prinzip sein. Dieses eine Prinzip ist die Hauchungspotenz. Dies wiederum ist das göttliche Wesen, sofern es die ratio einer gemeinsamen Notion, nämlich der gemeinsamen Hauchung an sich trägt, oder eine gemeinsame Proprietät. So sind sie ein Subjekt der Hauchung[37]), ja idem principium[38]). In der Frage,

---

Die philos. und theol. Erkenntnislehre des Kardinals M. v. Aquasparta, Wien 1906, 14—19.

[33]) Fol. 51rb—52ra: Quarto quaeritur, an dato, quod Spiritus Sanctus non procederet a Filio sicut dicunt Graeci, utrum distingueretur a Filio. Vgl. für den Sentenzenkommentar Daniels, Quellenbeiträge und Unters. zur Geschichte d. Gottesbew. im dreizehnten Jahrhundert, 1909 (Beiträge VIII 1—3), 51—63.

[34]) Fol. 51ra: Respondeo dicendum, quod Pater et Filius producunt Spiritum Sanctum, inquantum unum in potentia spirandi. Er untersucht nun die Frage nach dem Wesen der potentia spirativa. Am Schluß der Responsio meint er: Alii dicunt, quod simpliciter dicit aliquid propter rationem iam dictam, et hoc est verius.

[35]) Fol. 52ra: Circa istam partem quaeruntur quattuor: Primo utrum Spiritus Sanctus prius procedat a Patre quam a Filio. Secundo utrum plenius a Patre quam a Flio. Tertio utrum a Patre mediante Filio. Quarto utrum generatio Filii prior secundum ordinem intelligendi quam processio Spiritus Sancti. Diese Fragen sind erörtert bis fol. 53r.

[36]) Fol. 21va.

[37]) Fol. 21va: Utrum Spiritus Sanctus procederet a Filio et Patre, inquantum sunt unum vel plures. . . . . Respondeo dicendum, quod in qualibet actione possunt duo considerari, sc. suppositum agens et virtus qua agit, sicut patet in combustione, quia ibi est suppositum agens, sc. ignis et virtus (21vb) qua agit, sc. igneitas. Sic autem potest dici in proposito, quia si loquamur de ista spiratione quantum ad agens, sic quia Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum, non spirant inquantum unum, sed inquantum differentes. Si autem loquamur de spiratione quantum ad virtutem, qua spirant, si[c] quia eadem est in Patre et in Filio, sic spirant Spiritum Sanctum, inquantum unum sunt. Unde quando quaeritur, utrum spirant inquantum unum aut inquantum plures, si fiat reduplicatio respectu suppositorum, dicendum, quod inquantum plures, si autem

ob der hl. Geist plenius vom Vater hervorgehe, sowie in der anderen, ob er mediante filio hervorgehe, begnügt er sich mit

fiat respectu virtutis qua spirant, dicendum, quod inquantum unum, vel aliter per verba magis propria et in idem redit. Omnis autem actus ad duo refertur originaliter sc. ad agentem et ad principium actionis Agens autem est aliquod suppositum ut homo, ignis et huiusmodi, principium autem actionis forma aliqua vel substantialis vel accidentalis. Dico autem, quod ly inquantum potest reduplicare conditionem agentis vel principium actionis. Si conditionem agentis, sic procedit Spiritus Sanctus a Patre et Filio inquantum plures et inquantum sunt distinctae personae, quia ab eis pluribus et distinctis procedit; si autem reduplicat conditionem principii actionis, sic dico, quod procedit inquantum sunt unum. Cum enim una operatio simplex non possit esse nisi ab uno principio, oportet aliquid esse in Patre et Filio, quod est principium huius actus, qui est spirare, qui est unus et simplex, quo una simplex persona procedit. Istud autem unum principium est potentia spirativa, quae est vel ipsa divina essentia, secundum quod habet rationem notionis alicuius communis Patri et Filio, quae dicitur communis spiratio, sicut fuit dictum supra d. 7 de potentia generandi, vel est alia proprietas communis Patri et Filio nec est inconveniens, ut una sit proprietas vel notio istorum suppositorum, quorum una est essentia et una virtus et una operatio et una relatio consequens operationem. Unde sive communis spiratio dicat virtutem spirandi sive relationem, quae innascitur ex actu spirandi, bene possibile est, quod sit una in Patre et Filio.

Fol. 22ra: Ist es dieselbe spiratio, wodurch Vater und Sohn hauchen? Respondeo: concedo, quod eadem spiratio, quae est in Patre, est in Filio et ad eundem actum ordinata. Pater enim communicat Filio, quicquid est quicquid habet excepto eo, quo distinguitur ab eo. Unde dicit Anselmus in libro De processione Spiritus Sancti, quod tres personae per omnia idem sunt, ubi relationis oppositio non distinguit. Pater autem paternitate distinguitur a Filio, non spiratione. Unde illam eandem spirationem, qua spirat Spiritum, et eundem actum ordinatum communicat Filio. Potest autem eadem proprietas esse in diversis personis . . . Pater autem et Filius sunt unum in eo quod dicit rationem principiandi. Unde sunt unum subiectum spirationis. Weiter sagt er: Respondeo: duobus distinctis per essentiam non potest inesse proprietas una, sed duobus, quae idem sunt in essentia, potest, quia conveniunt in aliqua virtute et operatione una, ex qua relinquitur in eis forma relativa.

Fol. 22rb: Wenn Vater und Sohn auch zwei spiratores sind, so geht doch der hl. Geist von ihnen hervor nicht unde duo, sed unde unum sive unus Deus spirans et amans neque sunt ibi duo amati primo, quia amor est bonitas per se et Pater et Filius sunt una bonitas; sunt tamen ibi duo, qui amantur, sc. Pater et Filius, qui amantur, unde unus Deus. Similiter neque duo amantes sunt duo, qui amant sc. Pater et Filius, qui sunt unus Deus amans.

Das Problem, ob Vater und Sohn virtute naturae hauchen, ist auch Diskussionsgegenstand der Correctorienliteratur. In dem dem aegidianischen Correctorium beigegebenen Text des „Corruptorium" des Wilhelm de la Mare heißt es von der vom hl. Thomas I Sent. d. 11 a. 2 geäußerten Ansicht, daß manche die Anschauung des hl. Thomas entschuldigen, während sie andere ablehnen. Die Gründe für die Ablehnung sind folgende: Da virtus und natura auch im hl. Geist sind, so würde auch dieser hauchen, wenn Vater und Sohn durch die Kraft der Natur hauchen würden. Ferner ist nach Richard von St. Viktor die Zeugung so viel wie Produktion durch die Tätigkeit der Natur. Wenn also die Hauchung durch die Kraft der Natur erfolgt, dann läßt sie sich von der Zeugung nicht unterscheiden. Wenn ferner Vater und Sohn auch eine

der Bemerkung, daß er sich an Bonaventura anschließen wolle[39]). Ein Prius der Hauchungstätigkeit des Vaters vor jener des Sohnes anerkennt er in keiner Weise. In Gott gibt es nur zwei Seinsmodi: das absolute Wesen und die Relationen. Im absolut einen und einfachen Wesen gibt es für prius und posterius keinen Raum. Die Relationen aber sind zeitlich, sachlich und logisch gleichzeitig. Damit ist wohl vereinbar ein logisches Früher des Zeugungsaktes vor dem Hauchungsakt[40]). Wenn der Hauchungs-

gemeinsame Natur besitzen, so ist diese doch nicht das unmittelbare Prinzip der Hauchung; das ist vielmehr die Hauchungskraft. Ferner ist Gehauchtwerden so viel wie hervorgehen quomodo datus. Aber gehaucht werden virtute naturae ist nicht hervorgehen quomodo datus, sondern quomodo natus. Der Verteidiger des hl. Thomas erwidert auf diese Einwendungen folgendes: Die Hauchungskraft und die Zeugungskraft besagen das göttliche Wesen in recto, die Notion in obliquo. Darum wird satis congrue, immo verissime gesagt, daß Vater und Sohn virtute unius naturae den hl. Geist hauchen. Was man dagegen vorbringt, ist frivolum et vanum. Richtig ist, daß der Hauchungsgrund das Wesen ist, wenn auch das produzierende Subjekt die Person ist. Daraus folgt nicht, daß der hl. Geist auch hauche. Die Natur ist ja auch der Grund für die Produktion des Sohnes und diese Natur wird dem Sohne mitgeteilt und doch zeugt der Sohn nicht. Wenn nämlich auch dieselbe Natur im Vater und Sohn ist, so hat sie doch nicht dieselbe ratio principiandi, da sie nicht in beiden auf dieselbe Weise ist. Zum zweiten Einwand ist zu bemerken: Wenn die Hauchung auch virtute naturae erfolgt, so doch nicht per modum naturae sed per modum voluntatis, sofern nämlich die Natur der Wille ist. Wenn nämlich Natur und Wille auch nur logisch verschieden sind, so sind doch die Emanationen verschieden. Das Prinzip der einen Emanation ist das Wesen als Natur, das Prinzip der anderen das Wesen als Wille. Der dritte Einwand ist widerspruchsvoll. Denn die Hauchungskraft ist ja gerade die göttliche Natur, licet ipsa vi spirativa importetur notio in obliquo.

Die Gegenkritik endigt folgendermaßen: Quod tandem ipsi dicunt de suo, quod proprietas naturae exigit, quod voluntas vel vis spirativa spiret, falsum est et erroneum plane. Voluntas enim non spirat sicut nec essentia nec per consequens vis spirativa, quae est ipsamet essentia cum notione in obliquo cointellecta, sed persona Patris et persona Filii, in quibus communiter ipsa voluntas ac potentia spirativa reperitur. Discant ergo cautius in hac materia loqui, ne novam inducant doctrinam profanam utique et erroneam, quia sc. ipsa natura divina vel essentia dici debeat personam producere vel spirare. Ex quo sequitur cum nihil seipsum in esse producat, divinam essentiam plurificari, quod dicere nullus dubitat manifestam haeresim affirmare. Glorieux, Les premières polémiques thomistes: I. Le correctorium corruptorii „Quare"; Le Saulchoir, Kain 1927 (Bibl. Thomiste IX) 427—430. Siehe dazu die wichtige Besprechung von Pelster in Scholastik III (1928) 447f. Vgl. ferner Geyer, 495f.

[38]) Fol. 49rb.

[39]) Fol. 22va: Respondeo sicut in scripto.

[40]) Fol. 22rb: Nach Augustinus gibt es einen ordo naturae. Ordo naturae est quo aliquis est ex alio, non quo aliquis est prior alio, et ideo in divinis nullo modo potest aliquid prius (22va) dici altero et ratio huius est, quia in divinis non potest considerari nisi id, quod est absolutum et hoc est unum et indivisibile, in quo prioritas et posterioritas non invenitur vel quod ad aliquid dicitur. Horum autem, quae ad aliquid dicuntur, natura est, ut sint simul tempore, natura et intellectu, et ideo

akt auch nur einer ist, so sagt man doch spirant, spiratores, spirantes, da diese Verba bzw. von Verben gebildeten Substantiva den Akt bezeichnen, sofern er von mehreren Supposita hervorgeht und der Numerus dieser Ausdrücke von der Zahl der Supposita abhängt. Nur in uneigentlichem Sinn könnte man von einem spirator reden[41]).

John Peckham führt in seinem Sentenzenkommentar für den Hervorgang des hl. Geistes von Vater und Sohn die Bonaventuranischen, d. h. Richardisch-Alexandrinischen Argumente an. Nur den von der Gleichheit der Naturfruchtbarkeit in Vater und Sohn genommenen Beweis konnte er nicht bei Bonaventura finden. Dieser Beweis hat seine Grundlage in dem Gedanken, daß der Vater dem Sohne alles ihm Mitteilbare mitteilt[42]). Auch Peckham stellt sich die uns schon bekannte und bei den folgenden Theologen immer wiederkehrende Frage, ob sich der hl. Geist unterscheiden würde vom Sohn, wenn er nicht von ihm hervorginge. Er bejaht sie, da sich Sohn und Geist zweifach unterscheiden, durch die entgegengesetzten und durch die disparaten Relationen. Wenn man von dem ersten Unterscheidungsgrund absieht, bleibt immer noch der zweite. Man kann sich für die gegenteilige Meinung nicht darauf berufen, das Natur und Wille, die zwei Prinzipien der Produktionen, identisch seien. Mögen sie auch im Sein identisch sein, so doch nicht im Prinzipsein. Da nämlich das spezifische Wesen dieser beiden Prinzipien in

---

generatio Filii non est prior processione aliquo modo qui possit ad divina referri, sed tantum secundum modum intelligendi, qui est in intellectu nostro accipiente generationem et processionem in divinis secundum similitudines repertas in creatura, quae deficientes sunt ad repraesentandum generationem et processionem in divinis. Fol. 22vb: Respondeo: Secundum rationem intelligendi prior est emanatio Verbi quam Spiritus Sancti triplici ratione. Primo quia Verbum est Spiritus Sancti principium. Secundo quia Verbum procedit per modum naturae, sed Spiritus Sanctus per modum liberalis voluntatis. Tertio quia in imagine creata cognitio et intelligentia praecedit amorem et voluntatem, non tamen est tanta prioritas et posterioritas emanationis in divinis.

[41]) Fol. 22ra: Quamvis actus sit unus, tamen quia significatur ut actus egrediens a pluribus suppositis, oportet quod significatur pluraliter (pluraliter fehlt im Text, ist aber offenbar zu ergänzen). Actus enim trahit numerum suppositis. Improprie sagt man: unus spirator magis proprie unus spirans, impropriissime: spirat. Siehe auch fol. 49rb—va.

[42]) Fol. 39vb: Propter eandem naturae foecunditatem in Patre et Filio. Pater enim dat Filio, quidquid ei est communicabile. Communicabile autem est, quicquid cum filiatione stare potest. Potentia enim spirativa Filio non repugnat. Ergo ei data est. Item necesse est hoc ponere propter germanitatem, quae abstracta dirimeret primi principii decorem, quia (40ra) sine hoc non esset trina mediatio. . . . Auch in der Frage: Utrum in divinis sit processio (fol. 37rb) offenbart sich der getreue Bonaventuraschüler; siehe Bonaventura I Sent. d. 13 q. 1. Fol. 40va ist es wieder eine Bekundung Bonaventuranischen Geistes, wenn er meint, die Lateiner seien wegen ihres amor pudicitiae besser für die Aufnahme der Wahrheit disponiert als die Griechen. Vgl. dist. 11 q. 1.

Gott erhalten bleibt, so können sie auch verschieden tätig sein[43]). Der hl. Geist geht in gleicher Weise von beiden hervor, nicht plenius vom Vater, da es in Gott wegen des völligen Mangels an Vollkommenheitsgraden keinen Unterschied in der Fülle der Produktionskraft geben kann. Principalius geht er jedoch vom Vater hervor. Das principalius bedeutet dabei nicht einen Intensitätsgrad, sondern einen Modus des Hervorgehens[44]). Dieser Modus ist auch gemeint, wenn man von einer prioritas auctoritatis im hauchenden Vater gegenüber dem hauchenden Sohn spricht. Ein anderes Früher besteht beim Hauchungsakt zwischen den beiden hauchenden Personen nicht[45]). Damit ist wohl ver-

[43]) Fol. 39va steht die Frage: Posito per impossibile, quod non procedat a Filio, utrum distinguatur ab ipso. Die Beantwortung beginnt fol. 40va. (Es sind immer mehrere zusammenhängende Fragen, losgelöst von der Behandlung der fraglichen Teilprobleme, vorausgestellt.) Fol. 41ra: Respondeo: Quamvis aliqui dicant, quod in divinis sit distinctio per solam relationis oppositionem et non per disparationem et per hoc quod circumscripta emanatione Spiritus Sancti a Filio non habet ab eo distinctionem, probabilius tamen videtur aliis (?), sicut auctoritates Sanctorum dicunt expresse, quod cum Filius non habeat, nisi quod nascendo accepit, sicut circumscripto Filio Pater habet plenitudinem essentiae, sic et plenitudinem potentiae spirativae. Quamvis ergo posito, ut Graeci dicunt, Spiritum Sanctum a solo Patre procedere, non remaneret germanitas eorum mutua nec omnis conplacentia, quae connexionem illam concomitatur, maneret tamen distinctionis sufficientia, quia duplici ratione distinguitur Spiritus a Filio, ut visum est (am Rande steht sc. per modum alium processionis et per oppositionem relationis). Sicut enim posito per impossibile, quod in divinis esset sola una hypostasis, adhuc tamen essentia plenarie in illa consisteret. . . . Natur und Wille sind identisch in ratione essendi, sed non in ratione principiandi. Die gleiche Meinung, nur noch bestimmter, spricht er in seinen Quodlibeta aus: Cod. J. I. 3 der Nationalbibliothek in Florenz, fol. 50rb: Quaeritur primo de persona Spiritus Sancti: Utrum si non procederet a Filio, distingueretur ab ipso. Er zitiert Augustins Wort, Sohn und hl. Geist unterschieden sich quomodo natus und quomodo datus, ebenso Anselm, De proc. Sp. S. c. 8 und fährt fort: Differentia per originem potest intelligi dupliciter vel per disparationem vel per oppositionem. Disparatae sunt generatio et processio, oppositae sunt spiratio activa et passiva. Utraque autem istarum differentiarum sufficit ad distinctionem personalem. Unum enim incommunicabile sufficit ad personalem distinctionem, ut dicit Richardus. Ad secundum dicendum, quod natura et voluntas sunt unum in essendo, sed differunt in ratione principiandi. Quamvis enim idem sint in essentia natura et voluntas, differunt tamen operationes utriusque. Unde necesse est, ut alia sit operatio naturalis, alia voluntatis secundum quod huiusmodi, etiam si idem sint, dum tamen vera sit ibi ratio utriusque. Die gleiche Frage enthält Cod. 15805 der Nationalbibliothek in Paris, fol. 15ra (Quodl. I q. 5; cf. Glorieux, La littérature quodlibétique, 220—222).

[44]) Fol. 40ra weist er den Versuch zurück, die Anschauung der Griechen und der Lateiner anzugleichen: istud est erroneum, quia eodem modo procedit ab utroque. Fol. 42vb: Es gibt keine differentia plenitudinis. Unde cum vis spirativa sit perfecte in utraque persona, sequitur, ut non sit in eis plenitudinis differentia. . . . Spiritus Sanctus est principalius a Patre quam a Filio, ubi principaliter non dicit gradum, sed modum.

[45]) Fol. 42va: Utrum Spiritus Sanctus prius procedat a Patre quam a Filio. . . . Er zählt vier Arten von prius auf. In Gott gibt es nur die

einbar, daß der Vater dem Sohn und die Zeugung der Hauchung logisch vorangeht[46]). Vater und Sohn hauchen den hl. Geist, sofern sie zwei Personen sind und sofern sie eins sind im Spirationsprinzip, d. h. in dem mit dem Modus der improcessibilitas verbundenen Wesen[47]). Wenn man den Spirationsakt in seinem Verhältnis zum Hauchungsprinzip betrachtet, so geht der hl. Geist gleich unmittelbar von Vater und Sohn hervor, da die Hauchungskraft nur eine ist in beiden. Betrachtet man die Hauchung in ihrem Verhältnis zu den hauchenden Supposita, so geht der hl. Geist gleich unmittelbar von beiden hervor, vom Vater aber mittelbar und unmittelbar zugleich, da er einmal durch sich haucht und außerdem dem Sohn die Hauchungskraft mitteilt, während der Sohn nur unmittelbar haucht[48]). In der Behauptung, daß Vater und Sohn duo spiratores, duo spirantes sind, daß sie spirant, treffen wir bekannte Gedankengänge[49]).

---

prioritas originis, qua unus est ex alio. Richard nennt diese Priorität prioritatem naturae. Andere nehmen eine fünfte Priorität an, die prioritas auctoris. . . . Igitur Spiritus Sanctus non est prius originaliter a Patre quam a Filio, maxime si fiat comparatio ad potentiam vel vim spirativam, quia sic unum sunt originale principium respectu Spiritus Sancti; quia tamen Filius habet a Patre posse producere, ideo est in Patre respectu huius productionis prioritas auctoritatis, quae est principalitas productionis.

[46]) Fol. 43rb: Utrum processio Filii secundum rationem intelligendi sit prior quam processio Spiritus Sancti. . . . Dicendum igitur, quod quicquid sit de prioritate reali, de qua infra tangetur, quod generatio est prior secundum rationem intelligendi quam spiratio. Non obviat, quod dicunt, quod relativa esse simul in intellectu, quia generatio et spiratio non dicunt relationem mutuam, sed disparatam. Sed Pater et Filius licet simul sint in intellectu, quia intellectus Patris protenditur in Filium ut obiectum, pro tanto Pater est prior intellectu, quia intelligitur esse principium respectu Filii.

[47]) Fol. 41rb: sicut duorum se amantium amor mutuus procedit ab eis non solum, inquantum plures sunt personaliter, sed inquantum unum concordi voluntate. Fol. 42ra: Actus spirandi est a Patre et Filio, inquantum sunt unum in potentia spirativa, quae non dicit quid pure essentiale nec pure notionale, sed essentiale dictum relative sicut de potentia generandi dictum est. Fol. 42rb: Et sic est actus spirationis a Patre et Filio ratione essentiae cum improcessibilitate. Habetur enim in eis essentia improcessibiliter. . . . Unum principium dicuntur Pater et Filius propter unitatem formae, quae est ratio principiandi . . . . et tamen sunt plures principiantes. Dem idem principium steht er ablehnend gegenüber: Fol. 42ra.

[48]) Fol. 43ra: Utrum a Patre mediante Filio (von der vorhergehenden Frage zu ergänzen: procedat): Respondeo: In ista mediatione potest esse comparatio vel ad formam, quae est principium spirationis, vel ad ipsos spirantes. Primo modo una immediatione procedit Spiritus Sanctus a Patre et Filio, quia una est vis spirativa nullam habens differentiam. Sed comparatione facta ad ipsos spirantes procedit ab utroque aeque immediate, a Patre tamen mediate et immediate, quia et per se producit et mediante Filio, cui virtutem spirativam tribuit, a Filio vero procedit immediate tantum.

[49]) Fol. 42ra: . . . duo spiratores et tamen unica spiratione. . . . Actus numerum recipit a suppositis. Unde et ipsa essentia, quando significatur (am Rand: per modum actus, significatur) pluraliter.

Richard von Mediavilla führt an Vernunftgründen für den Hervorgang des hl. Geistes von Vater und Sohn an, daß der hl. Geist durch die gegenseitige Liebe von Vater und Sohn hervorgeht, ferner daß die ratio des Hauchens in Vater und Sohn ist, nämlich die ratio primitatis ad actum spirandi. Diese findet sich in Vater und Sohn, da beide nicht gehaucht sind. Wenn der Sohn an der Hauchung beteiligt ist, so bedeutet das keine Unvollkommenheit des Vaters, sondern eine Vollkommenheit des Sohnes[50]). Enge mit dem eben Gesagten hängt die Frage zusammen, ob der hl. Geist sich vom Sohne unterscheiden würde, wenn er von ihm nicht hervorginge. Er zitiert drei Meinungen: 1. daß sich der hl. Geist vom Sohne unterscheiden würde, 2. daß die Frage einen Widerspruch enthält, 3. daß er sich nicht unterscheiden würde. Er nimmt selbst keine entschiedene Stellung ein, löst vielmehr sine ira et studio die Argumente sowohl gegen die erste wie gegen die letzte Meinung. Von dieser sagt er, daß sie manchen vernünftiger und dem Glauben kongruenter erscheine[51]). Vater und Sohn hauchen, sofern sie eins sind in der Hauchungspotenz, d. h. im Willen mit dem Modus ihn nicht von einem anderen durch Hauchung zu haben, und mehrere in den Personen. Formaler geht er jedoch von ihnen hervor, sofern sie eins sind[52]). Da die Hauchungspotenz im Vater und im Sohne eine und dieselbe ist, so verdankt der hl. Geist sein Sein dem Vater nicht in höherem Maße als dem Sohne[53]). Principalius geht er freilich vom Vater hervor, da dieser die Quelle aller göttlichen Personen ist. Doch darf man wegen dieses principalius dem Vater nicht ohne weiteres ein prius hinsichtlich des Hauchungsaktes zuschreiben, auf keinen Fall ein prius durationе oder causalitate oder origine. Das prius auctoritate kann man dem hauchenden Vater auch nicht schlechthin beilegen, sondern nur, wenn man es in dem Sinne erklärt, daß der Sohn seine Hauchungspotenz vom Vater empfängt[54]). Man sieht, daß Richard noch vorsichtiger ist als Bonaventura. Das hindert ihn nicht, die Frage, ob die Zeugung der Hauchung logisch vorangehe, im Sinne des hl. Thomas zu beantworten[55]). Die Fragen, ob Vater und Sohn ein oder mehrere Spiratores, ob sie ein oder mehrere Prinzipien seien, läßt er unentschieden[56]). Der hl.

[50]) Dist. 11 q. 1.

[51]) Ibid. q. 2. Vgl. Slipyi, Num Spiritus Sanctus usw., Bohoslovia VI (1928) 1 f. Er zeigt in diesem Artikel nach einer kurzen Darlegung der Anschauung des Photius (3—6), daß die Keime der skotistischen Theorie bei Gandulphus und Petrus Pictaviensis zu sehen sind (Seite 8).

[52]) Ibid. q. 3.

[53]) Dist. 12 q. 2.

[54]) Ibid. q. 1.

[55]) Ibid. q. 4.

[56]) Dist. 11 q. 5.

Geist geht von Vater und Sohn unmittelbar, vom Vater auch noch mittelbar hervor[57]).

Nikolaus Ockham führt sieben Gründe an für den Hervorgang des hl. Geistes auch vom Sohne: Der Vater teilt dem Sohne alles mit, was mit dessen Personeneigentümlichkeit vereinbar ist. Der Sohn besitzt daher den fruchtbaren Willen. Er ist drittens vollkommenes Bild des Vaters. Zwischen Vater und Sohn besteht vollkommene germanitas. Ferner liebt der Sohn ebenso den Vater wie der Vater den Sohn. Den Hervorgang vom Sohne zeigt auch das Beispiel des Dreiecks. Ebenso beweist ihn die Ordnung der Emanationen. Zwingende Beweiskraft schreibt Nikolaus freilich nur den beiden ersten, von ihm eigentlich zu einem Beweis verschmolzenen Gedanken zu. Ablehnend steht er der Begründung gegenüber, daß sich der hl. Geist nicht vom Sohne unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge[58]). Daß er sich trotzdem vom Sohne unterscheiden würde, tut Nikolaus mit einem Vernunftgrund, mit einigen Väterstellen und mit einem Beispiel dar. Was zunächst den Vernunftgrund angeht, so wäre der hl. Geist, wenn er vom Vater allein per modum voluntatis hervorginge, ohne Zweifel nicht das Wort des Vaters, also auch nicht Sohn. Denn der

[57]) Dist. 12 q. 3.

[58]) Fol. 12rb: An Spiritus Sanctus procedat a Filio. . . . Quaeritur secundo, an Spiritus Sanctus distingueretur a Filio, si non procederet a Filio. . . . Ad primum quaesitum dicendum quod sic. Sed huius ratio diversimode assignatur. Quidam dicunt sic, quia si non procederet ab eo, non distingueretur ab eo, et ratio eorum est, quia si tantum penes hoc differunt, quod Filius procedit per modum naturae, Spiritus Sanctus per modum voluntatis, cum natura et voluntas non differant nisi secundum rationem, sic nec isti different. Sed ista ratio non valet sicut patebit in sequenti ratione. Ideo dico, quod procedit a Filio propter septem rationes, scilicet propter [per]fectam communicabilitatem, propter eandem voluntatis foecunditatem, propter perfectam imaginis conformitatem, propter perfectam germanitatem, propter aeterni boni dilectionem, propter triangularem clausionem, propter emanationis ordinationem. Duae primae sunt necessariae, quia Pater generando Filium communicat Filio, quae filiationi non repugnant, et huiusmodi est potestas communicandi se per spirationem. Nam in velle non distinguitur Filius a Patre nec voluntas est ratio principii respectu Filii. Ideo necesse est Patrem communicare foecunditatem voluntatis et communem eius actionem, scilicet spirationem. Sed Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis. Ideo procedit a Filio sicut a Patre et haec ratio est necessitas. Aliae rationes sunt congruentes, quia non esset perfecta imago Patris, nisi Spiritus Sanctus procederet ab eo sicut a Patre. Hoc quoad tertiam. Et est Richardi de sancto Victore. Similiter non esset perfecta germanitas, quia aliter attineret Spiritus Sanctus magis Patrem quam Filium; quoad quartam. Similiter necesse est, quod sicut Pater diligit Filium, sic Filius Patrem; quoad quintam. Ratio sexta est triangularis clausio imaginando duas lineas procedentes a Patre dato, quod non esset tertia linea sequitur vacuitas ut patet in figura extra *(am Rande ist eine graphische Darstellung eines Dreiecks)*. Septima est emanationum ordinatio, quia nisi esset processus a Filio sicut a Patre (12va), non esset processus ordinatus, ut videlicet secunda processio procederet a primo procedente.

Sohn heißt gerade deshalb Wort, weil er nicht per modum voluntatis, sondern per modum intellectus hervorgeht. Man kann gegen diesen Gedankengang nicht einwenden, daß der Unterschied von Geist und Sohn nicht vollständig wäre. Denn in Gott gibt es nichts Unvollständiges und Teilweises. Als Autoritätsbeweise fungieren Stellen aus Augustinus, Anselm und Johannes von Damaskus. Mit einem Beispiel zeigt er, daß disparate Relationen zur Begründung eines Unterschiedes in der Kreatur genügen, also auch bei Gott. Wenn ein Künstler einen Sohn zeugt und ein Bild verfertigt, so unterscheiden sich diese beiden Produkte voneinander, obwohl sie keine gegenseitige Beziehung zueinander haben[59]). Wenn man fragt, ob Vater und Sohn

[59]) Ad secundam quaestionem quidam dicunt, quod non, et hoc propter rationem propositam in quaestione praecedenti. Quaere ibi. Sed contra hanc est ratio cogens, auctoritas evidens et exemplum competens. Ratio est ista, quod si tantum procederet a Patre per modum voluntatis, nequaquam diceretur verbum esse et Filius dicitur verbum, quia procedit per modum intellectus; ergo esset <ergo> distinctio. Respondent, quod distinctio manifesta et completa non esset ibi. Sed contra: nihil incompletum vel diminutum est in divinis. Si ergo est ibi aliqua distinctio, erit completa. Item auctoritates Augustini V de Trinitate c. 7, quod Spiritus Sanctus non est Filius, quia non procedit quomodo natus, sed quomodo datus est. Anselmus De processione Spiritus Sancti c. 3: Habent esse a Patre Filius et Spiritus Sanctus, sed diversimode, quia Filius nascendo, Spiritus Sanctus procedendo, et ponit infra illud, quod si per aliud non essent plures, tamen per illud essent distincti. Item Damascenus l. I c. 3 dicit, quod omnia sunt eadem in divinis praeter generationem, ingenerationem et processionem. Constat ergo, quod generatio et processio distinguuntur et tamen non secundum oppositionem relativam, sed disparatam. Ergo a simili ex parte ista. Item per exemplum: Relatio disparata distinguit in creaturis, ergo multo fortius in divinis propter maiorem simplicitatem. Antecedens patet. Artifex enim habet filium et filius distinguitur ab idolo, non per relationem, quam habet ad idolum, sed, quia in filio est relatio quaedam, quae non est in artificiato sive in idolo. Sed posito per impossibile, quod idolum et filius essent eiusdem naturae, certum est adhuc, quod distingueretur per relationem, quae est in uno, quae non est in alio, quia in filio sit relatio ad eum unde pater, in idolo unde artifex. Similiter patet, quod posito, quod Spiritus Sanctus solummodo procederet a Patre, nihilominus distingueretur a Filio. Item ratio eorem non valet, quia tunc in creaturis non esset distinctio realis, sed tantum secundum rationem inter ista: sapientiam, bonitatem et pulchritudinem, cum non differant nisi secundum rationem in Deo. Unde licet natura et voluntas in Patre non differant in essendo, tamen differunt in principiando. Similiter non requiritur tanta diversitas in principiis sicut in principiatis. Propter hoc dico, quod sic, quia si natura et voluntas differunt secundum rem, possunt in diversas operationes, multo magis si [non] differunt nisi secundum rationem, quia omnis virtus unita etc. Ad argumentum de relatione dico, quod relatio non solummodo distinguitur ab opposito, sed a disparato sicut prius patet, vel dic, quod licet relatio inquantum relatio non distinguitur [nisi] a suo opposito, quod est eius correlativum, tamen inquantum talis relatio potest distinguere ab omni disparato, sicut patet de paternitate et filiatione in aliquo, dato quod Sortes sit pater albus et Plato non, per paternitatem distinguitur Sortes a Platone, licet non per similitudinem albedinis, esto, quod ambo sunt albi et similiter sua paternitas differat a similitudine. Ad aliud: Pater est

hauchen, sofern sie eins sind, so wird mit der Reduplikation nach der Ursache des Hauchens gefragt. Das ist das numerisch eine Hauchungsprinzip[60]). Wegen dieser Identität des Hauchungsprinzips in Vater und Sohn sind Vater und Sohn auch in gleicher Intensität an dem Hauchungsakt beteiligt[61]). Die sonst in diesem Zusammenhang besprochene Frage, ob der Vater in irgendeiner Weise prius hauche als der Sohn, erörtert Nikolaus nicht.

Auch Roger Marston vertritt die Anschauung, daß die disparaten Relationen hinreichender Unterscheidungsgrund seien. Vater und Sohn besitzen die Hauchungskraft, weil sie die göttliche Natur nicht durch Prozession mitgeteilt erhielten. Sehr scharfsinnig bemerkt er, daß Vater und Sohn den hl. Geist hauchen, sofern sie eins sind, daß der persönliche Unterschied keinerlei verursachenden Einfluß auf die Hauchung ausübt, sondern nur die conditio sine qua non ist[62]).

Petrus de Trabibus führt außer den üblichen Schriftbeweisen für den Hervorgang von Vater und Sohn zwei Vernunftbeweise an; den einen nimmt er aus der ratio der Produktion, den anderen aus dem Modus des persönlichen Unterschiedes. Die erste Gedankenreihe enthält folgende Momente: Das Prinzip der Hauchung ist das Wesen, sofern es mit der Proprietät des Ungehauchtseins verbunden ist. Da aber Vater und Sohn in gleicher Weise ungehaucht sind, so besitzen sie beide das Wesen mit der Proprietät des Ungehauchtseins. Ferner ist das Prinzip der Produktion in Gott entweder die Natur oder der Wille, beide aber nur sofern sie in einer Person sich finden, welche die Primität besitzt, d. h. nicht durch Zeugung oder Hauchung ist. Weil der Vater auf keine Weise produziert ist, kann er auf beide Weisen produzieren. Weil der Sohn nicht durch Spiration produziert ist, d. h. nicht durch den Willen,

principium originans et ideo non potest aliqua persona distingui a Patre, nisi ab eo procedat. Ceterae personae sunt originatae et ideo non est simile, quia una possit distingui per diversum modum emanandi.

[60]) Fol. 12vb—13ra.

[61]) Fol. 13ra—rb.

[62]) Fol. 52ra: Es gibt auch einen in disparaten Relationen begründeten Unterschied. Fol. 58va: Ex quo non producunt Spiritum Sanctum ut distincti, sed ut conveniunt in notione, — sic enim sunt principium Spiritus sancti — non videtur, quod distinctio aliquid faciat ibi formaliter, sicut credo, quod non facit, sed est causa sine qua non. . . . Similiter cum dicitur, quod actus numeratur a supposito, hoc tantum habet veritatem quando significat per modum actus. Et voco hic modum actus modum significandi, quo distinguitur verbum a nomine. Verbum enim significat actum per modum actus. Siehe auch fol. 50ra. Fol. 52rb sagt er: Ad 16um, quod secundaria productio includit improcessibilitatem secundum rationem saepe (?) datam (?), scilicet quod eo potest persona naturam divinam communicare per aliquem modum, quia per illum modum non est sibi communicata, et ideo Pater et Filius, quia habent naturam divinam et non communicatam per modum processionis possunt eam sic communicare.

kann er durch den Willen produzieren. Der zweite Beweis arbeitet mit dem Grundsatz, daß in Gott volle Einheit herrscht, wo nicht ein relativer Gegensatz besteht. Der Vater haucht aber den hl. Geist nicht, sofern er in relativem Gegensatz steht zum Sohn. Deshalb ist der Sohn in gleicher Weise wie der Vater an der Hauchung beteiligt[63]). Nach diesem Anselmianischen Ge-

[63]) Fol. 50va: Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio . . . . vb: Respondeo dicendum, quod circa istam quaestionem Graeci a nobis differunt, quia Spiritum Sanctum a Filio procedere nullatenus volunt. Sed confitentur ipsum procedere a Patre per Filium sicut procedit lacus a fonte per rivum. Fons enim et rivus et lacus una aqua sunt et non distinguuntur nisi in hoc, quod lacus oritur a fonte, sed per rivum. Sic Pater et Filius et Spiritus Sanctus unus Deus sunt et non distinguuntur in hoc quod Deus, sed in hoc, quod duobus modis est Deus de Deo, sc. nascendo et spirando et utroque modo a Patre, sc. generando immediate sicut immediate est rivus a fonte, spirando autem a Patre per Filium, sicut lacus a fonte per rivum. Sed cum dicunt Spiritum Sanctum procedere per Filium ly „per" aut notat subauctoritatem aut virtutem aut mediationem. Si subauctoritatem ita quod notetur, quod hoc, quod Filius producat Spiritum Sanctum, habet a Patre, hinc non contradicimus nos. Sed quia veritas est, consentimus et favemus. Ex hoc tamen non potest negari, quin procedat a Filio, immo necesse est affirmari. Si ly „per" virtutem, ita quod notat Patrem habere potentiam et virtutem ad producendum Spiritum Sanctum per Filium, hoc absurdum esset et irrationabile, quia tunc Pater a Filio reciperet potentiam et virtutem, cum sit econverso. Unde nec Graeci istum intellectum habent, quia hoc posito non posset negari, quin procederet a Filio, immo oporteret dicere, quod principaliter a Filio, cum hoc Pater haberet a Filio ipso. Si vero ly „per" notet mediationem ita, quod Pater mediante Filio producat Spiritum Sanctum, aut haec mediatio excludit immediationem a Patre aut non. Si sic, tunc Pater et Filius sunt duo principia Spiritus Sancti et ita adhuc procedit a Filio. Si non excludat immediationem ita, quod dicatur procedere a Patre per Filium, sic tamen, quia immediate a Patre et immediate a Filio, sed per Filium, quia hoc habet Filius a Patre, hoc non abhorret a vero; ex hoc tamen non potest negari, quod non a Filio. Cum igitur Graeci confitentur Spiritum Sanctum procedere a Patre per Filium et tamen negant eum procedere a Filio, contradictionem videntur implicare. Unde non videtur ratio huius negationis et discordiae procedere nisi aut ex ignorantia, quia non intelligunt, quod dicunt, aut ex superbia, quia nolunt confiteri, quod non ipsi, sed Latini expresserunt. Nam si recte intelligunt, quod dicunt, plus videntur exprimere, quam nos exprimamus, quia haec praepositio „per" dicit habitudinem principiati de principio; sic haec praepositio „de" dicit habitudinem principii primi, cum dicitur Filius de substantia Patris. Nun folgen die Schriftbeweise. Dann fährt er weiter 51ra: Ratio etiam praedicta veritati suffragatur, considerando rationem intrinsecae productionis et modum personalis distinctionis, rationem intrinsecam productionis, quoniam perfectio divina requirit suppositorum pluralitatem. Hanc autem habere non potest nisi seipsam per actum suum sub aliqua proprietate et habitudine faciendo et sic suppositum aliud producendo. Ergo necesse est, quod aliquo modo sit producens et producta, quod esse non potest in ratione essendi, sed in ratione existendi et se habendi. Nam si hoc poneretur absolute et in ratione essendi, necesse esset essentiam plurificari, quod est impossibile. Ergo necesse est, quod hoc sit sub aliqua proprietate accepta, quae habet propriam et immediatam rationem intrinsecae productionis. Sed sicut proprietas, quae est ratio producendi Filium, est non esse ab alio per generationem, sic proprietas, quae est ratio producendi Spiritum Sanctum est non esse ab

dankengang mag es überraschen, daß Petrus die Idee vertritt, daß der hl. Geist trotz seines notwendigen Ausgangs von Vater und Sohn sich doch vom Sohne unterscheiden würde, auch wenn er nicht von ihm hervorginge. Es gibt einen zweifachen Unterscheidungsgrund in Gott, die durch Produktion begründete gegenseitige Relation des Produzierenden und des Produktes und den verschiedenen Emanationsmodus. Selber wenn der erste Unter-

---

alio per spirationem. In quocumque ergo est dare essentiam sub hac proprietate, est ponere rationem propriam et immediatam producendi Spiritum Sanctum. Certum est autem, quod in Patre simul et Filio est ponere essentiam sub hac proprietate, quia nec Pater nec Filius sive essentia in Patre et Filio habet esse ab alio per spirationem. Ergo necesse est dicere, quod in Patre simul et Filio sit ratio propria et eadem ad producendum Spiritum Sanctum. Item productio in divinis aut est per modum naturae aut per modum voluntatis. Sed nec natura nec voluntas est ratio producendi per modum naturae vel voluntatis nisi in habente pimitatem in eo, sc. qui non habet esse ab alio per modum naturae vel voluntatis. Ideo enim, quia Pater neutro modo habet esse, utroque modo producit alii esse. Filius vero, quia habet esse per modum naturae, non producit per modum naturae. Spiritus vero Sanctus, quia producitur per modum voluntatis, non producit aliquid per modum voluntatis. Cum ergo Filius in hoc cum Patre conveniat, quod non habet esse per modum voluntatis, necesse est etiam, quod in hoc cum ipso conveniat, quod producat per modum voluntatis (51rb). Patet etiam idem considerando modum personalis distinctionis. Nam cum personae divinae omnino habeant eandem essentiam, immo sunt eadem essentia omnino indistincta, non possunt distingui penes aliquid absolutum, sed distinguntur tantum secundum modos existendi et se habendi. Essentialis igitur personarum indentitas requirit, ut quic(quid dicitur de una persona, dicatur de altera, et quicquid conveniat uni, conveniat alteri; sed distinctio relativa et habitudinalis facit, ut aliquid conveniat uni, ita quod non alteri ut proprius modus existendi et ad alterum se habendi, ut verbi gratia unitas essentiae requirit ut quicquid) *(was in Klammern steht, ist von fast gleicher Hand am Rande eingefügt)* dicitur de Patre, dicatur de Filio et econverso, ut si Pater est innascibilis, et Filius sit innascibilis, et si Pater generat, quod Filius generet. Sed hoc impedit relatio et habitudo unius ad alterum, quae facit inter eos distinctionem, et sicut facit distinctionem, ita facit aliquid ita convenire uni *(aliquid i. c. u. ist am Rande hinzugefügt)*, quod non alteri, et sic unitas essentialis et pluralitas personalis contemperant suas consequentias, ut nec pluralitas relationis transeat ad essentiae unitatem nec essentiae unitas auferat relationis pluralitatem. Ergo necesse est, ut quicquid dicitur de uno, dicatur de altero, nisi obviet aliqua relatio. Si igitur Spiritus Sanctus est de Patre et a Patre, oportet aut, quod sit a Filio et de Filio aut quod Filius sit de ipso, ut obviet relatio. Sed non potest dici, quod Filius sit de Spiritu Sancto, quia Spiritus Sanctus nullum producit, quia tunc esset Pater. Ergo ut obviet relatio, necesse est Spiritum Sanctum esse a Filio; nulla autem est relatio, quae huic obviet. Ergo sequitur propositum et haec est ratio Anselmi De processione Spiritus Sancti a c. 3 usque ad 6. Item Pater non spirat inquantum Pater, quia tunc referretur ad Spiritum Sanctum per paternitatem, quod est falsum, nec inquantum Deus, quia tunc communicaret hoc Spiritui Sancto, nec inquantum Deus innascibilis per se et praecise, secundum quod innascibilitas dicit non esse ab alio per generationem. Sed spirat inquantum Deus inspirabilis; sed inspirabilis est omnino Filius cum Patre et aeque similiter ut Pater. Ergo Spiritus Sanctus necesse est procedere a Filio ut a Patre et aeque a Filio sicut a Patre nisi inquantum hoc Filius habet a Patre.

scheidungsgrund wegfallen würde, so würde doch der zweite noch bleiben[64]). Ja selber wenn der Vater den Sohn nicht zeugen würde, könnte er doch den hl. Geist hauchen, da er durch die Zeugung keine Vollkommenheit empfängt, die er nicht schon vorher hätte[65]). Vater und Sohn hauchen den hl. Geist, sofern sie eins sind in der Hauchungspotenz, d. h. in dem mit dem Modus der Improzessibilität existierenden Wesen[66]). Infolge dieser Identität der Hauchungskraft ist der Vater weder früher[67]) noch in höherem Maße an der Hauchung beteiligt als der Sohn[68]). Aber man kann sie nicht idem principium heißen, da hiemit eine Identität der Supposita behauptet wäre[69]). Vater und Sohn sind zwei spiratores zu nennen[70]).

Sehr ausführlich behandelt die Frage, ob sich der hl. Geist unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge, der Anonymus des Cod. D. 359 der Conv. soppr. in der Nationalbibliothek in Florenz. Er gibt eine bejahende Antwort[71]).

[64]) Fol. 51va: Utrum posito, quod Spiritus Sanctus non procederet a Filio, distingueretur ab ipso. Die Frage endigt fol. 52ra.

[65]) Fol. 52ra—rb: Utrum circumscripta generatione Filii a Patre possit intelligi esse ab eo processio Spiritus Sancti.

[66]) Fol. 52rb—52vb: Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio inquantum unum vel duo seu plures.

[67]) Fol. 53ra: Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre prius quam a Filio. . . . . Respondeo dicendum, quod prioritas de suo generali intellectu duo videtur importare, scilicet distinctionem inter id, quod dicitur prius, et id, quod dicitur posterius. Nihil enim dicitur prius respectu sui ipsius. Importat etiam ordinem quendam inter distincta, secundum quem dicitur unum alio prius. Licet autem in divinis sit distinctio, non tamen est ibi ordo nisi originis, quo unus est alterius principium et alius principiatum. In productione autem Spiritus Sancti Pater et Filius non possunt habere ordinem neque distinctionem, quoniam non producunt eum, inquantum plures, sed inquantum unum. Unde sunt eius principium unum, sicut totum patet ex praedictis. Ergo ibi deficit totaliter ratio prioritatis. Unde dicendum, quod non prius procedat Spiritus Sanctus a Patre quam a Filio, licet Filius hoc habeat a Patre.

[68]) Fol. 53rb: Utrum Spiritus Sanctus plenius procedat a Patre quam a Filio.

[69]) Fol. 52vb: Utrum Pater et Filius possint dici idem principium Spiritus Sancti.

[70]) Fol. 52vb: Utrum Pater et Filius sunt unus spirator vel duo spiratores.

[71]) Quodl. 6 q. 3 (nicht paginiert): Utrum si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, distingueretur ab eo. . . . Hic oportet intelligere in principio, cum personarum distinctio non sumatur nisi penes emanationes, quod emanationes aliter respiciunt illud, a quo emanant, aliter illud, ad quod terminantur. Ex parte eius, a quo emanant, sufficit, quod sint in ipso diversae rationes et principia, secundum quae dicantur emanare. Ex parte vero eius, ad quod terminatur (!), requiritur eorum diversitas in esse perfecto et distincto, sicut sunt emanationes diversae, verbi gratia generare Filium et depingere imaginem suam diversae emanationes sunt, quae ab eodem supposito procedunt penes diversas rationes et principia in ipso, quae sunt natura et ars. Ad idem tamen terminari non possunt, sed ad diversa necessario (transferri steht hier, gehört aber offenbar eine Zeile später, wo ich das x mache). Ergo ea, quae in creaturis videmus, prout

Die gleiche Antwort gibt der Anonymus des Cod. Plut. XVII sin. 7 der Bibl. Laurenziana in Florenz[72]).

---

est possibile ad divina (x), cum emanationes penitus diversae sint in Deo, scil. generatio Filii et processio Spiritus Sancti, quamvis possint dici ab eadem persona secundum diversas rationes indistinctas in ipso personaliter, quae sunt natura et voluntas, tamen necessario requirunt veram distinctionem terminorum in esse perfecto emanantium, qui sunt Filius et Spiritus Sanctus. Talis autem distinctio non potest esse nisi secundum rem aliquam, quae non est nisi personalis in divinis. Oportet ergo ponere, quod Spiritus Sanctus distinguatur a Filio personaliter, etiam si non procedat ab eo, et hoc propter diversum modum emanandi. Istae enim diversae emanationes nullo modo possunt ad eandem personam terminari, secundum quod super hoc fundat Anselmus dictum suum in argumento assumptum. Nec valet, si dicatur, quod Pater est una persona non obstantibus duabus relationibus non oppositis, quae sunt in ipso; ergo similiter Filius et Spiritus Sanctus non obstantibus duabus relationibus ad Patrem essent una persona. Patet enim secundum iam dicta, quod multum est dissimile a parte principii actionis et a parte termini. Licet enim ex parte principii non requiratur distinctio personarum, requiritur tamen a parte termini, quia termini emanationum debent esse perfecti ut perfecti in esse subsistentiae, non autem principium. Sed sufficit, quod sint in eodem perfecto ut diversae rationes agendi, sicut dictum est. Nec valet etiam, si dicas, quod tunc Spiritus Sanctus distingueretur a Filio, inquantum comparatur ad Patrem, a quo procedit diversimode, sed non distingueretur ab eo inquantum comparatur ad ipsum Filium, quia, ut videtur dicere Boëthius, relationes non distinguunt, nisi inquantum sunt oppositae. Ergo sequitur impossibile Spiritum Sanctum a Filio distingui et non distingui, quia si aliquid convenit alicui ex comparatione, per quam natum est convenire, et non ex comparatione, per quam non est natum ei convenire, non sequitur utrumque contradictoriorum, ut si duo est duplum ad unum et non duplum ad tria, non sequitur: ergo est duplum et non duplum. Immo sequitur: est duplum, quia est duplum ad unum, et secundum quid non est duplum, quia non est duplum ad tria. Similiter ergo in proposito, si Spiritus Sanctus distinguitur a Filio in comparatione ad Patrem, a quo diversimode procedunt, ex hoc simpliciter distinguitur, quia secundum illam comparationem natus est distingui a Filio. Si autem non distinguitur ab eo in comparatione, quam habet ad ipsum, quia ad ipsum nullam comparationem distinguentem natus est habere, ex hoc non dicetur non distingui ab eo nisi secundum quid. Quod etiam principale dictum, scil. quod Spiritus Sanctus non distinguitur, secundum quod comparatur ad Filium, quia non procedit ab eo, non habet veritatem, ex hoc patet, quia, si non distinguitur ab eo, hoc non est, nisi quia aut sunt tantum idem in substantia aut tantum unus in persona; non primo modo, quia nec sic diceretur distingui a Patre, nec secundo modo, quia per illud solum habent res distingui essentialiter a quolibet alio et personaliter, per quod essentialiter et personaliter constituuntur in esse, ut patet per similia in creaturis. Sed Pater constitui habet in esse suae personalitatis per proprietatem paternitatis et non aliam, quoniam communis spiratio activa nullius est personae constitutiva, quia quasi sequitur personas iam constitutas in esse personali. Ergo Pater paternitate distinguitur a Spiritu Sancto, etiam si non procederet a Patre, dum tamen esset procedens a Filio. Quamquam ergo Spiritus Sanctus non procederet a Filio, nihilominus ab ipsa sua proprietate filiationis distingueretur, quia et si procedit, non tamen <personaliter> communi spiratione ab ipso distinguitur personaliter, quia non est personae constitutiva. Zum 2. argumentum principale sagt er: vel potest dici, quod illae actiones, inquantum considerantur sub ratione actionum, secundum nostram rationem intelligendi

Prägnant hebt sich von den bisher untersuchten Lehrern der Franziskanerschule Wilhelm Ware ab. Kritisch beleuchtet er die vor ihm für die Emanation des hl. Geistes von Vater und Sohn angeführten Gründe. Die beiden Grundsätze, daß in wesentlich geordneten Dingen das letzte nur vermittels des zweiten auf das erste bezogen werden kann sowie daß der vollkommene Willensakt einen vollkommenen Intellektsakt voraussetzt, zeigen nur, daß die Zeugung conditio sine qua non der Hauchung ist, nicht aber daß der Sohn aktiv am Hauchungsprozeß beteiligt ist[72]). Gegen die Begründung, daß nur die entgegengesetzten Relationen unterscheidende Kraft haben, läßt sich sagen, daß diesem Grundsatz auch Genüge getan ist, wenn der Sohn vom hl. Geist hervorgeht. Außerdem sind auch die disparaten Relationen hinreichender Unterscheidungsgrund. Zu der Begründung, daß der hl. Geist den Sohn produzieren könnte, wenn er nicht von ihm hervorginge, da er das Erkennen nicht unter einer entgegengesetzten Relation besitzt, ist zu bemerken, daß die väterliche Vollkommenheit beim Zeugungsakt so groß ist, daß er die Proprietät, durch die er zeugt, niemanden geben kann. Es gibt nur einen Vernunftgrund, der nach Wilhelms Meinung zwingend ist. Wenn ein tätiges Subjekt naturnotwendig handelt, dann teilt es dem Produkt alles mit, was diesem nicht widerspricht, insbesondere, wenn das tätige Subjekt vollkommen ist. Dem Sohne widerspricht es aber nicht die Hauchungskraft zu empfangen. Also . . .[74]). Er beruft sich für diese Begründung auf die Heiligen[75]). Würde sich der hl. Geist vom Sohne unterscheiden, wenn er nicht von ihm hervorginge? Nach manchen enthält diese Frage einen Widerspruch in adjecto, da der hl. Geist begriffsmäßig das Band zwischen Vater und Sohn ist, da ferner

praecedunt personas, et quasi differentes a personalibus proprietatibus intelliguntur, tamen secundum rem et naturam simul sunt et eadem relatio cum personalibus proprietatibus constitutivis personarum.

[72]) Plut. 17 sin. 7, fol. 95rb: Quaeritur de persona Spiritus Sancti: Utrum si non procederet a Filio, distingueretur ab ipso. Cf. für diesen Codex Longpré, Gauthier de Bruges et l'Augustinisme franciscain au XIIIe siècle (Miscellanea Ehrle, I 195).

[73]) Diese Polemik richtet sich, wie wir sehen werden, gegen Heinrich von Gent.

[74]) Fol. 29va: Utrum Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio. Fol. 29vb: Quandocunque aliquod agens agit modo naturali, producto communicat omne id, quod producto non repugnat et sibi potest inesse maxime, si sit perfectum agens non impeditum. Natura enim secundum Avic. I Physic. c. 6 est vis quaedem, quae est principium actionum non spontaneorum et ideo agit cum toto impetu et communicat producto omne id, quod potest communicari. Sed Filio non repugnat habere vim spirationis seu spirare Spiritum Sanctum. Quod patet, quia non repugnat sibi, inquantum Deus est, quia si sic, cum Pater sit Deus, repugnaret Deo Patri, nec repugnat sibi, quia producitur modo naturae. Dicimus enim, quod illud, quod est terminus secundum unum modum procedendi, potest esse principium secundum alium modum.

[75]) Fol. 29vb nennt er Augustinus und Richard von St. Viktor.

der Hervorgang vom Sohn absolut notwendig und sein Gegenteil daher absolut unmöglich ist. Mit „Autoritäten" wendet er sich gegen diese Meinung. Andere wollen vor den Schwierigkeiten der Frage fliehen, indem sie behaupten, sie enthalte einen inneren Widerspruch, wenn dieser auch nicht auf den ersten Blick einleuchte. Andere lassen die Frage zu und beantworten sie in dem Sinne, daß der hl. Geist sich nicht unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge. Bei der Widerlegung der Gründe dieser Meinung sagt Wilhelm unter anderem, wenn man die Unterschiede in entgegengesetzten Relationen begründet sein lasse, dann erhalte man vier Personen. Zu einem anderen Einwand sagt er, daß der Unterschied in den Prinzipien nicht so groß zu sein braucht wie in den Produkten. Seine Anschauung, daß der hl. Geist sich unterscheiden würde, auch wenn er nicht vom Sohne hervorginge, begründet er folgendermaßen: Die Hauchungskraft und die Zeugungskraft unterscheiden sich real im Vater. Daher unterscheiden sich auch die Emanationen real. Folgerichtig müssen sich auch die Termini der Emanationen real unterscheiden. Ferner muß sich jede Person durch eine ihr zukommende Proprietät von jeder anderen Person unterscheiden. Das ist aber für den Sohn nicht die gemeinsame Hauchung. Daher kann es nur die Sohnschaft sein. Deshalb würde sich der hl. Geist auch ohne jeden relativen Gegensatz vom Sohne unterscheiden. Ferner ist etwas dadurch eins in sich und von allem anderen verschieden, wodurch es formell sein Sein hat. Das aber hat der Sohn durch die Sohnschaft. Also! Ferner bleibt etwas, das durch zwei Unterschiede von einem anderen verschieden ist, auch dann von diesem verschieden, wenn ein Unterschied fortfällt. Der Sohn ist aber durch die Sohnschaft und durch die aktive Hauchung vom hl. Geist verschieden. Da die aktive Hauchung nur eine zu dem schon konstituierten Sohn hinzukommende Proprietät ist, so kann sie weggedacht werden, ohne daß damit der Unterschied des Sohnes und des hl. Geistes aufgehoben würde. Demnach besitzen nicht nur die entgegengesetzten Relationen unterscheidende Kraft, sondern auch die disparaten. Absolut gesprochen könnte der Vater den hl. Geist hauchen, ohne daß er den Sohn haucht, da er auch so im Besitze der Hauchungsfruchtbarkeit wäre[76]). Man kann sagen duo spira-

[76]) Fol. 30va—31va. Von seinen Ausführungen sei folgender Text angeführt: Fol. 31ra: Sed certum est, quod termini differunt, quia generatio et spiratio et vis et spirativa et generativa, prout sunt in Patre, differant, et si hoc, tunc sequitur necessario, quod si Spiritus Sanctus solum procederet a Patre, cum vis generativa, qua producitur Filius, distinguatur realiter a vi spirativa, per quam producitur Spiritus Sanctus, quod distinguatur Spiritus Sanctus a Filio. Ex quo enim istae (so 1424; 1438: sunt) duae relationes differunt, oportet, quod emanationes differunt et per consequens termini emanationum differant. Item quando aliqua tria differant per se proprie personaliter, oportet, quod quodlibet

tores wegen der Vielheit der Supposita, nicht aber duo spirantes wegen der einen Spiration[77]). Der hl. Geist geht weder secun-

illorum habeat aliquod proprium, per quod distinguitur ab aliis etiam personaliter. Sed in divinis sunt tres personae etiam personaliter distinctae. Ergo quaelibet habet proprietatem, qua ab alia differt. Sed vi spirativa non differt Filius proprie et personaliter a Spiritu Sancto, quia non est propria nec personalis, quia est communis sibi et Patri, nec est aliquid aliud, per quod possit differre, nisi filiatio (so 1424; 1438: ab alio). Ergo per eam <scilicet> circumscripto omni alio per se et proprie et personaliter distinguitur a Spiritu Sancto, licet etiam Spiritus Sanctus non sit ab eo, et tamen filiatio non proprie opponitur <spirationi> et directe spirationi (ergänzt nach 1424) passivae, sed disparate solum. Ergo et circumscripta omni relatione opposita Filius distinguitur a Spiritu Sancto personaliter et suppositive. (31rb) Item per illud idem, per quod aliquid formaliter est ens, formaliter est unum et in se indivisum et ab aliis divisum. Sed Pater est Pater personaliter et formaliter paternitate vel aliqua alia proprietate sibi propria. Ergo eadem paternitate est unus personaliter (so 1424; 1438: unum est persona) et in se indivisus et ab aliis divisus. Igitur cum Filius eodem modo filiatione et Spiritus Sanctus spiratione passiva est in se unus personaliter et ab aliis divisus et in se indivisus, ergo omni alio circumscripto sola filiatione Filius distinguitur a Spiritu Sancto personaliter. Item si sint duo extrema, quorum unum differt ab alio duabus differentiis et ab alio differat solum una differentia, dempta a primo una differentia stabit adhuc secunda, propter quam differt praecipue. Sed illa differentia, quae manet, si sit sibi essentialior et quasi constitutiva illius, verbi gratia in terminis accidens differt a substantia duabus differentiis, quia est talis essentia et quia inest substantiae, substantia differt ab accidente una differentia, sc. quia per se subsistit et tamen dempta ab accidente ista differentia, sc. inesse substantiae adhuc accidens differt a substantia, sicut patet in sacramento altaris. Cum ergo Filius differt a Spiritu Sancto duabus differentiis, scilicet spiratione activa et filiatione (et fil. ergänzt nach 1424) et Spiritus Sanctus differat ab eo una differentia, scilicet spiratione passiva, dempta a Filio spiratione activa, quae est quasi proprietas Filii adventitia, dummodo maneat filiatio, quae est quasi proprietas constitutiva ipsius, adhuc sola filiatione differt a Spiritu Sancto. Unde non requiritur relatio opposita ad distinctionem, sed disparata sufficit et quaecunque oppositio directe vel indirecte opposita vel disparata. Unde Filius (so 1424; 1438: filiatio) non minus, quantum est de differentia personalitatis, differt a Spiritu Sancto, si (erg. nach 1424) non ab eo procederet, licet <non> (1424 fehlt non) quantum ad accidentalem differentiam plus modo differat per ipsam spirationem activam quasi adventitiam ipsi filiationi, et hoc patet sic, quia per hoc, quod Spiritus Sanctus procedit ab eo, nihil crescit ad personalitatem Filii nec diminuitur aliquid ex personalitete Spiritus Sancti. Stat ergo differentia personalis et propterea tam a parte Filii quam a parte Spiritus Sancti, licet Spiritus Sanctus non procedat a Filio. Fol. 30ra: Utrum Pater posset producere Spiritum Sanctum supposito, quod non haberet virtutem producendi Filium. . . . (30rb) Dicitur ergo ad quaestionem, quod Spiritus Sanctus potest comparari ad producentes, ut nunc producentes sunt, vel ad producentes, secundum quod esse possunt. Primo modo non potest produci sine verbo. Secundo modo posset, quia in Patre est foecunditas activa producendi Spiritum Sanctum sine hoc, quod producat Filium sive <Spiritum Sanctum> (fehlt 1424) verbum, sicut patet in exemplo posito, quod si in toto universo non esset nisi una caliditas et ista caliditas esset una numero in duobus suppositis, tunc nihil posset calefieri nisi a caliditate, quae esset in duobus suppositis. Sed si poneretur ista caliditas in uno tantum supposito, quae prius fuit in duobus, posset utique aliquid calefieri

dum virtutem noch secundum actionem noch secundum dignitatem principalius vom Vater hervor, wohl aber secundum auctoritatem. Freilich muß man auch hier wieder unterscheiden. Wenn man die Hauchungskraft an sich betrachtet, so geht er nicht principalius vom Vater hervor als vom Sohn, wohl aber wenn man die Hauchungskraft betrachtet, sofern sie in den produzierenden Personen ist[78]). Wegen der numerischen Einheit des Hauchungsaktes hält Wilhelm aus dem inneren Gefüge des Aktes jedes prius ferne, wenn er auch ein prius im Verhältnis der Akte zueinander in weitem Umfange annimmt, wie folgende Darlegungen zeigen. Wenn man die aktive Zeugung zur aktiven Hauchung im Sohne in Beziehung setzt, so geht die erste der letzten voran. Der Sohn empfängt ja erst durch die passive Zeugung sein Sein. Diese muß daher vor seiner Produktionstätigkeit liegen. Da nun die aktive Zeugung höchstens gleichzeitig mit der passiven ist, wenn sie nicht dieser vorangeht, so muß auch sie vor der aktiven Hauchung liegen. Wenn man die aktive Zeugung zur aktiven Hauchung im Vater in Beziehung setzt, so kann man die aktive Hauchung als Akt oder als Proprietät verstehen. Im ersten Fall ist klar, daß die aktive Zeugung vor der aktiven Hauchung auch im Vater liegt. Die aktive Hauchung ist ja im Vater und Sohn ein Akt. Da sie im Sohne erst auf die Zeugung folgt, so offenbar auch im Vater. Das Gleiche gilt, wenn man sie als Proprietät betrachtet. Denn die aktive Zeugung als Proprietät verstanden ruht auf dem Akt des Intellekts auf, die aktive Hauchung als Proprietät betrachtet auf dem Akt des Willens. Der letzte folgt aber auf den ersten. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die aktive Zeugung auch der

---

ab ipsa caliditate existente in uno supposito sicut a caliditate eadem existente in duobus suppositis. Similiter si[cut] vis spirativa activa modo in Patre et Filio spirat (so 1424; 1438: spirant) Spiritum Sanctum de facto, sic si Filius non esset posito tamen quia Pater habeat duplicem potentiam activam sc. spirandi et passivam scil. essentiam divinam, de qua spiratur Spiritus Sanctus, adhuc non oportet, quod actus notionalis Filii praecedat spirationem. Tamen de facto Spiritus Sanctus est aliquid commune Patri et Filio secundum Augustinum VIII De trin. c. 5. Ista tamen opinio debet intelligi hoc supposito, quod Spiritus Sanctus de ratione sua non habeat, quod sit nexus duorum et quod actus voluntatis notionalis non praesupponat actum intellectus notionalem, quo producitur verbum. Si enim ista essent ponenda, necessario Spiritus Sanctus non posset produci a Patre nisi producto Filio.

Slipyi, Num Spiritus Sanctus etc. S. 2—12 veröffentlichte den größten Teil der Frage nach Cod. Vat. lat. 1115. Da seine Veröffentlichung schwer zugänglich ist und die von ihm benützte Vatikanische Hs mit den von mir benützten Wiener Hss nicht immer übereinstimmt, mag die vorstehende Mitteilung des wichtigsten Textes nicht überflüssig sein.

[77]) Fol. 31va: Utrum Pater et Filius sint unus spirator Spiritus Sancti vel duo spiratores? 31vb: Duo spiratores propter pluralitatem suppositorum, non tamen duo spirantes propter unam spirationem.

[78]) Fol. 32ra: Utrum Spiritus Sanctus principalius procedat a Patre quam a Filio?

passiven Hauchung vorangeht, da letztere gleichzeitig mit der aktiven Hauchung ist. Ebenso geht die passive Zeugung, wie schon angedeutet, der aktiven Hauchung im Sohne voran. Wenn man freilich die passive Zeugung in Beziehung setzt zur aktiven Hauchung im Vater und die letztere dabei als Proprietät versteht, so geht diese der passiven Zeugung voran. Denn wie der Vater die erste Person ist, so besitzt er alle Proprietäten vor den anderen Personen. Wenn man indes die aktive Hauchung als Produktionsakt betrachtet, so folgt sie auf die passive Zeugung, da ja der Hauchungsakt erst nach der Konstitution des Sohnes gesetzt werden kann. Wenn man die passive Zeugung in Beziehung setzt zur passiven Hauchung, so geht die erstere der letzteren schlechthin voran. Zusammenfassend stellt Wilhelm fest, daß nach dem Gesagten im innertrinitarischen Prozeß eine andere Ordnung herrscht zwischen den Akten, eine andere zwischen den Proprietäten. Wenn man die Akte ins Auge faßt, heißt die Reihenfolge: aktive Zeugung, passive Zeugung, aktive Hauchung, passive Hauchung. Bei den Proprietäten heißt sie: aktive Zeugung, aktive Hauchung, passive Zeugung, passive Hauchung[79]). Ueber den Intensitätsgrad dieses prius gibt Wilhelm

[79]) Fol. 32rb: Utrum generatio praecedat spirationem. ... Dicendum ergo ad quaestionem, cum utraque et generatio et spiratio sit activa et passiva, quod sicut generatio activa potest comparari ad spirationem activam et ad passivam, ita generatio passiva potest comparari ad spirationem activam et passivam. Si comparemus generationem activam ad spirationem activam, hoc potest esse dupliciter vel ut spiratio activa tantum in Filio est vel prout est in Patre. Si comparemus generationem activam ad spirationem activam, prout est in Filio, sic generatio activa praecedet. Nam cum Filius per generationem passivam accipiat esse, generatio passiva praecedit spirationem activam in Filio et, cum generatio activa simul sit cum generatione passiva vel ipsam praecedit, generatio activa spirationem activam in Filio. Si autem comparemus generationem activam ad spirationem activam in Patre, hoc potest esse dupliciter vel inquantum dicit actum vel inquantum dicit proprietatem. Si inquantum dicit actum, cum sit unus actus spirationis in Patre et in Filio et generatio activa, sicut ante dictum est, praecedit spirationem activam ut in Filio, praecedet per consequens spirationem activam, ut dicit actum in Patre. Si autem inquantum dicit proprietatem, sic adhuc praecedet generatio activa spirationem activam, quia generatio activa dicit proprietatem fundatam super actum intellectus, spiratio activa dicit proprietatem fundatam super actum voluntatis, actus autem voluntatis praeceditur ab actu intellectus, comparando generationem activam ad spirationem passivam, patet ergo, quod generatio activa ipsam praecedet. Nam spiratio activa in Filio et spiratio passiva sunt simul et ideo planum est, quod generatio activa praecedit spirationem activam, quia praecedit spirationem passivam. Similiter si comparemus generationem passivam ad spirationem activam, ut est in Filio, generatio passiva praecedit, cum spiratio activa habeat esse in Filio (in Filio ergänzt nach 1424) iam constituto et Filius per generationem talem accipiat esse. Si autem comparetur ad spirationem activam, prout est in Patre, hoc potest esse dupliciter, vel inquantum dicit actum vel inquantum dicit proprietatem. Si consideretur inquantum proprietas Patris praecedet generationem passivam, quia sicut Pater est prima persona, sic habet omnes suas proprietates primo. Si autem consideretur inquantum

nichts an. Aber eine unbefangene Lektüre des fraglichen Textes erweckt den Eindruck, daß er es nicht in rein logischem Sinne versteht, etwa wie wir es bei Thomas von Aquin sahen, sondern daß er es sachlich in Gott selbst vorliegen läßt, so wie wir es etwa bei Skotus sahen. Mit grobzeitlichen Vorstellungen hat das natürlich nichts zu tun.

Der wohl noch vor Skotus lebende Petrus de Anglia stellt einen zweifachen Sinn der Frage fest, ob der hl. Geist sich vom Sohne unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge. Sie kann bedeuten, ob es möglich ist, daß der hl. Geist vom Vater durch den Willen hervorgehe, ohne daß er zugleich vom Sohn hervorgeht. In diesem Sinn ist die Frage zu verneinen. Sie kann auch den Sinn haben, ob der hl. Geist durch zwei Gründe sich vom Sohn unterscheidet, durch die im Ausgang von ihm begründete entgegengesetzte Relation und den verschiedenen Ursprungsmodus, so daß, wenn der erste Unterscheidungsgrund wegfiele, der zweite noch übrig bliebe. In diesem Sinn ist die Frage zu bejahen. Denn verschiedene Emanationen müssen verschiedene Termini haben, da ein Terminus sein Sein nicht durch zwei Emanationen erhalten kann. Wenn auch Intellekt und Wille sich nur logisch unterscheiden, so können sie nach dem Grundsatz, daß der Unterschied in den Prinzipien nicht so groß zu sein braucht wie in den Produkten, doch der Ausgangspunkt verschiedener Emanationen sein. Weiter ist zu beachten, daß in jeder Person der Konstitutionsgrund auch der Unterscheidungsgrund ist. Der Sohn wird aber konstituiert durch die Sohnschaft. Daher unterscheidet er sich auch durch die Sohnschaft von allen anderen Personen[80]).

---

dicit actum elicitum, cum actus spirationis elicitus praesupponit Filium et generatio passiva antecedat Filium, cum per ipsam Filius accipiat esse, generatio activa antecedat spirationem activam, ut est in Patre, inquantum dicit actum elicitum. Sed si comparemus generationem passivam ad spirationem passivam, patet, quod simpliciter praecedet. Nam probatum est ante, quod generatio passiva praecederet spirationem activam et spiratio passiva simul est cum spiratione activa, quia praecedet spirationem passivam, et sic in divinis est aliquo modo alius ordo quantum ad actus et alius quantum ad proprietatem; quantum vero ad actus primo est generatio activa, postmodum generatio passiva et post generationem passivam est spiratio activa et ultima est spiratio passiva; quantum autem ad proprietates prius est generatio activa, secundo spiratio activa et postmodum generatio passiva et ultimo spiratio passiva.

[80]) Fol. 208va: Supposito, quod Spiritus Sanctus non procederet a Filio, utrum distingueretur personaliter ab eo. Et videtur, quod sic, quia, ubicunque est realis distinctio, ibi sunt aliqua realiter distincta; sed inter Filium et Spiritum Sanctum, etsi non procederet a Filio, esset realis distinctio. Ergo inter se essent realiter distincti (Hs: distincta). Minor patet, quia, si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, cum Filius procedat per modum naturae et Spiritus Sanctus per modum voluntatis [esset realis distinctio]. Contra in divinis non est distinctio personalis nisi per relationes reales oppositas et, si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, non distingueretur ab eo personaliter. Circa quaestionem

Im Dominikanerorden erledigt Roland von Cremona den Ausgang des hl. Geistes auch vom Sohne in anderem Zusammenhang mit einigen Worten. Der Vater ist bei der Zeugung auf Grund seiner ganzen unendlichen Kraft tätig. Das Zeugungsprodukt muß daher ein unendliches Suppositum sein. Wie nun der Vater seine ganze Kraft im Zeugungsakt betätigt, so muß auch der Sohn seine ganze unendliche Kraft in einem Akte be-

istam sunt diversae opinones. Quidam enim dicunt, quod hoc supposito Spiritus Sanctus non distingueretur personaliter a Filio, quia non potest esse distinctio nisi per aliquod obvium vel per relationem vel per absolutum; non posset distingui a Filio [per absolutum], quia disingueretur ab eo realiter et tunc esset compositio aut secundum rationem tantum et tunc non esset distinctio personalis, nec per relationes posset esse distinctio inter ipsas, si una [non] procederet ab alia, quia tantum relationes oppositae distinguunt in divinis, quod patet ex hoc, quia relationes disparatae compatiuntur se in una persona, ita paternitas et spiratio activa in persona Patris. Oppositio autem relativa non esset inter Filium et Spiritum Sanctum, nisi unus originaretur ab alio. Alii vero dicunt oppositum, videlicet quod si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, adhuc posset distingui personaliter ab eo, quia ad distinctionem personalem in divinis possent sufficere relationes disparatae. Unde distinguerentur per hoc, quod Filius procederet per modum naturae et Spiritus Sanctus per modum voluntatis, et isti habent pro (Hs: per) se Augustinum V De trinitate c. 27, ubi assignat rationem, quare Spiritus Sanctus non est Filius, et dicit, quod procedit non quomodo natus, sed quomodo datus, ideo non per modum naturae, sed per modum voluntatis. Tertii vero dicunt, quod positio ista non est admittenda, quia in illa implicantur incompossibilia, scilicet Spiritum Sanctum procedere a Filio et non procedere, habere ordinem ad Verbum et non habere, et per consequens esse distinctum a Filio et non esse distinctum. Mihi autem ad praesens videtur esse dicendum, quod quaestio ista potest intelligi duobus modis, uno modo sic, quod si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, utrum simul cum hoc posset stare, quod procederet a Patre per modum voluntatis sive amoris, et isto modo dico, quod non, quia de ratione processionis in divinis per modum voluntatis sive amoris est, quod sit a duobus. Unde si [non] procederet a Filio, omnino non procederet. Unde nullo modo posset in rei veritate et rerum natura in divinis Spiritus procedere per modum amoris, nisi procederet a duobus, et sic intelligunt illi de prima opinione, qui dicunt, quod non distingueretur. Hoc enim verum est pro tanto, quia, si non procederet a Filio, omnino non procederet, et sic [non] haberet, per quod distingui posset. Alio modo potest intelligi quaestio <sic> ita, quod supponatur Spiritus Sanctum non solum non procedere a Filio, sed simul cum hoc sive per impossibile sive per [in]compossibile ipsum procedere a Patre, ita quod ponatur Spiritum Sanctum procedere per modum amoris, sed a solo Patre ita, quod non a Filio, utrum tunc distingueretur a Filio, modo siquidem sunt duae causae distinctionis inter Filium et Spiritum Sanctum, una quia Spiritus Sanctus procedit a Filio et sic distinguitur per relationes oppositas, alia (Hs: alio) quia diversimode procedunt a Patre, quia Filius ut natus et Spiritus Sanctus ut datus et sic distinguuntur per relationes disparatas. Potest igitur intelligi quaestio circumscripta una illarum per impossibile et remanente alia, utrum illa per se sufficiat ad faciendam distinctionem personalem inter eos, et dico, quod hoc posito quod sic, quia diversas emanationes necesse est terminari ad diversos terminos. Impossibile est enim, quod idem recipiat esse personale per generationem et idem etiam recipiat esse personale per <ins>pirationem sive processionem. Unde posito hoc, quod neuter eorum esset ab alio, illo

tätigen können. Das kann nur die Produktion des hl. Geistes sein[81]). Breit und scharfsinnig erörtert Roland die Frage, ob

tamen, quod acciperent esse a Patre per diversas emanationes reales, impossibile esset, quod essent eadem persona. Item parva distinctio in principio sufficit ad magnam distinctionem in principiatis. Videmus enim, quod ars et natura possunt esse in eodem homine. Per naturam ipse generat Filium, per artem procedit scamnum. Impossibile est autem, quod idem sit Filius et scamnum vel in eodem, et si ars et natura essent idem secundum rem et differrent tantum secundum rationem in principiante, non eo minus tamen principiata per artem et naturam differrent secundum rem. Ergo a simili in proposito, quamvis natura et voluntas in principiante differant secundum rationem tantum, necesse est tamen, quod principiatum per modum naturae et principiatum per modum <formae> voluntatis secundum rem differunt. Item si non distingueretur personaliter a Filio, aut hoc esset, quia essent unum in essentia aut quia essent unum in persona. Non primo modo, quia tunc eadem ratione non distingueretur a Patre, nec secundo modo, quia per idem, per quod aliquid constituitur in esse personali, distinguitur ab omni alia persona, sicut Pater per paternitatem et Filius per filiationem. Cum ergo Filius et tunc et nunc constituatur in esse personae per filiationem, per filiationem <autem> non solum tunc, sed etiam nunc distinguitur ab omni (alia nach omni scheint getilgt zu sein) persona, quae (Hs: quia) non est constituta in (209ra) esse per filiationem. Sed certum est, quod filiatio non convenit personae Spiritus Sancti, quia non generatur. Ergo Filius per filiationem, quae est eius proprietas constitutiva, distinguitur nunc personaliter a Spiritu Sancto et etiam tunc distingueretur. Ad rationem primae positionis dico, quod non valet, quia parva distinctio in principiante causat magnam distinctionem in principiatis, sicut posui exemplum de natura et arte, et ideo, quamvis relationes disparatae compatiuntur se in una persona Patris, quae est principians, non sequitur ex hoc, quod relationes ei correspondentes in principiatis possint esse in una persona, quia sequeretur hoc inconveniens, quod una persona per diversas emanationes recipiet esse et quod bis producetur, quod (Hs: quia) est impossibile. Unde Anselmus De processione Spiritus Sancti c. 3: Spiritus Sanctus, qui existit de Patre procedendo, non est ille, qui est de Patre nascendo, et prosequitur c. 5: Habent a Patre esse Filius et Spiritus Sanctus, sed diverso modo, quia alter nascendo, alter procedendo et alii sunt per hoc ad invicem et ideo cum nascitur unus, non potest cum eo nasci ille, qui per hoc est alius ab illo, quia non simpliciter nascitur, sed procedit, et ibidem prosequitur: Nam si [per] aliud non essent plures Filius et Spiritus Sanctus, per hoc solum essent diversi. Responsio vero secundum [tertiam] opinionem non valet, quia [non] omnis positio est repellenda ubi includitur contradictio, sed illa, quae includit contradictoria primo et per se ex primario intellectu ipsius et formaliter, ut si ponam de aliquo, quod sit homo et quod non sit rationalis. Sic autem non est in proposito. Utrum tamen ista positio includat contradictionem vel non, aut si sic, per quem modum et etiam, utrum per relationes disparatas possit fieri distinctio personarum in divinis, postea expressius ostendetur. Ad argumentum: in divinis non est distinctio personalis nisi per relationes oppositas, dico, quod non est verum, quia non solum distinguunt in divinis relationes, quae directe ad invicem opponuntur, sed etiam relationes disparatae. Unde Anselmus De processione Spiritus Sancti, ubi dicit, quod omnia sunt unum ubi non (Hs: ubi) obviat relationis oppositio, ibi extendit nomen oppositionis et accipit eam in communi ad oppositionem directam et ad oppositionem disparatam.

Vgl. für den Autor: Pelster, Thomas v. Sutton, 250.

[81]) Fol. 4va: Videamus quiddam gloriosum in Trinitate, quia Pater genuit Filium secundum totam suam virtutem et secundum totum suum

Vater und Sohn ein Prinzip oder ob sie mehrere Prinzipien des hl. Geistes seien. Er entscheidet sich dafür, daß sie unum principium seien. Prinzip besagt dabei die beiden hauchenden Personen in confuso. Mehrere Prinzipien können Vater und Sohn nicht genannt werden. Wenn man nämlich Prinzip in seinem absoluten das Wesen einschließenden Charakter ins Auge faßt, würde sich aus der Behauptung, Vater und Sohn seien mehrere Prinzipien, die andere ergeben, daß sie verschiedenen Wesens seien. Faßt man das im Begriff Prinzip liegende persönliche Moment ins Auge, so würde die Behauptung von mehreren Prinzipien zu der Folgerung zwingen, daß Vater und Sohn den hl. Geist in verschiedener Weise hauchen, was falsch ist. Die Frage, ob Vater und Sohn idem principium genannt werden können, bedarf einer Unterscheidung. Wenn man das „idem" in Beziehung setzt zum produzierten Terminus, so daß der Sinn ist: Vater und Sohn hauchen dasselbe Produkt, dann kann man von idem principium reden. Wenn man hingegen „idem" in Verbindung setzt mit den hauchenden Personen, dann kann man nicht von idem principium reden, da idem principium im zweiten Sinne eine Personeneinheit bedeuten würde[82]).

Hugo von St. Cher beweist den Hervorgang des hl. Geistes von Vater und Sohn im engen Anschluß an Petrus Lombardus mit den von Augustinus verwerteten Schrifttexten[83]). Interessant ist seine Entscheidung in der Frage, ob zwischen den Griechen nur ein terminologischer oder ein sachlicher Unterschied besteht. Wenn die Griechen den hl. Geist als Geist des Sohnes bezeichnen, so steht das in Widerspruch zu ihrer Meinung, daß der hl. Geist nicht von ihm hervorgehe, da der Terminus „Geist des Sohnes" nichts anderes bedeuten kann, als daß der hl. Geist vom Sohne hervorgeht. Aber gerade damit, daß sie die Formel „Geist des Sohnes" anerkennen, unterscheiden sie sich von den Lateinern nur noch im Ausdruck[84]). Im Hauchungsakt

posse, cum suum posse sit infinitum et sua virtus et ex virtute infinita non procedit nisi infinitum, supple, si agat vel quasi agit secundum istam totam et illud, in quo agit, potest recipere, ergo Filius est infinitus et ita aequalis Patri. Si ergo Pater exercuit totum suum posse in generatione Filii, constat, quod et Filius exercuit totum suum posse in aliquo non nisi in spirando Spiritum Sanctum.

[82]) Fol. 18rb—va.

[83]) Fol. 19v—20ra.

[84]) Fol. 20ra: Quaeritur de controversia, quae est inter nos et Graecos, utrum sit realis vel vocalis tantum. Et videtur, quod realis, quia ipsi dicunt, quod Spiritus Sanctus non procedit et nos sic. Sed maior non potest esse controversia, quam quae est per oppositionem affirmationis. Sed quod sit vocalis tantum, videtur, quod ipsi concedunt Spiritum Sanctum esse Filii, id est a Filio, quod idem est quod procedere a Filio. Ergo vocalis est tantum contradictio. Solutio: Ipisi sibi ipsis sunt contrarii in hoc, quod dicunt, Spiritum Sanctum non procedere a Filio, sed esse a Filio vel Filii, et de(rb)cipiuntur in hoc, quod credunt aliud esse procedere a Filio et esse a Filio, cum idem sit. Unde nobis non sunt

besteht kein prius und posterius zwischen Vater und Sohn[85]). Das augustinische principaliter stellt nur den Sachverhalt fest, daß der Sohn die Fähigkeit des Hauchens vom Vater empfangen hat; keineswegs will Augustinus mit diesem Ausdruck dem Vater eine intensivere Hauchungskraft zuschreiben[86]).

Richard Fishacre verwendet zum Erweis des Hervorgangs des hl. Geistes auch vom Sohne die bei Petrus Lombardus zu findenden Schriftstellen[87]). An Vernunftgründen führt er an, daß die Einheit von Vater und Sohn so groß ist, daß sie sich in vollkommenster gegenseitiger Liebe umfassen, und eben diese gegenseitige Liebe das Prinzip des hl. Geistes ist, daß weiterhin der Vater dem Sohn alles gegeben hat[88]). Durch diesen Hervorgang von zwei Liebenden wird der hl. Geist nicht verdoppelt. Die Liebe bezieht sich ja auf die Güte Gottes und diese ist nur eine[89]). Vater und Sohn hauchen den hl. Geist, sofern sie eins sind im Wesen[90]), ja sofern sie idem sind[91]). So ist es auch verständlich, daß er nicht weniger von dem einen hervorgeht als von dem anderen[92]). Jedes Früher und Später ist vom Hauchungsakt wegzudenken. Da Gottes Erkennen und Lieben ewig und daher naturgemäß gleichzeitig sind, muß auch sein Zeugen und Hauchen gleichzeitig stattfinden. Zudem haben Vater und Sohn dieselbe Natur. In dieser kann es kein Früher und kein Später geben. Damit ist wohl vereinbar, daß dem Vater die auctoritas im Hauchungsakt zukommt[93]).

Bei Albert dem Großen treffen wir eine lange Auseinandersetzung mit der griechischen Auffassung über den Ausgang des hl. Geistes. In vielen Einzelheiten fühlt man sich dabei an Odo Rigaldi erinnert. Als Beweis für den Ausgang des Vaters auch vom Sohne fungiert zunächst der Gedanke, daß sonst der den Unterschied von Sohn und Geist begründende, auf dem gegenseitigen Hervorgang beruhende relative Gegensatz wegfallen würde. Man kann diesen Unterschied nicht in dem verschiedenen Hervorgangsmodus des Sohnes und Geistes vom Vater begründet sein lassen. Dieser Hervorgangsmodus müßte entweder absoluten oder relativen Charakter haben. Im ersten Fall würde der Unterschied eine absolute Realität betreffen und daher die Einheit Gottes vernichten. Im zweiten Fall wäre das Kor-

---

contrarii in re, sed tantum in voce; sed sibi sunt contrarii in re. Ebenso denkt Petrus Lombardus, d. 11 c. 2.

[85]) Fol. 20va.
[86]) Fol. 20vb.
[87]) Fol. 58rb.
[88]) Fol. 61r.
[89]) Fol. 63ra.
[90]) Fol. 63vb.
[91]) Fol. 63ra.
[92]) Fol. 63vb—64ra.
[93]) Fol. 61r.

relativum dieser relativen Realität festzustellen. Wenn man unter dem Korrelativum irgendeine beliebige vom Vater verschiedene relative Realität versteht, dann ist die erste Person Vater nicht nur des Sohnes, sondern auch dieser anderen Realität. Wenn man unter diesem Korrelativum nur den relativen Gegensatz in strengem Wortsinn versteht, dann ist es der Sohn. Dann bleibt aber kein Unterscheidungsgrund zwischen Sohn und hl. Geist. Ein weiterer Grund für den Ausgang des hl. Geistes auch vom Sohne ist in der Tatsache zu sehen, daß zwischen Vater und Sohn volle Identität herrscht, wo nicht ein relativer Gegensatz vorliegt. Im Hauchen besteht kein relativer Gegensatz. Ferner muß unter den göttlichen Prozessionen Ordnung herrschen. Diese kann nicht bestehen, wenn zwei Personen unmittelbar vom Vater hervorgehen[94]). Vater und Sohn hauchen den hl. Geist, sofern sie eins sind in der zwischen Wesen und Relation liegenden Hauchungskraft[95]). Wegen dieser Einheit der Hauchungskraft sind Vater und Sohn ein Prinzip des hl. Geistes[96]). Ebenso ist es darin begründet, daß Vater und Sohn den hl. Geist gleich unmittelbar hervorbringen[97]), daß der hl. Geist nicht plenius vom Vater hervorgeht als vom Sohn[98]), auch nicht prius[99]). Principaliter geht er freilich vom Vater hervor wegen der dem Vater eigenen Autorität[100]).

Petrus von Tarantasia begründet den Hervorgang des hl. Geistes von Vater und Sohn mit der Vollkommenheit des Sohnes, mit dem modus procedendi als freigebiger Liebe der Freundschaft, mit dem Grundsatz, daß nur relative Gegensätze unterscheiden, mit der germanitas der Trinität[101]). Der hl. Geist geht von Vater und Sohn hervor, sofern sie verschiedene Personen sind, sofern sie aber eins sind im principium quo, das zwischen Wesen und Relation steht. Vater und Sohn sind unum principium, wenn auch nicht idem, aber zwei spirantes bzw. spiratores[102]). Da die Hauchungskraft im Vater und Sohn die gleiche ist, so geht der hl. Geist nicht mehr vom Vater hervor als vom Sohn, wenngleich sie der Sohn vom Vater hat[103]). Betrachtet man das Hauchungsprinzip, so geht der hl. Geist unmittelbar von Vater und Sohn hervor. Betrachtet man die hauchenden Personen, so geht er ebenfalls gleich unmittelbar von beiden

---

[94]) Dist. 11 a. 6; a. 9.
[95]) Dist. 12 a. 1; d. 11 a. 4; a. 5.
[96]) Dist. 11 a. 4; Summa tr. 7 q. 31 m. 3.
[97]) Dist. 12 a. 1.
[98]) Dist. 12 a. 3.
[99]) Dist. 12 a. 2.
[100]) Dist. 12 a. 4; a. 5. Für den Einfluß Alberts auf Ulrich von Straßburg vgl. Stohr, 37—58.
[101]) Dist. 11 a. 1.
[102]) Dist. 11 a. 3; d. 29 a. 5; a. 6.
[103]) Dist. 11 a. 2.

hervor, vom Vater aber zugleich mittelbar[104]). Ein prius und posterius kann es im Hauchungsakt zwischen Vater und Sohn nicht geben, so wie es zwischen beiden überhaupt kein Früher und Später gibt, sondern nur eine Ursprungsordnung. Es gibt ja in Gott nur absolutes und relatives Sein. Im ersten kann es kein Früher und Später geben. Im zweiten ebenfalls nicht, da korrelative Realitäten notwendig zugleich sind[105]).

Bombolognus zitiert beifällig die Meinung, daß sich der hl. Geist nicht vom Sohn unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge[106]). Vater und Sohn hauchen den hl. Geist, sofern sie eins sind in der Fruchtbarkeit des Willens, verschieden in ihrem Personsein. Da es bei Gott keinen Vollkommenheitsgrad und keine Zusammensetzung geben kann, so kann der hl. Geist nicht plenius vom Vater als vom Sohn hervorgehen[107]). Jegliches reale prius lehnt Bombolognus mit den Gründen ab, die wir aus dem Sentenzenkommentar des Aquinaten kennen[108]).

Romanus beweist den Hervorgang des hl. Geistes aus Vater und Sohn aus der Einfachheit der göttlichen Vollkommenheiten, aus dem Ursprungsmodus des hl. Geistes, aus der Verbindung der Personen, aus dem Unterschied der Personen. Die

---

[104]) Dist. 11 a. 3.

[105]) Dist. 11 a. 1. Hannibaldus begründet d. 11 a. 1 den Hervorgang des hl. Geistes vom Sohn damit, daß Vater und Sohn sonst nicht perfecte unum wären, daß sich Sohn und Geist sonst nicht unterscheiden würden. Jedes prius lehnt er (d. 12 a. 1) aus den gleichen Gründen ab wie Thomas.

[106]) Dist. 13.

[107]) D. 11 q. 2: Sicut amans et amatus plures sunt et realiter distincti, utpote quia alius est amans et alius quod amatur, sunt tamen unum in voluntate sive in concordia voluntatis, . . . sic Pater et Filius ut plures et realiter distincti producunt Spiritum Sanctum, quia producunt seinvicem amando, producunt tamen, inquantum unum sunt, non dico in voluntate absolute, cum voluntas Spiritus Sancti sit una cum voluntate Patris et Filii, sed inquantum unum sunt in foecunditate voluntatis. Sed in hoc est differentia (inter amorem creatum et increatum am Rand), quia amor creatus, qui procedit ex duobus se amantibus tantum est unus specie et non numero; sed uterque amans habet suum amorem. . . . Sed amor increatus procedens ex Patre et Filio unus est et numero, quia etsi Pater et Filius distinguantur personaliter, non tamen distinguuntur realiter nec est accidens, sed persona subsistens, quia persona Spiritus Sancti. Quando ergo quaeritur, utrum Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum inquantum plures vel inquantum unum, si ly inquantum vocat conditionem producentis sive agentis inquantum plures; si autem conditionem foecunditatis voluntatis sive principii quo producitur inquantum unum. Zu der Frage, ob sie hauchen, sofern sie in einer Notion eins sind, ist er der Ansicht, quod Pater et Filius spirant inquantum sunt unum in essentia ut voluntas, non absolute, sed ut est in persona Patris et Filii; est enim haec potentia in Patre et Filio communis spiratio. Dist. 12 q. 2: Dico ergo, quod Spiritus Sanctus aequaliter procedit a Patre et a Filio et non plenius a Patre, quia plenius ponit gradum perfectionis, ponit etiam compositionem in producto.

[108]) Dist. 12 q. 1; q. 3; d. 20 q. 1; d. 9 q. 1.

Einfachheit fordert, daß alles, was in einer Person ist, auch in der anderen ist. Die Vollkommenheit fordert, daß jede Person kann, was die andere kann, wenn diesem Können nicht eine relative Proprietät der Person entgegensteht. Aus der Ursprungsart des hl. Geistes ergibt sich sein Hervorgang vom Sohne, da er durch den Willen hervorgeht und die Willenstätigkeit die Verstandestätigkeit voraussetzt. Der dritte Grund läuft auf die Richardische germanitas hinaus. Im vierten Argument lehrt unser Dominikaner, daß nur die Ursprünge unterscheiden[109]). Die Antwort auf die Fragen, ob die ersten beiden Personen den hl. Geist produzieren, sofern sie eins oder mehrere sind, ob er prius oder plenius vom Vater als vom Sohn hervorgeht, ist ein Echo aus des Aquinaten Sentenzenkommentar[110]).

Remigius begründet den Hervorgang des hl. Geistes auch vom Sohne mit der Anschauung, daß der hl. Geist sich vom Sohn nicht unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge. Die göttlichen Personen können sich nur unterscheiden durch entgegengesetzte Relationen. Würden sie sich durch disparate unterscheiden, so würde sich der Vater aus zwei Personen zusammensetzen. Der verschiedene Hervorgangsmodus genügt nicht zur Begründung verschiedener Personen, da sich die Hervorgangsmodi selber nur logisch unterscheiden. Das Prinzip des Hauchungsaktes ist der Wille nicht als Wille, sondern als Natur und ist daher vom Prinzip der Zeugung nur gedanklich verschieden. Man kann nicht sagen, daß der Unterschied in den Prinzipien nicht so groß zu sein braucht wie in den Produkten. Denn dieser Grundsatz gilt nur bei essentiell verschiedenen und bei unvollkommenen Dingen. Den zweiten Grund nimmt er von der germanitas. Ginge der hl. Geist nicht vom Sohne hervor, so wäre er mit ihm nur durch den Vater verbunden. Den dritten Grund nimmt er von der Hervorgangsart. Die Prozession durch den Willen setzt den Hervorgang durch den Intellekt voraus. Den vierten Grund nimmt er von der Ordnung der Produktionen. Von einem immateriellen Prinzip können mehrere Produkte nur in einer bestimmten Ordnung hervorgehen. Den fünften Grund nimmt er von dem persönlichen Bekenntnis des Sohnes[111]).

---

[109]) Fol. 19ra—va.

[110]) Fol. 19vb: Tertio quaeritur, utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio, inquantum sunt unum vel inquantum sunt plures. Fol. 20ra: Ultimo quaeritur, utrum Pater et Filius possint dici unus spirator. Fol. 20ra: Circa partem istam quaeruntur tria, primo utrum Spiritus Sanctus prius procedat a Patre quam a Filio. Fol. 20rb: Secundo quaeritur, utrum Spiritus Sanctus plenius vel magis procedat a Patre quam a Filio. . . . Tertio quaeritur, utrum Spiritus Sanctus immediate procedat a Patre.

[111]) Cod. C. 4. 940 der Conv. soppr. in der Bibl. Naz. in Florenz, fol. 72rb: Postea quaeritur de creatore quantum ad personas, utrum sc. Spiritus Sanctus distingueretur personaliter a Filio, si non procederet ab eo.

Robertus de Colletorto beschäftigt sich in seinen Quodlibeta mit der Frage, ob der hl. Geist sich vom Sohne unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge. Wenn zwei Dinge in einem Punkte übereinstimmen und doch voneinander verschieden sind, so müssen sie sich durch Differenzen an sich, nicht durch akzidentelle Differenzen unterscheiden. Nun stimmen hl. Geist und Sohn überein in ihrem Vom-Vater-sein. Wenn sie sich trotzdem unterscheiden sollen, so kann der Unterscheidungsgrund nur eine Differenz an sich, nicht eine akzidentelle Differenz sein. Diese Differenzen müssen ferner demselben Genus angehören, d. h. sie müssen sich auf den Ursprung beziehen. Sohn und Geist unterscheiden sich daher nur durch den Ursprung. Man kann nicht sagen, daß sie sich durch den Ursprungsmodus unterscheiden, da der eine durch den Intellekt, der andere durch den Willen hervorgehe. Denn im Begriffe des Hervorgangs durch den Willen ist eben der Hervorgang durch den Intellekt eingeschlossen. Man kann nicht einwenden, daß die beiden Produktionsprinzipien, Intellekt und Wille, sich unterscheiden und daß daher auch ihre Produkte sich unterscheiden müssen. Denn dieser Unterschied wäre entweder ein relativer oder ein absoluter. Im ersten Fall würden wir nur ein Produkt erhalten, das durch zwei Relationen auf den Vater bezogen wird. Einen absoluten Unterschied darf man in Gott nicht annehmen, da sonst eine Zusammensetzung in ihn hineingetragen würde[112]).

Guilelmus Petri de Godino sieht den Grund, warum der hl. Geist vom Sohne hervorgeht, darin, daß der Vater ihm den Willen ohne relativen Gegensatz zu sich selber und daher in derselben Fruchtbarkeit mitteilt, die er selber hat, sowie darin, daß der hl. Geist den Sohn zeugen würde, wenn er nicht von ihm hervorginge, da ihm in diesem Fall der Intellekt, das Prinzip der Zeugung, mit der gleichen Relation mitgeteilt würde, wie es im Vater ist[113]). Der Sohn würde sich nicht vom hl. Geist

Ueber Remigius vgl. Grabmann, Geistesleben, 361 ff.; über die zitierte Hs S. 364 ff.

[112]) Cod. Vat. 1. 987, fol. 44v.

[113]) Fol. 9rb: Pater enim Filio communicat naturam divinam, tamen cum principio distinctivo; principium autem distinctivum in divinis est respectus et ideo communicat sibi naturam cum respectu opposito et ideo, sicut natura divina est in Patre cum respectu generandi active, ita est in Filio cum respectu generandi passive et sic distinguuntur et ideo cum Filius accipiat a Patre naturam per modum naturae et intellectus, ipse Filius accipiet intellectum paternum cum opposito respectu et ideo, cum intellectus in Patre sit foecundus, erit in Filio non foecundus ad generationem alterius Filii, quia illum intellectum accipit cum opposito respectu et, licet Filius accipiat voluntatem paternam cum intellectu, tamen non accipit aequaliter, quia non recipit sub respectu opposito, ipsam scilicet voluntatem sicut intellectum et hoc est, quia non procedit per modum voluntatis, et ideo, quia non accipit eam sub respectu opposito, sed ut indistinctam, voluntas in Filio erit ita foecunda sicut in Patre ad aliquid producendum; sed in Patre est foecunda ad producendum Spiritum Sanc-

unterscheiden, wenn er nicht von ihm hervorginge. Da es nämlich in Gott nur zwei Prozessionsmodi gibt, so müßte der hl. Geist, wenn er nicht durch die Liebe und damit notwendigerweise von dem von dem Liebesakt vorausgesetzten Wort hervorginge, durch den Intellekt hervorgehen. Ferner würde das Hauchen dem Sohne offenbar widersprechen, wenn er den hl. Geist nicht hauchen würde. Nun widerspricht aber dem Sohne nichts außer dem, was dem Vater als Vater zukommt. Dem Vater kommt als Vater aber nur das Zeugen zu. Wenn ihm sonach das Hauchen als Vater zukommt, so muß es mit dem Zeugen identisch sein. Außerdem gibt es bei Gott einen Unterschied nur durch entgegengesetzte Relationen. Die verschiedenen Produktionsprinzipien können nicht hinreichender Grund verschiedener Personen sein, da sonst im Vater auch verschiedene Personen sein müßten[114]). In den Fragen, ob der Vater und der

---

tum. Ergo in Filio erit potentia ad producendum Spiritum Sanctum. Ferner würde der hl. Geist, wenn er nicht vom Sohn hervorginge, den Sohn zeugen. Probatio maioris: Spiritus Sanctus non gignitur, quia intelligere non communicatur ei cum respectu opposito, cum non procedat per modum intellectus, et non generat, quia non communicatur ei intelligere cum proposito, sicut est in Patre, quia ipsum intelligere est aliquo modo ratio, quod Spiritus Sanctus procedat, cum per intelligere producatur Filius, a quo procedit Spiritus Sanctus. Non ergo est intelligere in Spiritu Sancto cum respectu opposito, ut est in Filio, quia non procedit per modum intellectus, nec cum proposito, ut est in Patre, quia intelligere est aliquo modo ratio, quare procedat; sed si non procederet a Filio, tunc, quia per intelligere non distingueretur a Patre nec intellectus esset aliquo modo ratio emanationis, igitur intelligere communicaretur ei cum eodem respectu, sicut est in Patre; ergo competeret ei generare Filium, ut competit Patri.

[114]) Fol. 9rb: Utrum Spiritus Sanctus distingueretur a Filio, dato quod non procederet ab eo. Fol. 9va: Er antwortet mit Nein und will diese Antwort mit drei Gründen beweisen. Voraussetzen will er, daß es in Gott nur zwei Prozessionen gibt. Quod in divinis non procedit per modum amoris, necessario procedit per modum intellectus. Sed si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, non procederet per modum amoris vel voluntatis, quod idem est. Ergo oporteret, quod procederet per modum intellectus. Sed omne tale est Filius; ergo si non procederet a Filio, esset Filius. Probatio huius, scil. si non procederet a Filio, non procedit per modum amoris, quia de ratione amoris est, quod id, quod amatur, sit praeconceptum. Ergo ex conceptu et verbo procedit amor necessario; ergo impossibile est, quod aliquid procedat per modum amoris, nisi procedat a procedente secundum modum intellectus. Secundo sic, si Spiritus Sanctus non procedit nisi a solo Patre et non a Filio, ergo spirare repugnat Filio et convenit Patri. Sed nihil, quod convenit Patri, repugnat Filio, nisi quod convenit Patri inquantum Pater; ergo spirare si convenit Patri et repugnat Filio, convenit Patri inquantum Pater. Sed actus, qui convenit Patri inquantum Pater, est generare. Ergo spirare Spiritum Sanctum a Patre erit generare, sed in generari non potest Filius distingui a Spiritu Sancto. Ferner gibt es in Gott nur Unterschiede durch Ursprungsrelationen. Die entgegengesetzte Meinung müßte annehmen, daß es im Vater zwei Personen gibt. Wenn auch die Prinzipien nicht so verschieden sein müssen, wie die Produkte verschieden sind, tamen si illa, quae formaliter distinguunt principia, essent formaliter in principio, necessario principium for-

Sohn ein Prinzip sind, ob sie hauchen, sofern sie eins sind, erweist sich unser Autor als getreuer Thomasschüler[115]).

Kurz sind alle diese Fragen bei Johannes Teutonicus behandelt. Vermerkt zu werden verdient, daß er gegen die für den Ausgang des hl. Geistes auch vom Sohne gegebene Begründung, daß sich sonst Geist und Sohn nicht unterscheiden würden, bemerkt, daß manche diesen Grund ablehnen, ohne daß er diese Ablehnung widerlegen würde. Ebenso behandelt er die Begründung, daß mehrere Produkte nicht ohne Ordnung von einem Prinzip hervorgehen, daß es aber in Gott nur eine Ursprungsordnung gibt. Johannes bemerkt dazu, daß manche diese Begründung mit der Bemerkung entkräften, daß nur dort eine Ursprungsordnung bestehen muß, wo zwei Produkte in derselben Weise von einem Prinzip hervorgehen, aber nicht, wo sie in verschiedener Weise hervorgehen. Auch dieser Einwand erfährt von Johannes keine Kritik. Schließlich zitiert er die Anschauung, daß die ersten beiden Personen abgesehen vom Vatersein und Sohnsein alles gemeinsam haben, also auch das Prinzipsein für den hl. Geist. Wenn er sich auch nicht ausdrücklich zu dieser Begründung bekennt, so gehört ihr doch ganz deutlich seine volle Sympathie[116]). Vater und Sohn hauchen, sofern sie eins sind in der Hauchungspotenz, d. h. in dem in einer bestimmten Weise subsistierenden Wesen. Diese Einheit ist gefordert von der Einheit des Hauchungsaktes, die wiederum mit der Einheit des Hauchungsprinzips notwendig gegeben ist[117]).

maliter distingueretur. Die Meinung, daß etwas durch das gleiche unterschieden und konstituiert wird, gilt nur bei absoluten, nicht bei relativen Realitäten. Sonst würde sich ja der Vater formell durch die Vaterschaft vom hl. Geiste unterscheiden. 9vb: Impossibile est, quod relationes disparatae distinguantur ab invicem realiter et in divinis, nisi inquantum una stat cum opposito respectu alterius, verbi gratia: nunquam enim vis spirativa activa differret realiter a vi generativa activa, nisi inquantum spiratio actio stat simul cum opposito generationis activae. Nec spiratio passiva differret a filiatione, inquantum sunt relationes disparatae, nisi inquantum spiratio activa stat cum filiatione. Ergo differentia inter disparatas relationes reducitur ad oppositionem realem et veram ipsarum relationum; Filius ergo inquantum Filius nunquam differt a Spiritu Sancto relatione disparata, nisi inquantum stat simul cum opposito spirationis passivae vel cum spiratione activa. Sed Filium stare cum spiratione activa est ipsum spirare. Ergo nunquam Filius potest differre a Spiritu Sancto relatione disparata, nisi inquantum primo ipsum spirat. Ad primum ergo in oppositum, quando dicitur, quod sufficit differentia rationis in principio etc., dico, quod falsum est, si ipsa producta non habeant differentiam aliunde quam in principiis. Unde Deus non posset producere diversas creaturas, nisi haberent aliunde distinctionem quam ex suo principio. Nunc autem seipsis formaliter creaturae distinguuntur et non alio, licet ista distinctio sit a Deo effective.

[115]) Fol. 9vb; 10ra; 19va.

[116]) Fol. 22rb—vb. Neben der ersten angeführten Begründung heißt es am Rande: prima q. 36 art. 3, neben dem Einwand: henricus de Gandavo; neben der zweiten Begründung steht: p. q. 36 art. 2.

[117]) Fol. 23rb. Scharf wird fol. 21rb—va jegliches prius abgelehnt.

Johannes von Paris zeigt den Hervorgang des Geistes auch vom Sohn mit Gründen, die Richard von St. Viktor entnommen sind: mit der Aehnlichkeit von Vater und Sohn, die sich auch auf die Proprietät beziehen muß, mit der summa germanitas und mit der summa perfectio[118]). Der hl. Geist würde sich nicht unterscheiden vom Sohn, wenn er nicht von ihm hervorginge, da ein Unterschied nur durch Ursprungsrelationen begründet sein kann. Disparate Relationen können nicht Grund des Unterschiedes sein, weder ratione inhaerentiae, da in Gott die Relation nur nach ihrem adesse bestehen bleibt, noch ratione fundamenti, da das Fundament immer etwas Absolutes ist[119]). Die Ablehnung jeglicher Priorität im Hauchungsakt begründet er wie der Aquinate[120]).

Lückenlos reiht sich in den bisherigen Entwicklungsgang Jakob von Metz ein in seiner ablehnenden Stellungnahme in der Frage, ob sich der hl. Geist vom Sohne unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge[121]).

Durandus führt gegen die Anschauung der „Griechen" folgende zwei Gründe an: Wenn ein aktives Prinzip mit der ganzen ihm zu Gebote stehenden Kraft und mit Naturnotwendigkeit eine Tätigkeit setzt und in seinem Wesen und Tätigsein immer gleich bleibt, dann kann es durch diese Tätigkeit unmittelbar nur ein Produkt hervorbringen. Alle die genannten Momente sind bei der Produktionstätigkeit des Vaters gegeben. Daher kann der Vater unmittelbar nur ein Produkt hervorbringen. Wenn also vom Vater der Sohn und der hl. Geist hervorgebracht werden, so kann das nur in einer bestimmten Ordnung geschehen. Das kann nur die Ursprungsordnung sein. Der zweite Grund besagt, daß der Vater dem Sohne alles mitteilt, was ihm selber zu eigen ist, sofern nicht ein relativer Gegensatz hinderlich im Wege steht. In bezug auf die aktive Zeugungskraft besteht zwischen Vater und Sohn kein relativer Gegensatz. Also[122]). Nach dem uns schon bekannten Unterscheidungsgrund[123]), den Durandus zwischen Zeugung und Hauchung annimmt, ist es verständlich, daß er die Theorie ablehnt, daß Sohn und Geist sich unterscheiden würden, auch wenn letzterer nicht von ersterem hervorginge. Aber er gesteht ihr zu, daß die Annahme, der hl. Geist gehe nicht vom Sohne hervor, nur ein impossibile, nicht ein in-

[118]) Fol. 50vb.

[119]) Fol. 51ra.

[120]) Fol. 51rb—va.

[121]) Fol. 15va: Utrum Spiritus Sanctus distingueretur a Filio dato, quod non procederet ab eo. Die Frage endigt fol. 16vb. Das ist die einzige Frage, die er aus dem in dist. 11 und 12 gewöhnlich besprochenen Problemkreis ausdrücklich erörtert.

[122]) Dist. 11 q. 1.

[123]) S. 214f.

compossibile in sich schließe[124]). In der Frage, ob Vater und Sohn hauchen, sofern sie eins oder sofern sie verschieden sind, unterscheidet er zwischen dem Akt des Hauchens und dem Modus des Aktes. Wenn man den Akt als solchen ins Auge faßt, so hauchen sie nicht, sofern sie eins oder verschieden sind, sondern sofern sie die Hauchungskraft besitzen. Der Akt als solcher hat ja immer nur eine Beziehung zu seinem Prinzip. Wenn man den Modus des Aktes ins Auge faßt, so kann man die Momente betrachten, die der Akt real in sich schließt, nämlich seine Einzigkeit und Einfachheit. In dieser Hinsicht hauchen Vater und Sohn, sofern sie eins sind in der Hauchungspotenz. Oder man kann die außerhalb des Aktes liegenden Momente ins Auge fassen, d. h. die Tatsache, daß der Hauchungsakt, weil er von Vater und Sohn, also von zweien ist, nach Analogie der Willenstätigkeiten als ein per modum voluntatis erfolgender Akt bezeichnet wird. In diesem Sinne hauchen Vater und Sohn, sofern sie mehrere sind. Da es sich indes bei dieser zweiten Betrachtungsweise nur um eine terminologische Angelegenheit handelt, bei der ersten um eine sachliche, so ist der ersten Anschauung, daß nämlich Vater und Sohn hauchen, sofern sie eins sind, unbestritten der Vorzug zu geben[125]). Jedes reale in der Natur der Sache liegende Prius im Hauchungsakt lehnt Durandus ab. Es gibt wohl einen ordo originis oder praesuppositionis zwischen Zeugung und Hauchung, aber kein Früher und Später. Zwischen absoluten Realitäten kann es kein Früher und Später geben, weil damit eine Vielheit von absoluten Realitäten gegeben wäre. Zwischen absoluten und relativen Realitäten kann es ebenso kein prius und posterius geben. Es könnte nur ein prius natura oder ein prius tempore in Frage kommen. Das erste ist unmöglich wegen der Einheit der Natur, das zweite wegen der Ewigkeit. Aus den gleichen Gründen ist jedes prius zwischen den Relationen unmöglich. Ein gedankliches Früher dagegen besteht zwischen den absoluta, zwischen dem Wesen und den Relationen, zwischen den disparaten Relationen untereinander und zwischen den durch diese konstituierten Personen. Während jedoch das prius zwischen den rationes absolutae für unser Erfassen der göttlichen Wirklichkeit nur besteht, wenn wir die absoluta in Beziehung setzen zu außergöttlichem Sein, besteht das sonst noch vermerkte prius für unser Erkennen auf Grund der Natur der Sache, d. h. die göttliche Wirklichkeit an sich ohne jede Beziehung zu Außergöttlichem ist hinreichender Grund, daß unser Erkennen ein Moment vor dem anderen erfaßt[126]). Was den Grad der Beteiligung am Hauchungsakt betrifft, so

[124]) Ibid. q. 2.
[125]) Ibid. q. 3.
[126]) Dist. 12 q. 1. Nach den Angaben des im Cod. Vat. lat. 6736 aufbewahrten Irrtumsverzeichnisses hat Durandus in der ersten Redaktion

haucht der Vater nicht vollkommener als der Sohn, da er das Hauchungsprinzip, die vis spirativa, nicht in höherem Grade besitzt als der Sohn. Das augustinische principalius nimmt Durandus an[127]).

seines Sentenzenkommentars mit der Theorie einer realen prioritas sympathisiert (fol. 113rb).

[127]) Ibid. q. 2. Die Evidentiae beanstanden an der Lehre des Durandus über den Hervorgang des hl. Geistes zwei Punkte (der erste ist auch im eben erwähnten Irrtumsverzeichnis hervorgehoben).

Fol. 11ra: Supra distinctionem 12 sunt duo articuli: Unus est contra illud, quod dicit sanctus Thomas prima parte q. 36 art. 2, scilicet quod Spiritus Sanctus est per se a genito, quod licet explicite non dicat, tamen ex dictis suis ibi necessario habetur, quia quod est necessario ab aliquo, est per se ab eo. Der Autor entscheidet schließlich fol. 12ra: wenn Vater und Sohn auch nicht hauchen, sofern sie zeugend bzw. gezeugt sind, so haben sie doch die Hauchungskraft, sofern sie gerade dieser Zeugende bzw. dieser Gezeugte sind, quia sub illa ratione Pater et Filius habent virtutem spirativam per se, sub qua habent essentiam divinam ut foecundam ad actum spirandi. Sed essentia divina non est foecunda ad actum spirandi, nisi ut est active generativa a Patre et passive genita in Filio. Ergo Pater, inquantum est active generans, et Filius, inquantum est passive genitus, habent virtutem spirativam.

Fol. 12rb: Secundus est contra illud, quod dicit sanctus Thomas prima parte quaestione 42 art. 3, scilicet quod in divinis non est aliqua prioritas realis, cuius ratio ex dictis in solutione ad 2um articulum potest elici. Si enim ibi esset prioritas realis, non posset ibi esse nisi prioritas naturae. Sed talis non potest esse in divinis; ergo etc. Maior est manifesta, quia omnis prioritas realis vel est naturae vel durationis. Sed ibi non potest esse prioritas durationis ut ab omnibus catholicis conceditur. Ergo si debet ibi esse prioritas aliqua, talis erit naturae. Minor probatur, quia habet exemplum (?) in creaturis, ubi principium differt ab eo, quod est a principio; si consideretur principium secundum illud, quod est, bene invenitur prioritas naturae. Sed si considerentur relationes principii et principiati, secundum quod sunt relationes principii et principiati, nulla prioritas nec naturae nec durationis invenitur ibi. Relationes enim divinae sunt ipsae personae subsistentes in natura divina, quae est una et simplex. Ergo impossibile est, quod inveniatur ibi prioritas naturae vel intellectus. Contra hanc conclusionem arguit Durandus eadem distinctione et eodem articulo probans, quod in divinis potest esse prioritas naturae comparando essentiam ad relationes oppositas et relationes disparatas. Ratio primi est, quia tantum differunt essentia et relatio in Deo fundata, quantum differunt in creaturis fundamentum et ipse respectus, quia utrobique est absolutum et relatum secundum propriam rationem nec in uno faciunt maiorem compositionem quam in alio. Sed in creaturis est ordo et prioritas naturae inter fundamentum et respectum. Ergo et in divinis. Maior patet et minor probatur, quia respectus praesupponit fundamentum et non econverso. Ratio secundi est, quia illud, quod non est constitutivum personae, sed advenit personae iam constitutae, supponit illud, quod constituit personam et non econverso, quia communis spiratio non constituit personam, sed advenit iam constitutae per paternitatem et filiationem. Ergo communis spiratio supponit naturaliter paternitatem et non econverso. Ad evidentiam istorum sciendum est, quod opinio ponens prioritatem in divinis e[s]t falsa et haeretica, quia secundum Athanasium in Symbolo in Trinitate nihil est prius aut posterius. Ex quo patet, quod de omnibus loquitur, quae sunt in divinis. Dicit enim nihil absolute, ex quo patet, quod de omni prioritate intelligitur, cum in distinctione dicit prius aut posterius. Quod si dicat, quod intelligit de prioritate durationis tantum,

Jakob von Lausanne, bei dem der Einfluß des Durandus ersichtlich ist, beweist den Hervorgang des hl. Geistes von

eadem ratione ego dicam, cum subiungit nihil maius aut minus, quod intelligit de magnitudine molis. Sic redibit opinio Manichaei, qui Deum unam massam lucidissimam ponebant, ut dicit Augustinus de se ipso Manichaeo existente quarto libro Confessionum. . . . Quod autem sit falsa, probatur, quia, sicut se habet prioritas rationis ad rationem et prioritas durationis ad durationem, sic se habet prioritas naturae ad naturam. Sed illa, quae sunt unius simplicis rationis, inquantum huiusmodi non habent prioritatem rationis et, quae sunt unius durationis, non habent prioritatem durationis. Ergo etiam illa, quae sunt unius naturae, non habent prioritatem vel posterioritatem naturae; quia igitur in Deo est una simplex natura, ergo est impossibile, quod ibi sit ordo realis prioritatis et posterioritatis. Ex his patet solutio ad rationes in oppositum. Ad primam concedatur maior quantum ad praesens et ad minorem, quando dicitur, quod inter fundamentum et relationem est ordo realis prioritatis et posterioritatis, dico ad hoc, quod aut comparatur fundamentum ad respectum circumscripto termino relationis aut incluso; si circumscripto, tunc certum est, quod non est ordo naturae inter fundamentum et respectum, quia ut sic cernimus non addit supra fundamentum nisi solam rationem, ut infra magis apparebit, nec in divinis nec in creaturis. Inter ens autem reale et rationis non est ordo realis cuiusmodi est ordo naturae. Si autem comparetur fundamentum ad respectum incluso termino relationis, tunc qualis est ordo realis naturae et fundamenti ad terminum, talis erit ad respectum. Unde si sit ordo realis prioritatis inter fundamentum et terminum, talis erit inter fundamentum et respectum, sicut accidit in creaturis. Inter patrem enim secundum illud, quod est essentialiter pater, et filium est ordo realis durationis; ita inter patrem secundum illud, quod est essentialiter pater, et ipsum respectum paternitatis est ordo durationis realis. Prior enim est duratione essentia patris relatione paternitatis. In proposito autem nostro essentia Patris non est prior natura termino relationis paternitatis, quia Pater et Filius sunt unius simplicis essentiae. Et quando dicitur, quod relatio supponit fundamentum, dicendum est, quod verum est eo modo, quo fundamentum supponit terminum secundum rem, et sic est in divinis, ut dictum est, vel dicendum est, quod relatio bene supponit suum fundamentum, sed non necessario praesupponit. Ad secundum dicendum est, quod convenit alicui iam constituto eo modo, quo constitutum est, eo modo illud supponit, quo eidem advenit. Unde si adveniat ei secundum rem, praesupponit illud secundum rem, si secundum rationem, praesupponit ipsum secundum rationem. Nunc autem ita est in proposito, quia spiratio communis non advenit Patri nec Filio secundum rem, sed solum secundum rationem. Ergo non praesupponit paternitatem nec filiationem nisi secundum rationem.

Im gleichen Sinne bewegen sich die Beanstandungen, die Herveus den Anschauungen des Durandus zuteil werden läßt.

Clm. 14383, fol. 94vb: Ad 12 d. q. unica circa finem positionis recitando opiniones aliorum probat, quod in divinis fundamentum est prius natura et naturali praesuppositione et non solum intellectu vel ratione quam relatio et una relatio disparata similiter natura est prior alia et respondet ad ea, quae contra hoc adducit. In fine tamen dicit: sed nescio si est tutum tantum asserere, non tamen respondet ad ea, per quae istud probavit. Circa hoc sciendum, quod mota quaestione de prioritate et ordine, quae secundum ipsum est inter duas emanationes, scilicet generationem et spirationem, non est ordo per se originis, quo hoc est ex hoc, ita scilicet quod per se nec spirare (?) est a generare vel generari nec etiam spirari nec spiratus est per se a generante vel generato. Et quantum advertere possum de dictis suis, possunt motiva sua reduci ad tres rationes. Prima talis est: spiratus non habet esse per

Vater und Sohn mit dem anselmianischen Axiom, mit der Einheit der Hauchungskraft, mit dem Grundsatz, daß der Vater alles,

se ab aliquo nisi inquantum illud est spirans, sed generans vel genitum inquantum huiusmodi non est spirans etc. Maior patet de se, quia Spiritus non est per se nisi a spirante. Minor probatur, quia, quod convenit alicui per se, in eo quod tale, ratio quare tale praedicatum convenit tali subiecto, est illud a quo ponitur reduplicatio. Sed generare vel generari non est alicui ratio, quod spiret. Ergo spirare non convenit alicui per se in eo quod generans vel in eo quod genitum. Quod autem generari non sit alicui per se ratio spirandi, probo, quia pati nulli est ratio agendi nec produci est ratio eius, quod est producere. Sed generari est produci, spirare est producere; igitur etc. Quod autem generare etiam in Patre non sit ratio spirandi in Patre, probatur sic: Quia si generare in Patre esset ratio spirandi aut esset ratio praecisa aut ipsa cum generari. Si primo modo, tunc Filius non spiraret. Si secundo modo, tunc essent duo principia spirandi in Patre et Filio, quia generare et generari sunt distinctae res. Maior autem de se patet, quia spiratus non est per se nisi a spirante. Secunda ratio talis est: una productio non dependet ab alia vel non est ab alia, nisi inquantum est a termino producto per aliam. Sed spiratio non est per se a termino producto per generationem, quia ille terminus est filiatio ut ponit. Igitur etc. Nec potest dici, quod spiratio sit a producto per generationem, propter quod ibi est modus voluntatis et actus voluntatis et actus voluntatis procedit a verbo sicut a producenti; tamen quia spiratio non dicitur esse ad modum voluntatis nisi secundum quandam similitudinem ad creaturas. Talis autem similitudo vel adaptio non facit per se ordinem in emanationibus divinis, tum quia etiam in creaturis verbum non est causa producens actum voluntatis, sed bonum cognitum vel voluntas ipsa. Ergo etc. Quantum ad istam quaestionem alias satis diffuse dixi, ostendens quod necessario spiratus est a genito et aliter non different re, saltem supposito. Ad rationes istas facile est solvere. Ad primam dicendum, quod maior est vera reduplicando suppositum producens ut producens est, reduplicando autem principium producens, ut est habens principium producendi, falsa est. Calefaciens enim non calefacit, inquantum calefaciens, si ly inquantum reduplicet principium activum sed inquantum calidum. Et similiter spiratum est a spirante per se, si ly per se reduplicet suppositum, ut est agens, sed ab habente principium spirativum est per se, si ly per se reduplicet principium producendi. Nunc autem ita est, quod, sicut alias probavi, impossibile est, quod spirare conveniat primo spiranti nisi mediante aliquo producto, cui communicetur vis spirativa, et propter hoc inducunt magistri, quod Pater per se loquendo et spirat immediate quantum ad vim spirativam, inquantum vis spirativa una et eadem est in eo et in Filio, quae est principium producendi Spiritum Sanctum, sed mediante et per se quantum ad supposita, quia impossibile est Patrem spirare Spiritum Sanctum nisi per virtutem communicatam alteri supposito. Quod autem dicitur, quod generari non est per se spirare, quia produci non est producere, dicendum, quod verum est, quod produci non est formaliter producere nec hoc requiritur ad hoc, quod per se spiratur, sit a genito, quia et si produci non sit producere, tamen productum habens per productionem suam virtutem producendi est per se producens et productio sua, per quam habet talem ordinem ad productum ab eo ea ratione, qua ista propositio conceditur per se ab omnibus, quod, quidquid est per se causatum a causato, est per se causatum a causante illud et etiam Pater inquantum generans est aliquo modo spirans, inquantum verum est, quod in per se ordinatis, quidquid est causa causae est causa causati. Et similiter quidquid est principium alicuius principii est principium principiati ab eo. Nec sequitur, quod Pater solus spiret vel quod duo principia spirandi sint in Patre et Filio, ut iste falso imaginatur, quia principium producendi in divinis non est relatio, sed

was er hat, dem Sohne mitteilt, daß nur jene Proprietät unmitteilbar ist, welche eine Person konstituiert[128]). Dieser Be-

essentia, ut supra probatum est. Per hoc patet ad secundum, quod nec filiatio nec generari est principium spirandi, sed natura communicata per generationem, cuius communicatio per generationem necessario requiritur ad spirandum, propter quod spiratio per se habet ordinem ad generationem et sic patet de primo.

Quantum ad secundum, scilicet de ordine prioris et posterioris ad ordinem emanationum et de modo voluntatis, quem improbant, dico, quod non solum secundum quandam similitudinem invenitur in divinis modus intellectus et voluntatis et modus naturae et voluntatis, ut scilicet unus dicatur Filius vel verbum et alius spiratus, quia tunc ista convenirent divinis metaphorice et non secundum rem, quod falsum est. Unde est ibi modus secundum rem intellectus et voluntatis, quia ibi secundum rem est natura intellectualis et volitiva et est ibi productum a non producto et productum a producto per se et habent ista (?) ordinem et distinctionem. Item etiam, quod dicitur, quod verbum non est causa amoris, falsum est et contra communem modum, quo dicimus, quod intellectus movet voluntatem et quod dicitur, quod bonum cognitum est, quod movet, verum est, sed non nisi mediante cognitione et ideo semper motio voluntatis praesupponit motionem intellectus et sic patet de secundo.

Quantum ad tertium, scilicet de ordine prioritatis et posterioritatis secundum rem, dicit, quod essentia est realiter prior relatione et una relatio disparata est prior alia secundum rem. Primum probat sic, quia sicut se habet relatio ad fundamentum in creaturis, ita etiam in divinis. Sed in creaturis fundamentum prius est relatione. Ergo etc. Minor supponitur, maior probatur, quia, sicut in creaturis relatio non dicit aliquam rem absoluti (es ist aber am Schluß des i eine Rasur sichtbar), sed modum nec facit compositionem cum fundamento, ita in divinis. Secundum probant sic: Quia illud, quod advenit supposito constituto, est posterius proprietate constituente, sed una relatio disparata sic se <se> habet ad aliam. Ergo etc. Istud autem quod falsum sit et periculosum, ostendunt dicta Sanctorum et etiam doctorum modernorum, quia nunquam posuerunt posterius re in divinis, sed magis oppositum. Unde Augustinus dicit, quod in divinis est ordo, quo hoc est ex hoc, non autem quo hoc est post hoc. Et in symbolo Athanasii dicitur: nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus. Et quod aliquid exponunt, quod hoc intelligitur de prioritate durationis manifeste ostendunt verba (Hs: verbo) illud esse falsum, cum dicitur nihil maius aut minus. Nam sciut nihil est magis aut minus quocunque modo, ita nec prius et posterius; quod si dicas, quod intelligitur de prioritate durationis, ita dicam, quod illud aliud realiter intelligitur de magnitudine molis. Ad primum ergo dicendum, quod maior est falsa. Ad probationem dicendum, quod procedit ab insufficienti et continet falsum. Ab insufficienti, quia in divinis omnes relationes fundantur super idem fundamentum, non sic autem in creaturis. Falsum autem continet et supponit, scilicet quod in creaturis relatio dicat modum differentem re a fundamento et non dicat rem aliam a fundamento, quia tam in divinis quam in creaturis dicere aliqua posita differre realiter et non dicere diversas res est contradicere, quia qui hoc ponunt, diversas res adverbialiter ponunt et negant nominaliter, et ex hoc patet, quod in creaturis minor est falsa, scilicet quod relatio dicat modum realiter differentem et non dicat rem aliam. Ad secundum dicendum primo, quod nihil advenit alii in divinis realiter. Alioquin esset ibi inhaerentia realis et, quod dicitur ab isto inhaerere vel non inhaerere est contradictio absolutorum, et ego dico, quod hoc nihil est dictum, immo est contradictio omnium, quia omne, quod est, aut est inhaerens et non inhaerens, nisi contradictio habeat medium. Et si dicas, saltem non oportet, quod sit inhaerens vel subsistens, et ego dico, quod oportet, quod sit vel innitens alteri vel subsistens, nec est dare medium, et ideo adveniens secundum rem

gründung getreu lehrt er, daß sich Geist und Sohn nicht unterscheiden würden, wenn der hl. Geist nicht vom Sohne hervorginge. Die gegenteilige Anschauung scheitert an folgender Erwägung: Wie Vaterschaft und aktive Hauchung, so können an sich auch Sohnschaft und passive Hauchung im selben Suppositum zusammen bestehen. Wenn sie nicht zusammen bestehen, so liegt der Grund hiefür nicht in ihrem Wesen, sondern anders-

---

oportet, quod sit inhaerens vel innitens, quorum utrumque est impossibile convenire alicui existenti in divinis. Secundo dico ad idem, quod omnis proprietas facit ad constitutionem personae in divinis quantum ad eius esse <in> distinctum universaliter ab aliis, quia Pater per solum generare non distinguitur ab omni, quia non a Spiritu Sancto, sed tantum a Filio, et similiter Filius non distinguitur per generare ab omni alio, sed tantum a Patre, non autem a Spiritu Sancto. Sed Spiritus Sanctus per spirari distinguitur ab utroque, scilicet Patre et Filio, quia per hoc opponitur relative utrique. Quare autem paternitas et filiatio dicantur proprietates personales, dico, quod hoc ideo est, quia incommunicabiles, non quia praeter has requirat Pater et Filius proprietatem distinguentem a spirato. Unde Anselmus De processu Spiritus Sancti dicit, quod per hoc distinguuntur personae divinae, quia unus est, qui est a nullo et a quo alii et alius, qui ab alio et a quo alius, et tertius est, qui ab aliis et a quo nullus et sic patet ad totum.

[128]) Fol. 17vb: Respondeo: dico, quod ab utroque. Probatur quinque rationibus et auctoritatibus. Prima est: Inter generantem et spiratum est repugnantia, quia in divinis spirato repugnat, quod sit generans. Sed nisi Spiritus Sanctus procedat a Patre et cum hoc a Filio, nulla esset repugnantia. Ergo etc. Probatur minor, quia illa repugnantia aut est duorum productorum, quod non est hic, quia Pater generans non est productus, vel duorum producentium, quod nec hic est, quia spiratus non est producens. Ergo est repugnantia producentis et producti et hoc quia spiratus est a generante, quod etiam ponitur secundum fidem, aut ergo mediate aut immediate, non immediate, quia, quod est per se ët immediate a generante, est genitum. Spiritus Sanctus non est genitus. Ergo mediate. Sed nullum aliud est medium in spirando Spiritum sanctum nisi Filius. Ergo etc. et, quia posset dici, quod Spiritus esset a generante immediate, licet non inquantum generans sed inquantum spirans, ideo additur secunda ratio (am Rande steht: secunda du[randi]) sic: Ab uno agente tota virtute sua et ex necessitate naturae eodem modo se habente in se et in sua actione, nihil producitur immediate nisi unum, quia idem manens idem etc.; sed tale agens est Pater. Ergo Filius et Spiritus Sanctus non sunt ab eo immediate, sed quodam ordine, qui non est ordo prioritatis nec etiam naturalis dignitatis, sed tantum originis, qua Spiritus Sanctus est a Filio et non econverso. Tertia ratio (am Rande: tertia d.): Pater communicat Filio quidquid filiationi non obsistit; sed spiratio activa sibi non repugnat, ut de se patet. Ergo etc. Nec valet, si dicatur sic: Pater inquantum generans non opponitur nisi ad genitum. Spiritus autem Sanctus est ingenitus. Ergo poterit sibi communicare vel communicari generari: Non valet, quia generare et generari habet oppositionem ad spirari mediatam, licet non immediatam, (18ra) et ideo, etsi non opponitur Spiritus Sanctus Patri immediate, tamen mediate et indirecte saltem, videlicet mediante generari in Filio. Potest enim ordine quodam opponi primum tertio mediante secundo, sicut hic vel, ut omnis obiectio cesset, potest formari maior sic: Pater communicat Filio omnia vel Spiritui Sancto, in quibus eis non opponitur et quae distinctioni personarum non repugnant. Modo sic est de vi spirativa communicata Filio. Sed non sic de generare et generari, si Spiritui Sancto communicaretur, quia non esset distinctio personae Patris

wo, darin nämlich, daß die Sohnschaft eine so beschaffene Relation ist, daß ihr sofort die aktive Hauchung folgt. Wenn die disparaten Relationen unterschiedsbegründend wären, so würde der Unterschied zwischen Wesen und Relation größer sein als zwischen den Personen, da Wesen und Relation nicht von demselben Genus sind. Unterschiedbegründend sind daher nur die Ursprungsrelationen. Die disparaten Relationen sind nicht unterschiedbegründend, sondern setzen die unterschiedenen Supposita voraus[129]). An und für sich hauchen Vater und Sohn weder, sofern sie eins noch sofern sie verschieden sind, sondern nur sofern sie die Hauchungskraft haben. Ob sich diese in einem oder in mehreren Subjekten befindet, ist erst eine Angelegenheit zweiter Bedeutung. Nur in weiterem Sinn kann man daher sagen, daß sie hauchen, sofern sie eins sind in der Hauchungskraft, verschieden im Personensein, principalius jedoch, sofern sie eins sind[130]). Der Geist geht principalius, aber weder perfectius[131])

---

et Filii nec utriusque a Spiritu Sancto, si possent esse in persona Spiritus Sancti generare et generari et per consequens paternitas et filiatio. Quarta ratio: In divinis illa sola proprietas est incommunicabilis, quae est constitutiva personae et quae sequitur eam de necessitate et praecise, sicut patet de innascibilitate respectu Patris. Sed spiratio activa non est constitutiva personae nec eam praecise sequitur et de necessitate. Ergo etc. Quinta ratio: Una virtute naturali et simplicissima existente in duobus impossibile est supposito, quod una sit numero, quod unum agat per eam et non aliud; propter hoc indivisa sunt opera Trinitatis in creatione, quia agunt una simplici voluntate; sed virtus spirativa in Patre et Filio est una numero. Ergo etc.

[129]) Fol. 18ra—va.

[130]) Fol. 19ra (am Rande steht: du. q. per totum): Respondeo: Duo principaliter sunt videnda: primo modi dicendi circa hoc, secundo quid habeant veritatis. Quantum ad primum praemitto duo: Primum est, quod quaestio non est de re, sed de modo loquendi; tenent enim omnes, quod Pater et Filius sunt duo supposita, quae per unam et eandem numero vim spirativam spirant Spiritum Sanctum, et ideo quaeritur, utrum propter dualitatem suppositorum sit dicendum, quod spirant inquantum plures, vel propter unitatem virtutis sit dicendum, quod spirant, inquantum unum in vi spirativa. Secundum est, quod omnis vera reduplicatio dicit causam inhaerentiae praedicati cum subiecto ut (Hs: et) cum dicitur: ignis inquantum calidus calefacit vel inquantum levis movetur sursum et sic de aliis. His visis de quaestione ponendi sunt duo modi dicendi. Unus, quod Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum, inquantum unum in una vi spirativa (am Rand steht: opinio egidii). Probatur sic: Reduplicatio facta super agens respectu actionis denominat principium actionis; sed principium, quo elicitur actus spirandi est vis spirativa, in qua Pater et Filius sunt unum. Ergo reduplicatio actionis debet fieri circa Patrem et Filium non inquantum plures, sed inquantum unum. Maior patet, quia principium quo agens agit est ratio, quare talis actio ei convenit, et ideo secundum eius unitatem vel pluralitatem debet dici actio ab uno vel pluribus, verbi gratia: calidum inquantum (19rb) calidum calefacit: reduplicatur hic calor agentis, cum sit principium actionis. Minor patet quantum ad unum, quia videlicet principium actus, qui est spirare, est vis spirativa. Operatio enim propria arguit propriam formam. Sed quod in illa Pater et Filius, qui sunt plura agentia secundum suppositum, sint unum, dubium est et ideo probatur sic: Impossibile est, quod idem simplex et idem numero

noch prius vom Vater als vom Sohn hervor. Ausdrücklich bezeichnet er die Meinung, welche einen sachlichen ordo prioris

sit a pluribus ita, quod a quolibet perfecte, nisi communicant in aliquo uno secundum numerum; aliter unum istorum superflueret; sed Spiritus Sanctus producitur a Patre et Filio et a quolibet perfecte; ergo inquantum conveniunt in una virtute. Alius modus (am Rande steht opinio sancti thome): Praemittitur una distinctio, videlicet quod reduplicatio potest denominare conditionem suppositi agentis vel conditionem virtutis activae. Primo modo dicitur: Pater et Filius spirant inquantum plures per pluralitatem suppositorum. Secundo modo inquantum unum propter unitatem virtutis spirativae. Probatur sic: Prius reduplicatio potest denominare illud, quod est causa inhaerentiae praedicati ad subiectum; sed supposita et vis spirativa dicant (!) simul causam, quare spirare convenit Patri et Filio. Ergo ratione utriusque debet et potest fieri reduplicatio. Maior patet. Minor probatur, quia actus spirandi duo habet. Unum est, quod est actus unus. Secundum, quod est per modum voluntatis. Quantum ad primum ratio spirativa una numero existens est causa, quod spirare convenit Patri et Filio, et sic spirant inquantum unum. Quantum ad secundum, inquantum scilicet est actus per modum voluntatis, est causa, quod spirent, inquantum plures, quia ut dictum fuit supra, quod propter hoc alia emanatio dicitur esse per modum voluntatis, quia est a pluribus et quia illa supponit primam productionem ad intra, quae est intellectus, et sic Pater et Filius spirant inquantum plures. Secundum principale (am Rande: du. ia.) est videre, quid veritatis habeat uterque modus. Ad cuius evidentiam praemittitur unum ad propositum, videlicet quod causa alicuius effectus non solum dicitur id, quod est principium eliciendi actum, sed etiam quodammodo id, quod dicit modum et conditionem principii facientis ad modum et conditionem effectus, verbi gratia: si grave sequatur tales figuras (?), gravitas erit principium motus deorsum, sed figura aequaliter erit ratio et causa, quod sic moveatur, scilicet velociter et lenta et ideo reduplicationes proprie denominant proprium principium effectus, large tamen conditionem eius. Ex hoc ad propositum dico, quod Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum proprie, non inquantum unum nec inquantum plures. Probatur primo sic: Actus secundum id quod est omnia (!) alia conditione exclusa respicit proprie illud principium solum, virtute cuius elicitur. Sed spirare est actus secundum se et praecise acceptus. Ergo respicit praecise vim spirativam tantum nec aliquid aliud. Maior patet, quia potentia, quae notat principium actus, est id, quo possumus nullo alio modo addito. Aliter non esset potentia, cum haec sit ratio potentiae. Verbi gratia: Calefacere est ab habente potentiam vel principium calefaciendi et sic de aliis nec aliud requiritur ad calefaciendum active. Sive enim calefaciens sit unum sive plura sive virtus una sive plures, totum accidit. Patet, quia variantur ista. Quandoque enim calefacere est ab uno agente, quandoque a pluribus. Minor est clara, quia spirare est actus secundum se acceptus. Ergo Pater et Filius spirant, inquantum habent vim spirativam praecise. Sed quod illa ratio sit una vel plures in uno supposito vel in pluribus, accidit ut visum est. Ergo nec inquantum unum nec inquantum plures. Secundo, quia sicut se habet generare ad Patrem, sic spirare ad Patrem et Filium. Sed Pater non dicitur generare inquantum unum suppositum vel plura nec inquantum unam habet virtutem vel plures, sed inquantum habet vim generativam absolute. Ergo a simili Pater et Filius spirant, non inquantum unum vel plures supposito vel virtute. Si autem large loquamur et reduplicetur modus vel conditio principii, quae facit ad conditionem effectus, ut visum est, potest dici cum distinctione tali, quod si attenditur conditio principii quoad virtutem, sic spirant inquantum unum; si autem quantum ad supposita, sic dicendum, quod inquantum plures relationes. Sed qualiter principalius; dico (am Rande:

und posterioris in Gott hineinträgt, als unrichtig. Es kann bei Gott einen solchen ordo nur secundum rationem et nostrum modum intelligendi geben[132]).

Etwa zehn Jahre nach Jakob von Lausanne schrieb Bernard Lombardi seinen Sentenzenkommentar. Für den Hervorgang des hl. Geistes vom Sohn führt er zwei Gründe an. Wenn ein tätiges Subjekt mit seiner ganzen Kraft naturnotwendig handelt und immer in seinem Sein und seiner Tätigkeit sich gleich bleibt, dann kann es unmittelbar nur ein Produkt hervorbringen. Alle diese Bestimmungen treffen für die Zeugungstätigkeit des Vaters zu. Wenn er daher außer dem Sohn noch ein weiteres Produkt hervorbringt, so kann er das nur in gewisser Ordnung. Das kann aber nur die Ordnung des Ursprungs sein, da es eine andere in Gott nicht gibt. Der zweite Grund besteht darin, daß der Vater dem Sohn alles mitteilt, was dessen Eigenart nicht widerspricht, also auch die Spirationskraft[133]). In der Frage, ob sich der hl. Geist vom Sohn unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge, hält er es mit der aus Schrift und Väterlehre erweisbaren opinio antiqua, daß er

---

iacobus), quod inquantum unum. Ratio: quandocunque ad aliquem effectum concurrunt plura, unum materiale et aliud formale, effectus principalius respicit formale quam materiale. Sed in spirando (Hs inspiciendo) Spiritum Sanctum unitas virtutis et pluralitas suppositorum concurrunt non in ratione principii, sed (19va) in ratione modi circa personam et per accidens pluralitas ut materiale, unitas ut formale; ergo etc. Quod autem pluralitas suppositorum se habeat materialiter et magis per accidens, patet ex hoc, quod actus et effectus omnino simplex principalius et formalius respicit formale principium sub modo unitatis quam sub modo pluralitatis. Sed actus, quo spiratur Spiritus Sanctus, et persona eiusdem, quod idem est, est simplicissimus. Ergo etc.

[131]) Fol. 17vb.

[132]) 19va.

[133]) Cod. 542 der Universitätsbibliothek Leipzig, fol. 29vb (d. 11): Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio vel a solo Patre. Fol. 30ra: Ab uno agente ex tota sua virtute et ex necessitate naturae, ex eodem modo semper se habente in se et in sua actione non potest produci immediate nisi unum; sed Pater est unum agens et agit actione ad intra ex tota sua virtute et ex necessitate naturae et semper eodem modo se habet in se et in sua actione. Ergo a Patre non potest produci immediate nisi unum; si ergo a Patre producitur Filius et Spiritus Sanctus, oportet, quod hoc sit in ordine quodam; aut igitur ordine originis, quo unum est ab alio; tunc habetur propositum, aut ordine quo unum est post aliud, quod non potest esse, quia unum non est prius altero nec natura, cum sit eadem in omnibus, nec tempore, cum uterque sit aeternus. Quare relinquitur, quod ibi sit ordo, quo unum est ab alio. Constat autem, quod Filius non est a Spiritu Sancto. Ergo Spiritus Sanctus est a Filio . . . Secunda ratio talis est. Pater communicat omnia, quae habet, Filio excepto eo, in quo ei opponitur. Sed Pater non opponitur Filio in spiratione, sed solum quoad paternitatem et nascibilitatem, quia spirans inquantum spirans non opponitur nisi spirato; Filius autem non est spiratus, sed genitus. Ergo Pater communicat Filio spirationem activam. Si sic, ergo Spiritus Sanctus spiratur communiter a Patre et Filio.

sich nicht unterscheiden würde[134]). Wir sehen, wie Bernard fast wörtlich Durandus wiedergibt.

Sehr weitläufig behandelt alle die besprochenen Fragen Herveus Natalis. Auch hier erweist er sich als einen Thomisten von individueller Prägung. Wenn manche den Hervorgang des hl. Geistes damit beweisen wollen, daß der Vater dem Sohn alles mitteilt, worin er nicht in relativem Gegensatz zu ihm steht, also auch den fruchtbaren Willen, so scheitert diese Begründung daran, daß es keinen realen Unterschied zwischen Erkennen und Wollen gibt (wie ja die Vertreter dieser Ansicht selber annehmen), daß sich daher Wollen und Erkennen im Sohn ganz gleich verhalten und deshalb, wenn das Wollen nicht in relativem Gegensatz steht zum Vater, dann auch das Erkennen nicht. Auf der anderen Seite empfängt der Sohn auch das Wollen durch Zeugung, nicht durch das Erkennen. Herveus kann diese Begründung nicht gelten lassen, weil er die Zeugung nicht als Akt des Denkens und die Hauchung nicht als Akt des Willens betrachtet. Beweisende Kraft schreibt er zwei Gründen zu; der erste stimmt im Grundgedanken mit dem von ihm abgelehnten überein, nur daß Herveus jede psychologische Spekulation aus ihm entfernt. 1. Der Vater teilt dem Sohn alles mit, was in keinem relativen Gegensatz zu ihm steht. Sofern er haucht, steht er nicht in relativem Gegensatz zum Sohn. 2. Der hl. Geist würde sich nicht unterscheiden vom Sohn, wenn er nicht von ihm hervorginge. Wenn manche behaupten, daß der Unterschied in den Prinzipien nicht so groß sein müsse, wie er in den Produkten ist, daß also die Hervorgänge durch Intellekt und Wille trotz der Identität von Intellekt und Wille hinreichende Unterscheidungsgründe seien, so ist das frivol[135]).

Die Frage, ob der hl. Geist sich vom Sohne unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge, erfährt noch eine spezielle Behandlung. Er entscheidet sich in Uebereinstimmung mit seiner uns schon bekannten Erklärung des Terminus per modum voluntate für eine verneinde Antwort. Zum Begriff des Gehauchtwerdens gehört, daß es von zweien ist, von einem Unproduzierten und von einem durch Zeugung Produzierten. Man kann dagegen nicht geltend machen, daß passive Zeugung und passive Hauchung miteinander unvereinbar seien. Denn nicht alle miteinander unvereinbaren Proprietäten sind an sich ihrer Natur nach Unterscheidungs- und Konstitutionsprinzipien. Ungezeugtsein und Sohnschaft sind z. B. unvereinbar, aber das Ungezeugt-

[134]) Fol. 30vb—32ra (d. 12). Fol. 30rb—va behandelt er die Frage (d. 12), utrum Spiritus Sanctus plenius et perfectius procedat a Patre quam a Filio. Fol. 30va: Utrum Spiritus Sanctus sit a Patre mediante Filio vel per Filium. Fol. 28va (d. 10) wird die Frage, utrum Pater aliquo modo prioritatis sit prior Filio, in verneinendem Sinne besprochen.

[135]) I Sent. d. 11 q. 1 a. 1.

sein ist keine konstitutive Proprietät. So sind auch Gezeugt- und Gehauchtwerden nicht per se und primo voneinander verschieden; sie setzen vielmehr etwas Positives voraus, in dem ihre gegenseitige Verschiedenheit begründet ist. Dieser Grund ist darin zu sehen, daß der Gehauchte, d. h. der von zweien Produzierte produziert wird auch von dem von einem Produzierten, d. h. von dem Gezeugten. Gäbe es zwei Söhne in Gott und würde der hl. Geist nur von einem hervorgehen, so würde er sich von dem anderen nicht unterscheiden[136]). Vater und Sohn

[136]) Dist. 11 q. 1 a. 2. Quodl. 6 q. 7. Cod. 717 der Kom.-Bibl. in Troyes, fol. 142rb: Utrum Spiritus Sanctus distingueretur a Filio, si non procederet ab eo. Fol. 146rb: Ex praemissis concludo intentum. Nam ex improbatione secundae opinionis et rationibus ad secundam partem factis patet, quod tres personae, quas ponimus in divinis, per hoc tantum distinguuntur personaliter, quod secunda est a prima tantum et tertia a duabus, ex quo manifeste sequitur, quod Spiritus Sanctus non potest distingui a Patre et Filio personaliter nisi per hoc, quod procedit ab utroque. Ex (146va) distinctione vero primo posita accepta a praecedenti quaestione patet, quod, si ponatur Spiritum Sanctum non procedere a Filio una cum Patre, non manet ratio Spiritus Sancti sive spirati vel doni. Ex quo patet, quod ex hypothesi, qua ponitur Spiritum Sanctum non procedere a Filio simul cum Patre, sequitur ipsum non distingui a Filio non quasi manens (!) et concurrens in idem suppositum cum Filio, sed quia ratio eius non manet, ut possit constituere rationem alicuius personae in divinis distinctae a Patre et Filio, sicut etiam dictum est supra, quod si tollatur ab homine esse rationale, non manet ratio hominis, ut possit speciem distinctam in genere animalis constituere, et si aliquis obiciat contra ista, quod etiam ex hac deductione sequitur, quod Spiritus Sanctus posito, quod non procederet a Filio et tamen procederet a Patre, adhuc non distingueretur a Patre, quia non maneret ratio Spiritus Sancti, qua possit distinctam personam a Patre constituere, quod videtur impossibile, quod scilicet aliquid procedat a Patre et non distinguatur ab eo, ad quod dico, quod si ponatur aliqua alia persona a Filio procedere a Patre solo, quod ex illa hypothesi sequitur, quod illa persona distinguatur a Patre, sed non sicut Spiritus, sed sicut Filius et illa persona et Filius se haberent sicut duo fratres, quod quia esse non potest, ideo impossibile est, quod aliqua persona ponatur distingui a Patre et Filio sicut Spiritus nisi procedat ab utroque. Hac autem distinctione posita, quae est inter Patrem et Filium ex una parte et Spiritum Sanctum ex alia per hoc, quod isti spirant et iste spiratur, sequuntur quaedam aliae differentiae secundum quaedam incompossibilia [alia] ab istis, quae distinctionem personalem non causant, sed exigunt, sicut dictum est, quod albedo et nigredo et multa talia in rebus naturalibus exigunt distinctionem subiectorum et non causant, verbi gratia, supposito, quod Pater generet Filium, differt Pater a Filio non solum sicut generans a generato, sed sicut innascibile a nascibili, tamen repugnantia vel oppositio nascibilis et innascibilis non constituunt distinctionem personalem Patris et Filii. Alioquin innascibile esset personalis proprietas constitutiva personae Patris, quod falsum est. A Spiritu Sancto etiam differt Pater penes habere Filium et non habere Filium, quae sunt incompossibilia; sed non causant distinctionem eorum personalem, sicut dicit Anselmus, et idem est, ut deducit Anselmus, de habendo Spiritum Sanctum et non habendo a se procedentem. Similiter Filius et Spiritus Sanctus supposito, quod unus spiret, alius spiretur, differunt penes spirare et spirari sicut penes idem, quod causat distinctionem eorum personalem, et hoc supposito differunt etiam (vb) penes aliqua incompossibilia,

hauchen den hl. Geist, sofern sie zwei Supposita sind und sofern sie eins sind in der Hauchungskraft. Man kann den Hauchungsakt auch ins Auge fassen, sofern er einfacher Akt ist oder sofern ihm der modus voluntatis eignet. Im ersten Sinn hauchen sie, sofern sie eins sind, im zweiten, sofern sie mehrere sind, da das Hauchen seinem Wesensbegriff nach ein von mehreren gesetzter Akt ist[137]). Ein prius besteht in Gott nur secundum rationem intellectus[138]).

---

quae exigunt eorum distinctionem personalem, sed non causant, et talis incompossibilitas est inter filiationem et spirationem passivam, quia, ut dictum est, Filius includit esse ab uno solo agente et donum seu spiratus includit esse a duobus. Impossibile est autem idem esse ab uno solo agente et a pluribus. Sed ista oppositio non est proprie oppositio relativa, sed est magis oppositio privativa vel quasi privativa, scilicet oppositio unius et multi, quam Filius et Spiritus Sanctus includunt ex consequenti; unde filiatio ex parte illa, qua dicit relationem positivam producti ad producens, non habet repugnantiam ad spirationem passivam, sed ex parte ista, qua includit ex consequenti unitatem suppositi. Si autem quaeratur, quare incompossibilia, scilicet nascibile et innascibile, filiatio et donum sive spiratio passiva non causant distinctionem personalem in divinis, cum sint incompossibilia, dico, quod est ratio, quia in divinis illa solum incompossibilia causant distinctionem personalem et personas constituunt in esse personali distincto, quando incompossibilitas fundatur super relativa, ita quod illa repugnantia sit relationum secundum quod huiusmodi et habeat per se extrema positiva. Hinc videtur, quia nascibile et innascibile non relative proprie, sed privative opponuntur, quia fundantur super positionem et privationem eiusdem relationis, scilicet nascibilitatis. Filiatio vero et spiratio passiva repugnant non repugnantia, quae sit relationum secundum quod relationes, sed repugnantia unius et multi, inquantum, ut dictum est, Filius includit esse ab uno supposito agente et Spiritus Sanctus esse a duobus, et sic ex consequenti importat unum et multum vel est oppositio secundum mediatum et immediatum, quae non est oppositio relationum secundum quod huiusmodi et magis privativa secundum positionem et remotionem tertiae personae mediae producentis. Ideo ista incompossibilia non distinguunt personas causando earum distinctionem et universaliter dico de quibuscunque incompossibilibus, quae sunt in divinis, quorum incompossibilitas est secundum aliud genus oppositionis vel repugnantiae quam secundum oppositionem vel repugnantiam relativam, quae sit relationum secundum quod huiusmodi, nulla talia distinguunt personas divinas. Ex hoc etiam patet, quare non sunt incompossibilia generare et spirare sicut generari et spirari, quia, quod unus solus producens producat unum immediate et mediante illo et cum illo producat unum alium, ista duo, inquam, non repugnant; haec autem sunt generare (147ra) et spirare, ut patet ex dictis. Sed quod eidem conveniat esse ab uno solo agente et immediate tantum et esse a pluribus et mediate secundum communicationem eiusdem naturae, est impossibile. Haec autem sunt generari et spirari, ut patet ex dictis. Der gleiche Text steht im Codex Z. L. CXXXIX der Bibl. Marciana in Venedig, fol. 112ra. Was in [] steht, ist nach diesem Codex ergänzt. Vgl. S. 10.

[137]) Dist. 11 q. 2. In q. 3 hält er es für richtig zu sagen: unus spirator.

[138]) Dist. 12 q. 1. Petrus de Palude kritisiert die Begründung, welche Durandus für den Hervorgang des hl. Geistes auch vom Sohne gibt. Er beweist den Ausgang des Geistes auch vom Sohne mit folgender Erwägung: Wenn eine einfache Kraft in zwei Subjekten in

Johannes von Neapel zeigt den Hervorgang des hl. Geistes auch vom Sohne mit Schrift- und Vätertexten und mit den zwei Vernunftgründen, daß der Wille von der Erkenntnis hervorgeht und daß sich der hl. Geist nicht vom Sohne unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge. Das letzte zeigt er eingehend in einer eigenen Quaestio[138a]).

---

gleicher Weise sich findet, dann kann ein Subjekt nicht tätig sein ohne das andere. Die Hauchungskraft aber ist in gleicher Weise in Vater und Sohn, da der Vater im Zeugungsakt dem Sohne alles mitteilt, was zu diesem keinen relativen Gegensatz bedeutet, also auch die Hauchungskraft (fol. 75va—76va). Petrus bespricht weiter die Frage, Utrum Spiritus Sanctus distingueretur a Filio, si non procederet ab eo (fol. 73va—75va). Er eröffnet mit dieser Frage die dist. 11. Ferner, utrum Pater et Filius spirent inquantum sunt unum vel plura (fol. 76va—77ra). Utrum in divinis sit per se ordo originis sub hoc sensu, scilicet quod generans et genitum inquantum huiusmodi sint spirantes (fol. 77ra—78rb).

[138a]) S. 131*—142*.

Der Cod. Scaff. XIII Nr. 295 der Bibl. Antoniana in Padua enthält an erster Stelle ein Quodlibetum eines Dominikanerlehrers Alverius, den ich nicht näher bestimmen konnte. Um Petrus von Auvergne handelt es sich natürlich nicht. Glorieux, La littérature quodl., 257—263 zählt dieses Quodlibetum nicht unter den Werken des Petrus von Auvergne auf. Der Verfasser untersucht fol. 8r—10r das prius in Gott. Er lehnt mit den uns aus dem Sentenzenkommentar des hl. Thomas bekannten Gründen jedes prius in Gott ab, das prius duratione, das prius natura und das prius origine.

Das Quodl. enthält folgende Fragen. Ich gebe sie nach dem fol. 25r stehenden Quästionenverzeichnis wieder; die aus dem Text gemachten Ergänzungen setze ich in Klammern:

[1] Utrum libertas arbitrii consistat in eliciendo simul et suspendendo actum vel (in eliciendo tantum).

[2] Utrum in divinis praeter distinctionem unius relationis ab alia sint aliqua formaliter distincta (ex natura rei).

[3] Utrum cognitio, qua Deus cogniscit se ut quoddam (bonum) amabile sit practica.

[4] Utrum relatio divina sit formaliter infinita vel finita.

[5] Utrum supposita pluralitate personarum absque determinato numero convenissent omnes doctores ad ponendum trinarium (personarum).

[6] Utrum persona producens sit prior realiter persona producta.

[7] Utrum notitia creaturarum in Patre praecedat secundum rationem intelligendi productionem Verbi.

[8] Utrum creaturae habuerint aliquod esse ab aeterno.

[9] Utrum propositiones per se ut: homo est animal, sint verae ab aeterno.

[10] Utrum habitus faciat ad substantiam actus.

[11] Utrum ad distinctionem praedicamentorum requiratur operatio intellectus possibilis.

[12] Utrum repugnet fidei ponere aliquod complexum esse creatum et cum hoc esse necessarium.

[13] Utrum res habeant esse in genere ab aeterno.

[14] Utrum relatio addat aliquid reale supra suum fundamentum.

[15] Utrum intellectus creatus possit intelligere plura ut plura.

[16] Utrum lumen habeat esse intentionaliter in medio.

[17] Utrum plura lumina possit (!) esse in eadem parte medii simul.

[18] Utrum lumen educatur de potentia medii.

[19] Utrum esse et essentia differant realiter.

Wenden wir uns dem Hauptvertreter der Augustinerschule zu. Aegidius führt für den Hervorgang des hl. Geistes von Vater und Sohn eine ratio ostensiva und eine ratio ad impossibile an. Die erste besagt: Der Vater teilt dem Sohn alles, also auch das Wollen mit und zwar im Gegensatz zum Erkennen mit derselben Beziehung, die es im Vater hat, da der Wille in keiner Weise Prinzip der Zeugung ist. Sonach haben Vater und Sohn denselben Spirationswillen und bilden ein Prinzip der Hauchung, wie die drei Personen auf Grund ihrer Wesenseinheit ein Prinzip der Schöpfung bilden. Leugnen, daß der hl. Geist vom Sohne hervorgeht, führt daher notwendig zur Leugnung seines Hervorgangs vom Vater. Der zweite Grund besagt: Wenn der hl. Geist nicht vom Sohne gehaucht wird, dann wird der Sohn vom hl. Geist gezeugt. Diese Behauptung wird folgendermaßen begründet: Der hl. Geist wird nicht gezeugt, da ihm das Erkennen nicht wie dem Sohn mit einer dem Vater entgegengesetzten Relation mitgeteilt wird. Er zeugt selber nicht, da das Erkennen des Vaters irgendwie der Grund seines Hervorgangs ist. Denn durch das Denken des Vaters wird der Sohn produziert, von dem der hl. Geist hervorgeht. Wenn nun der hl. Geist nicht vom Sohn hervorgehen würde, so würde ihm, da er sich durch das Erkennen nicht vom Vater unterscheiden würde und das Denken des Vaters in keiner Weise der Grund seines Hervorgangs wäre, das Denken mit derselben Beziehung mitgeteilt, wie es der Vater besitzt. Daher würde ihm wie dem Vater das Zeugen des Sohnes zukommen. Zu einem Einwand aus dem Damascener bemerkt Aegidius, daß dieser in unserer Frage nichts bedeutet, da er ein Grieche ist. Er meint, man könnte zu dem Einwand auch sagen, daß die Griechen die Entscheidung des Konzils nicht annehmen, weil sie nicht dazu geladen waren. Am richtigsten scheint ihm aber die Antwort, daß die Griechen das ex Filio ablehnen und das per Filium annehmen um auszudrücken, daß der hl. Geist principaliter vom Vater hervorgehe[139]). Eingehend zeigt er, daß in Gott nur die entgegengesetzten Relationen unterscheidende Bedeutung haben und daß

[20] Utrum Deus possit in infinitum producere creaturam nobiliorem quacunque data.

[21] Utrum ideo Deus referatur ad creaturam, quia creatura ad ipsum vel econverso.

[22] Utrum Deus secundum eandem rationem formalem sit subiectum in scientia beatorum et in theologia.

[23] Utrum aliquid dependens ab aliquo sicut a causa finali dependeat necessario ab aliquo sicut a causa efficiente.

[24] Utrum theologia sit habitus distinctus (realiter) ab habitu fidei. Fol. 25r heißt es Explicit quolibet alverii de ordine praedicatorum. deo gratias. amen. Siehe den Katalog von Antonio Maria Josa, 19 f.

[139]) Dist. 11 q. 1 a. 1. Den Grund, daß sich der hl. Geist nicht vom Sohne unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge, führt er an, läßt aber seine Beweiskraft in suspenso.

sich daher der hl. Geist nicht vom Sohne unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge[140]). Hauchen Vater und Sohn, sofern sie eins oder sofern sie mehrere sind? Er lehnt die Ansicht des Petrus Lombardus ab, daß man schlechthin weder das eine noch das andere zugeben darf, sondern daß beides richtig ist, je nachdem man die Reduplikation auf die hauchenden Supposita oder auf die Hauchungskraft bezieht. Nach seiner aus Aristoteles begründeten Meinung kann sich die Reduplikation nur auf den Hauchungsgrund, auf die Hauchungskraft beziehen. Daher hauchen Vater und Sohn, sofern sie eins sind. In dieser Anschauung weiß er sich eins mit Anselm. Wenn auch die hauchenden Supposita zwei sind, so hauchen sie doch nicht, soferne sie zwei sind[141]). Die Hauchungskraft besagt schlechthin eine absolute Realität, der ein modus respectivus zukommt, nämlich den dem Vater und Sohn gemeinsamen Willen, der mit einer Beziehung verbunden ist, die er im hl. Geist nicht hat[142]). Vater und Sohn können zwei spiratores heißen. Mag die Hauchungskraft auch nur eine sein, so kann man doch von ihr nicht sagen, daß sie haucht[143]). Wegen der numerischen Einheit der Hauchungskraft im Vater und Sohn kann der Vater nicht in wirksamerer Weise an der Hauchung beteiligt sein als der Sohn[144]). Geht der Hauchungsakt des Vaters jenem des Sohnes irgendwie voran? Nicht genügend scheint ihm für die verneinende Antwort die Begründung, welche uns als jene des hl. Thomas bekannt ist. Wenn man sagt, daß es in Gott nur Absolutes und Relatives gibt, daß es in absolutis naturgemäß kein Früher und kein Später gibt, daß die Relationen auf Grund ihres Wesens gleichzeitig sein müssen, und wenn man auf der anderen Seite doch wieder ein gedankliches Früher in Gott annehmen will, so schließt das einen Widerspruch in sich[145]). Klar ist, daß sich diese Kritik gegen den Sentenzenkommentar des hl. Thomas richtet. Man wird ihr die Berechtigung nicht absprechen können. Aegidius glaubt, daß man, um die Frage genügend beantworten zu können, die verschiedenen Relationsarten scharf auseinanderhalten muß. Die Frage nach dem Früher und Später ist anders bei den entgegengesetzten, anders bei den disparaten Relationen zu beantworten. Die entgegengesetzten Relationen sind auf Grund ihres Wesens überall, bei Gott und bei den Geschöpfen, notwendig gleichzeitig. Die disparaten können bei den Geschöpfen im Verhältnis von Früher und Später zueinander stehen, da sie sich hier real unterscheiden. Bei Gott können sich die disparaten

[140]) Ibid. a. 3. Diese Frage behandelt er auch in Quodl. 1 q. 6.
[141]) D. 11 q. 2 a. 1; a. 2.
[142]) Ibid. a. 3.
[143]) Ibid. a. 4.
[144]) D. 12 q. 2 a. 1.
[145]) D. 12 q. 1 a. 1.

Relationen nur unterscheiden, wenn sie mit einer entgegengesetzten Relation zusammentreffen. Daher können sie auch nur eine Ordnung begründen, soweit die entgegengesetzten Relationen eine Ordnung begründen. Im Verhältnis von Früher und Später können sie sonach so wenig zueinander stehen wie die entgegengesetzten Relationen. Da wir freilich die göttliche Wirklichkeit nach der Analogie der geschaffenen Welt erkennen, besteht für unser Denken zwischen den disparaten Relationen im Gegensatz zu den entgegengesetzten ein Früher und Später[146]). Beifällig zitiert unser Autor Richards Unterscheidung einer processio mediata, immediata und mediata et immediata zugleich. Diese Hervorgangsformen lassen sich alle drei in der Schöpfung finden. Bei der Prozession des hl. Geistes läßt sich eine unmittelbare Prozession vom Sohn allein, eine zugleich mittelbare und unmittelbare vom Vater zeigen[147]).

Die im Carmeliterorden herrschende Lehrmeinung sei illustriert an Sibert de Beka. Daß sich der hl. Geist nicht vom Sohne unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge, ist ihm gar kein Problem. Wie sehr er davon überzeugt ist, daß nur die Ursprungsrelationen unterschiedbegründende Kraft haben, dafür ist ein charakteristischer Beleg seine Frage, ob der hl. Geist sich vom Vater unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge. Auch die Vertreter der Meinung, daß nur die Ursprungsrelationen unterscheiden, beantworten diese Frage in positivem Sinn. Wenn der hl. Geist auch nicht unmittelbar vom Vater hervorgeht, so doch mittelbar. Sibert lehnt diese Antwort ab. Zur Prozession des hl. Geistes gehört begriffsmäßig der Hervorgang von zweien. Nur das Hervorgehen von zweien unterscheidet die Hauchung von der Zeugung. Behaupten, daß der hl. Geist nur vom Sohne hervorgeht und daß sein Hervorgang von dem des Sohnes vom Vater verschieden ist, schließt sonach einen Widerspruch in sich[148]).

[146]) Ibid. a. 2.

[147]) Dist. 12 q. 2 a. 2.

Bernhard de Claromonte macht folgende Anschauungen des hl. Thomas namhaft, die von Aegidius kritisiert und von ihm verteidigt werden: Fol. 9ra: In XI distinctione art. primo doctor dicit, quod necesse est ponere Spiritum Sanctum procedere a Filio, quia si non procederet ab eo, non distingueretur ab ipso. Fol. 10ra: Distinctione vero eadem art. 2 dicit, quod Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum, inquantum sunt unum, si referatur ad vim spirativam, et inquantum sunt plures, si referatur ad supposita. Fol. 10rb: Distinctione quoque eadem art. 3 dicit, quod potentia spirativa sicut et potentia generativa dicit quasi medium inter essentiam et proprietatem. Fol. 11ra: Tunc eadem distinctione art. 4 dicit, quod Pater et Filius debent dici duo spiratores, sed in prima parte Summae hoc mutans dicit, quod melius est dictum, quod sunt unus spirator.

[148]) Cod. Borghes. 39, fol. 247va: Utrum videlicet Spiritus Sanctus distingueretur a Patre, si non procederet ab eo. Die Frage endigt fol. 251rb. Fol. 250vb sagt er unter Berufung auf Augustinus und Richard:

Von den Weltlehrern seien Gerhard von Abbeville, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Heinrich Harclay besprochen. Nach Gerhard von Abbeville besteht für die lateinische Betrachtungsweise ein dreifaches Verhältnis zwischen dem hl. Geist auf der einen und Vater und Sohn auf der anderen Seite, das Verhältnis des Ursprungs, sofern der hl. Geist hervorgeht quomodo datus, der Sohn quomodo natus, das Verhältnis der communio, sofern Vater und Sohn sich lieben im hl. Geist, das Verhältnis der germanitas, sofern eine Person von der anderen hervorgeht.

Dico igitur, quod processio Spiritus Sancti in se et in ratione sua, ut est distincta emanatio a generatione, includit non solum, quod sit a verbo quasi eius emanationem praesupponens, sed immediate eodem modo et eadem necessitate a duobus per eandem vim spirantibus sic, quod altero horum ablato tollitur ratio processionis, immo ista non includitur in eius ratione ut duo, quia in hoc, quod est ipsam processionem Spiritus Sancti originari per se ab alia emanatione utrumque indivisibiliter dicitur. Nam emanationes sunt formaliter ipsae relationes per modum actionum signatae, ita quod quaelibet emanatio sive origo duas relationes importat, unam in originante et aliam in originato (251ra), quae in prima emanatione (so muß es offenbar heißen; die Hs schreibt: emanationes) sunt personales sive (die Hs schreibt sive zweimal) personarum constitutiva. Illud ergo, quod per se originatur ab emanatione duas relationes personales importante et per consequens duas personas, illud per se et ex ratione sua a duabus personis originatur et procedit. Quo supposito concludo ad formam quaestionis, quod Spiritus Sanctus, si non procederet a Patre et nihil aliud suppositatur, non distingueretur ab eo, quia eius emanatio et per consequens ratio emanantis tollitur, dum a duobus esse negatur. Si autem supponas, quod non procedendo a Patre procedat a Filio distincta emanatione a generatione, dico, quod hoc explicite implicat contradictoria, unum partem negando scilicet eum esse a Patre per suppositionem, in quo negas emanationem eius esse distinctam a generatione, alteram vero partem supponendo, quod procedat a Filio distincta emanatione; sequuntur igitur contradictoria, scilicet ipsum esse distinctum et non distinctum et emanationes esse distinctas et non distinctas. Vgl. für diesen Scholastiker Xiberta, Duo „Quelibet" inedita Siberti de Beka, Anal. Ord. Carm. 4 (1922) 305—341. Glorieux, La littérature, 274 f.

Die Frage nach dem Früher bei Gott behandelt Guido Terreni, utrum Deus Pater sit prius perfecte beatus quam Filius (Cod. Borghes. 39, fol. 120r).

Guido Terreni weist in der quaestio disputata: utrum Verbum divinum praesupponatur productioni Spiritus Sancti ut per se principium eius productivum et distinctivum (Cod. Conv. soppr. J. I. 2 der Bibl. Naz. in Florenz, fol. 32ra—35rb) jedes prius bei den göttlichen Produktionen ab; ebenso verneint er die Frage, ob sich der hl. Geist vom Sohne unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge.

Unter den 26 den Griechen beigelegten Irrtümern erscheint als erster ihre Anschauung über den hl. Geist in dem Werk: Summa de haeresibus reverendissimi in Christo Patris ac Domini D. Guidonis de Perpiniano episcopi quondam Halvensi et Maiorigensis ex ordine Carmelitarum assumpti, in qua haereses ab initio mundi usque ad eius tempora, hoc est, ad annum Domini millesimum trecentesimum et ultra accurate recensentur et refutantur . . . opera et studio R. P. F. Joannis Henrici Volckmartani, Coloniae Agrippinae 1631.

Auch wenn das letzte Moment wegfiele, würden immer noch die beiden anderen bleiben. Da die Verschiedenheit des Ursprungs der hauptsächlichste Unterscheidungsgrund ist, so würde der hl. Geist vom Sohn verschieden bleiben, auch wenn er nicht von ihm hervorginge[149]).

Heinrich von Gent macht für den Hervorgang des hl. Geistes von Vater und Sohn einen Konvenienzgrund und zwei beweisende Gründe namhaft. Den ersten sieht er, an Richard sich anschließend, in der perfecta germanitas. Beweisenden Charakter schreibt er folgenden zwei Erwägungen zu: Der Vater gibt dem Sohn alles, was er hat, also auch seinen fruchtbaren Willen. Ferner muß, wie dem essentiellen Willen notwendig der essentielle Intellekt vorausgeht, so dem vollkommenen notionalen Willen notwendig der vollkommene notionale Intellekt vorausgehen[150]). Eine besondere Beleuchtung erfährt seine Anschauung vom Hervorgang des hl. Geistes von Vater und Sohn durch die Feststellung, daß die vis spirativa nicht der absolute Wille oder die absolute Liebe ist, sondern die gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes[151]). Mit dieser Feststellung ist auch schon die Richtung angegeben, in der sich die Antwort auf die Frage bewegt, ob Vater und Sohn hauchen, sofern sie eins oder sofern sie mehrere sind. Sie hauchen weder, sofern sie völlig eins, noch sofern sie schlechthin mehrere sind, sondern teils sofern sie eins, teils sofern sie mehrere sind. Da die Hauchungskraft numerisch eine ist, hauchen sie, sofern sie eins sind. Da aber in der Hauchungskraft der Unterschied der Personen und ein logischer in der vis spirativa selbst gelegener Unterschied mitbedeutet ist, so hauchen sie, sofern sie mehrere sind. Der in der Hauchungskraft liegende logische Unterschied ist darin zu sehen, daß sie infolge ihres Charakters als gegenseitiger Liebe sowohl die Beziehung des liebenden Vaters zum geliebten Sohn wie auch des liebenden Sohnes zum geliebten Vater enthält[152]). Wegen der Einheit der vis spirativa sind Vater und Sohn ein Prinzip[153]). Sie hauchen den hl. Geist gleichförmig und gleich unmittelbar. Die Gleichförmigkeit erfährt nur insofern eine Einschränkung, als der Sohn ihn haucht durch seine Liebe zum Vater, der Vater durch seine Liebe zum Sohne[154]). Mit diesen Ausführungen hält er die Anschauung für vereinbar, daß der Vater principalius haucht. Der Vater ist ja die persona principalior, nicht als ob er die anderen Personen an Würde über-

[149]) Fol. 77vb. Vgl. Slipyi, Num Spiritus Sanctus usw., 13—15 mit Texten.

[150]) S. art. 54 q. 6; art. 61 q. 6.

[151]) S. art. 54 q. 6; insbes. auch ad 11um.

[152]) S. art. 54 q. 6 Sol. und ad 11um.

[153]) S. art. 60 q. 7.

[154]) S. art. 54 q. 7 ad 4um; ad 5um.

treffen würde, sondern weil er in der Ordnung der Hervorgänge die erste Person ist. Ja man kann sogar sagen, daß der Vater dem Sohn vorangeht oder daß er früher ist als der Sohn, sofern der Sohn von ihm produziert wird. Dieses prius origine bedeutet sonach nichts anderes als den ordo originis oder den ordo naturae. Freilich muß man dabei beachten, daß die Begriffe Früher und Später von den Häretikern gewöhnlich in anderem Sinne gebraucht werden und daß deshalb die Kirche diese Begriffe von Gott ferne halten will. Aber es ist nicht einzusehen, warum man sie in dem angegebenen Sinne nicht verwerten soll, in dem Sinne nämlich, daß sie lediglich die Ursprungsordnung ausdrücken[155]). Da verschiedene Produktionsmodi verschiedene Produkte begründen, so würde sich der hl. Geist vom Sohne unterscheiden, auch wenn er nicht von ihm hervorginge. Freilich ist letzteres tatsächlich unmöglich. Die aktive Hauchung ist zur Unterscheidung des Sohnes vom hl. Geist nicht notwendig. Denn das Unterscheidungsprinzip und das Konstitutionsprinzip der Personen fallen zusammen. Der Sohn aber wird in seinem Personsein konstituiert durch die Sohnschaft. Daher unterscheidet er sich auch durch seine Sohnschaft von allen anderen Personen[156]).

Gottfried von Fontaines operiert gegen Heinrich von Gent. Während dieser meint, die Annahme, daß der hl. Geist nicht vom Sohne hervorgeht und sich doch von ihm unterscheidet, enthalte nur eine faktische Unmöglichkeit, sucht Gottfried zu zeigen, daß sie Widersprüche enthält. Der hl. Geist wird gehaucht durch den Willen. Wie der einfache wesentliche Willensakt den einfachen Erkenntnisakt voraussetzt, so setzt der Spirationsakt, der vollkommene Willensakt, den vollkommenen Erkenntnisakt, d. h. den Zeugungsakt als sein Prinzip voraus. Denn nichts kann geliebt werden, was nicht vorher erkannt ist. Leugnen, daß der hl. Geist vom Erkennen hervorgeht, heißt daher seinen Ausgang überhaupt leugnen und damit den Unterschied seines Hervorgangs von jenem des Sohnes und seiner Person von jener des Sohnes. Zugleich behaupten, daß er sich trotzdem unterscheidet, schließt sonach einen Widerspruch in sich. Man kann gegen diesen Einwand nicht sagen, daß das Hauchen nicht zum Wesensbegriff des Sohnes gehört, daß seine Leugnung daher keinen Widerspruch involviert. Mag der Hauchungsakt auch nicht zum Wesensbegriff des Sohnes schlechthin gehören, da durch ihn der Sohn nicht konstituiert wird, so gehört er doch zu seinem Wesen, sofern er sich vom hl. Geist unterscheidet, ebenso wie das Hauchen, wenn es auch den Vater nicht konstituiert, sondern zu seiner Vollkommenheit erst hinzu-

[155]) S. art. 54 q. 5; art. 60 qq. 3, 4, 9.

[156]) Quodl. 5 q. 9; S. art. 54 q. 6; art. 60 q. 5. Vgl. Slipyi, Num Spiritus Sanctus usw., 15—19.

kommt, seine Konstitution also voraussetzt, doch zum Wesen des Vaters gehört, sofern er sich vom hl. Geist unterscheidet. Denn vom hl. Geist unterscheiden sich beide nicht in ihrer Eigenschaft als Vater bzw. als Sohn, sondern in ihrer Eigenschaft als Prinzip. Wenn es daher auch nur eine Unmöglichkeit wäre, daß sie den hl. Geist nicht produzieren und doch sich voneinander unterscheiden, so würde es doch einen Widerspruch involvieren, daß sie den hl. Geist nicht produzieren und sich doch von ihm unterscheiden. Wenn man meint, daß die verschiedenen Hervorvorgangsmodi zur Unterscheidung der Personen hinreichen, so übersieht man, daß die Prinzipien der Hervorgänge, Intellekt und Wille, sich nur logisch unterscheiden, daß sich daher die durch ihre Akte begründeten disparaten Relationen auch nur logisch unterscheiden. Ein sachlicher Unterschied kann sich nur gründen auf die Verschiedenheit des Fundaments oder auf die Verschiedenheit der Personen. Da das Fundament das eine und einfache göttliche Wesen ist, bleibt als Unterscheidungsgrund nur die Verschiedenheit der Supposita übrig. Nur weil das Hauchen zugleich mit dem Zeugen und dem Gezeugtwerden zusammen besteht, ist es von beiden verschieden. Würde es nicht mit dem Gezeugtwerden zusammen bestehen, so würde es sich nicht real von dem Zeugen unterscheiden. Ebenso würde, wenn das Hauchen nicht mit dem Gezeugtwerden zusammen bestände, das Gezeugtwerden sich nicht von dem Gehauchtwerden unterscheiden. Der Grundsatz, daß die Verschiedenheit in den Prinzipien nicht so groß sein muß wie in den Produkten, gilt nur für Produkte, die einen wesentlichen, absoluten Unterschied aufweisen. So können die in Gott zur Einheit miteinander verbundenen Ideen Prinzip der essentiell verschiedenen Geschöpfe sein. Dieser Grundsatz gilt nicht bei den Produkten, welche nur einen relativen Unterschied aufweisen. Wenn im Prinzip keine so große Verschiedenheit herrscht wie im Produkt, so rührt das von der Unvollkommenheit des Produktes her. Diese Unvollkommenheit hat zur Folge, daß die im Prinzip zur realen Einheit vereinigten Vollkommenheiten in verschiedenen Produkten nachgeahmt werden[157]).

Heinrich Harclay lehnt in der Frage nach dem Unterscheidungsgrund des hl. Geistes Thomas von Aquin und Gottfried von Fontaines ausdrücklich ab. Die Proprietät, die ihrem Begriff und Wesen nach mit dem hl. Geist unvereinbar ist, unterscheidet den Besitzer dieser Proprietät vom hl. Geist. Die Sohnschaft ist aber auf Grund ihres Wesens mit dem hl. Geist unvereinbar. Die aktive Hauchung gehört nicht zum Begriff und Wesen der Sohnschaft. Daher unterscheidet die letztere auch ohne Hauchung. Wenn man behauptet, daß das spirare

[157]) Quodl. 7 q. 5. Vgl. Stohr, Des Gottfried von Fontaines Stellung usw., 95.

begriffsmäßig von zweien hervorgehen muß, so ist das eine unbewiesene und noch dazu eine falsche Voraussetzung. Daß sie falsch ist, ergibt sich daraus, daß das spirare von einem, vom Vater dem Sohn mitgeteilt wird. Das wäre aber nicht möglich, wenn es formell von zweien hervorgehen würde. Daß der Hervorgang des hl. Geistes notwendig von zweien ist, wird damit nicht bestritten[158]).

[158]) Fol. 20rb: Supposito, quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filius similiter cum hoc supposito, sicut Graeci opinantur, quod Spiritus Sanctus non procedit a Filio, tunc est quaestio, utrum ex hoc potest probari, quod Spiritus Sanctus non distingueretur a Filio. Fol. 29va zitiert er: Est ergo una opinio Thomae 4 libro Contra gentiles cap. 24. Fol. 20vb zitiert er go. 7 quo. q. 4; von ihm gilt: tenet eandem opinionem et ponit easdem rationes et aliquas alias. Ein Einwand gegen seine Meinung heißt: Respondetur, quod prima propositio est falsa; nam si procederet a solo Patre, non esset spiratus; nam spirare formaliter significat actum egredientem a duobus, ita quod contradictio est, quod sit spiratus et non a duobus. Contra illud mihi videtur, quod responsio est frivola; nam propositio i[s]ta accipitur tanquam per se nota et non probatur aliquo modo, quod spiratio significet actum formaliter egredientem a duobus; modo Graeci in principio negant istud. Nam dico, quod Spiritus Sanctus procedit a solo Patre et non per actum generationis, quia et ipsi negant ipsum esse filium. Ergo accipere illud contra eos est unum pulchrum vel plana petitio . . . Fol. 21ra: Praeterea ego probo, quod propositio, quam tu accipis, non solum non est per se nota, sed falsa, quod actus sit formaliter a duobus. Non dico, quin sit necessario a duobus sicut et creatio est necessario a tribus, sed non formaliter, ita quod actus spirandi unde spirare formaliter significet se esse a duobus et actus creandi a tribus. Nam creationi unde creatio non repugnaret esse ab uno divino supposito, si esset unum tantum. Probo hoc de actu spirandi. Actus ille, qui secundum formalem rationem suam determinat sibi esse a duobus, impossibile esset illum actum communicari alicui formaliter, nisi a duobus communicaretur, et voco communicari formaliter, quando (Hs: quam) communicans habet penes se formaliter illud, quod communicat, sicut Pater habet essentiam divinam in se formaliter, quam communicat Filio effective, et hoc modo Deus non communicat formaliter igni facere, quia non habet calefacere in se formaliter. Sed actus spirandi communicatur Filio a Patre formaliter, quia Pater habet actum illum in se formaliter. Hic ergo actus spirandi communicatur Filio a duobus communicantibus. Consequens falsum, ergo antecedens. Probatio maioris: Impossibile est aliquid communicari alicui per aliquid, nisi per illud, quod habet in potestate sua communicativa vel activa illud, quod communicatur. Si ergo per te actus spirandi non est in potestate activa nisi duorum agentium, impossibile est, quod communicetur alicui nisi a duobus agentibus.

Fol. 22r beginnt die Frage, utrum in divinis liceat uti his nominibus prius et posterius ex parte rei. Eine prioritas der Zeit kann es nicht geben, ebenso keine prioritas naturae, da keine Person unvollkommener ist als die andere. Wohl aber gibt es eine prioritas originis, sofern eine Person von der anderen ist: Dico ad quaestionem, quod bene licet uti his nominibus prior et posterior ad designandum origines in divinis sine culpa et errore.

Vgl. Pelster, 326 A. 1, 347.

Einen kurzen historischen Ueberblick über die verschiedene Beantwortung der Frage, ob sich der hl. Geist vom Sohne unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge, gibt Thomas Hibernicus. Für die bejahende Antwort zitiert er Heinrich und Johannes, für die negative

Wir wenden uns nun den mit und nach Skotus lebenden Franziskanertheologen zu.

Alexander von Alexandrien bekennt sich, nachdem er vorher einer anderen Meinung zuneigte, zu dem Modus dicendi, daß der hl. Geist sich vom Sohne unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge. Zwei miteinander in demselben Suppositum unvereinbare Relationen genügen, um einen Unterschied zu begründen. Nun sind aber Sohnschaft und passive Hauchung miteinander in demselben Suppositum unvereinbar, da ein und dasselbe nicht zugleich vom Intellekt und vom Willen sein kann. Sonst müßte man annehmen, daß sich Zeugungskraft und Hauchungskraft auch im Vater nicht unterscheiden. Das würde aber zu der weiteren Folgerung zwingen, daß die letztere die erstere nicht voraussetzt. Einen zweiten Grund für eine bejahende Antwort sieht unser Autor darin, daß Sohnschaft und passive Hauchung Sohn und Geist adäquat unterscheiden. Hier liegt auch der Grund, warum die ganze Fragestellung nicht einen Widerspruch, sondern nur eine faktische Unmöglichkeit in sich schließt. Nur die Behauptung, der Sohn würde ohne Sohnschaft sich unterscheiden, bedeutet eine contradictio in adiecto[159]).

Thomas, Aegidius, Gottfried. Als den Hauptgrund der letzteren erkennt er richtig die Meinung, daß nur die Ursprungsrelationen unterscheiden. Er selber schließt sich der negativen Antwort an. Das Problem schließt keinen formalen Widerspruch in sich, sondern nur einen akzidentellen. Fol. 21ra beginnt die Frage, Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio. Fol. 21rb beginnt der Artikel, ob sich der hl. Geist vom Sohne unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge. Fol. 21vb zitiert er henricus; fol. 22ra: haec henricus et concordat cum eo Johannes in hoc articulo; sed beatus thomas, aegidius, gedofredus (!) et multi alii tenent contrariam partem. Alii moderni meinen, die Frage bedeute einen Widerspruch. Fol. 22va: Ideo dico ad articulum, si quaeratur de repugnantia formali et necessaria, quod stant simul et non repugnant, quod Spiritus Sanctus distinguatur a Filio et quod non procedat ab eo, et sic dicunt et loquuntur doctor sollempnis et doctor subtilis in isto articulo. Si vero quaestio intelligatur de stare simul vel repugnare per accidens et necessario, dico, quod non stant simul, sed repugnant et hoc videtur mihi intelligunt ipsi doctores, scilicet thomas et godofredus, et egidius. Fol. 24va bekennt er sich zu der Ansicht, daß sie den hl. Geist hauchen, sofern sie unum principium sind, quia inquantum conveniunt in una virtute spirativa, aber sofern sie duo supposita oder duae personae sind. Sehr interessant ist seine Bemerkung über das Verbot des Robert Kilwardby. Fol. 27va: Unde a fratre Roberto kylwarbpi de est articulus dampnatus in concilio generali regente exonie (!), quod vegetativa, sensitiva, intellectiva sint una forma simplex et est alius articulus dampnatus ex communi consilio regentium et non regentium, scilicet quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint simul tempore in embrione; in libro tamen quem vidi, non dicitur quod excommunicati sunt omnes sustinentes istas, sed praecepit, ut sustinens, docens vel defendens aliquam istarum ex propria intentione, si esset magister, de communi consilio deponeretur, si bachalareus non promoveretur ad magisterium, sed ab universitate expelleretur; ideo potest ista sententia dici probabiliter.

Vgl. für Kilwardby Geyer, 493 f.

[159]) Fol. 61vb: Utrum si Spiritus Sanctus non procederet a Filio,

Vater und Sohn hauchen den Geist, sofern sie eins sind. Für diese Behauptung führt er das Argument Anselms ins Feld, daß

distingueretur ab eo. Fol. 62ra: Circa hanc quaestionem primo ponendae sunt imaginationes quibus aliquis potest imaginari, quod Spiritus Sanctus procedat. Secundo ex his videndum est, quomodo oriuntur opiniones. Quantum ad primum notandum est, quod inter generationem et spirationem possumus imaginari duplicem ordinem, primo, ut inter generationem et spirationem solum sit ordo praesuppositionis et non principiationis, et hoc modo forte intelligebant Graeci. Intelligebant enim, quod inter generationem et spirationem esset ordo praesuppositionis, quia generatio est actus memoriae et spiratio actus voluntatis. Actus autem voluntatis videtur supponere actum memoriae. Ibi autem non est ordo principiationis unius. Ratio est, quia spiratio non praesupponit genitum sicut principium sui; quia tamen (so wird zu korrigieren sein; die Hs hat: ita) generatio et spiratio sunt ab una et eadem persona, ideo <tamen> quodam ordine unus actus supponit alium. Alia imaginatio est, quod inter generationem et spirationem est ordo cuiusdam praesuppositionis, ut dictum est, et etiam principiationis. De praesuppositione satis patet. De principiatione autem patet: Genitum est principium spirationis et per consequens generatio, per quam est genitum, videtur habere aliquam rationem principii respectu spirationis. Haec videtur esse imaginatio Latinorum. Secundum has duas imaginationes surgunt duae opiniones. Quidam enim dicunt, quod si prima imaginatio esset vera, Spiritus Sanctus non distingueretur a Filio et per consequens Graeci hoc dicentes non ponerent trinitatem personarum. Habent autem ad hoc plures rationes. Prima ratio est talis: Relationes distinguunt in divinis. Relationes autem sunt in triplici differentia sicut habetur ex V Metaphysicae. Sed non possunt distinguere nisi relationes originis. Ergo si in divinis non est haec relatio originis, non erit ibi distinctio. Haec autem relatio originis non est inter Filium et Spiritum Sanctum, si Spiritus Sanctus non procedit a Filio. Ergo etc. Hic restat duo probare: Primum, quod relationes distinguunt, secundum, quod solae relationes originis. Primum patet. Nam omnis distinctio, quae non est distinctio materialis, est per aliquam oppositionem. Quae enim opposita non sunt, simul esse possunt et per consequens non distinguuntur ut sic. Sed in divinis non est distinctio materialis. Ergo est ibi distinctio per oppositionem. Haec autem oppositio non potest esse affirmationis et negationis, quia summe positiva non possunt distingui penes affirmationem et negationem. Sic enim distinguuntur entia a non entibus. Personae autem divinae sunt summe positivae. Nec potest esse ibi oppositio privationis et habitus, quia privatio et habitus differunt sicut perfectum et imperfectum, quae distantia non potest esse inter personas divinas. Nec potest ibi esse oppositio contrarietatis, quia contraria habent diversas naturas et diversas (rb) qualitates. In divinis autem non est distinctio penes qualitates. Restat ergo, quod ibi sit oppositio relationis; restat videre, secundum quod sunt relationes originis. Nam relative opposita vel fundantur super quantitatem et hoc duobus modis. Vel enim fundantur super diversitatem quantitatis sicut duplum et dimidium. Talia autem non possunt distinguere in divinis, quia in divinis non est diversa quantitas. Vel fundantur super unitatem quantitatis sicut aequale et talia non possunt distinguere (in divinis quia — distinguere ist ergänzt nach der Venet. Hs) in divinis, quia tales relationes videntur magis pertinere ad convenientiam quam ad diversitatem et magis videntur distinctionem supponere quam facere. Aliae sunt relationes, quae se habent sicut mensura et mensuratum sicut scibile et scientia. Hae autem non distinguunt in divinis, quia una persona non est mensura alterius, quia in mensurato est aliqua minoratio respectu mensurae, quae non potest esse in divinis. Restat ergo, quod relationes, quae fundantur super actione et

sie den hl. Geist hauchen, sofern sie ein Gott sind. Weiter spricht dafür das Wesen der Reduplikation. Die Reduplikation

passione, distinguant et hae sunt relationes originis sicut pater et filius. Nullus enim est pater sibi et per consequens pater et filius necessario differunt, sicut etiam est spirans et spiratum. Nullus enim spirat seipsum et per consequens spirans necessario differt a spirato. Relationes ergo originis arguunt distinctionem, non tamen arguunt minorationem vel inaequalitatem in natura, quia potest esse, quod gignens et genitum sint unius naturae et unius virtutis. Secunda ratio ad hoc aliquorum est talis. Si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, non solum implicaretur impossibile, sed etiam incompossibile. Impossibile quidem, quia impossibile est, quin Spiritus Sanctus procedat a Filio. Sicut enim impossibile est, quod virtus spirativa non communicetur Filio, ita impossibile est, quin Spiritus Sanctus procedat a Filio. Nam, ut dictum est supra, virtus spirativa non distat a spirare, quia spirans necessario spirat. Sequitur etiam incompossibile. Illud enim incompossibile, ad quod posito (!) sequitur contradictorium illius, quod prius ponebatur, puta si aliquis dicat, quod remoto rationali homo distinguitur ab asino, non solum sequitur impossibile, quod scilicet rationale removetur ab homine, sed etiam incompossibile, quia sequitur, quod distinguatur et non distinguatur. Distinguitur enim per casum, quia per suppositionem. Non distinguitur autem, quia removetur distinguens. Ita etiam in proposito non solum sequitur impossibile, sed etiam incompossibile, quia removetur relatio distinguens. Relatio enim non distinguit nisi secundum suam quidditatem. Sua quidditas autem non est in respectu ad subiectum, sed in respectu ad obiectum et ideo spiratio passiva in Spiritu Sancto non distinguit a Filio, nisi quatenus refertur ad eum. Si autem Spiritus Sanctus non procedit a Filio, non refertur ad eum per spirationem passivam. Tertia ratio aliquorum est talis. Si filius non spiraret Spiritum Sanctum, sicut prius non distingueretur. Hoc patet ex habitudine divisi ad dividentia. Divisum enim debet dividi per differentias essentiales et non accidentales. Alias illa, quae dividuntur sub illo communi, non differrent per se, sed per accidens. Intelligimus enim, quod unum et idem est, quod dividit superius et constituit inferius. Si igitur dividentia superius essent accidentia, sequeretur, quod inferiora constituerentur per accidentia. Illa ergo, quae dividunt, debent respicere per se ipsum divisum. Sed Filius et Spiritus Sanctus in hoc conveniunt, quod est esse ab alio. Ergo si debet poni differentia inter Filium et Spiritum Sanctum, oportet, quod hoc sit per differentias, quae per se dividunt esse ab alio. Hae autem sunt relationes, quae spectant ad originem, quia scilicet una persona originatur ab alia. Hic est ergo unus (va) modus dicendi. Alius modus dicendi est, quod si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, ita quod inter generationem et spirationem non esset ordo nisi praesuppositionis, adhuc Spiritus Sanctus distingueretur a Filio. Hoc autem potest confirmari duabus viis. Prima via est talis. Distinctio duarum relationum incompossibilium in eodem supposito sufficit ad faciendam distinctionem in divinis. Sed spiratio passiva et filiatio sunt huiusmodi, scilicet quod non compatiuntur se in uno supposito. Ergo sufficiunt ad faciendam distinctionem in divinis. Maior patet et est etiam concessa ab eis; quia distinctio suppositalis debet esse per aliqua, quae sunt incompossibilia in eodem supposito. Minor probatur, quia esse genitum et esse spiratum dicunt duas rationes, quae non possunt esse in eodem supposito, quia unum et idem suppositum non potest esse productum a voluntate et ab intellectu. Intelligemus enim, quod si Spiritus Sanctus et Filius, ut procedunt a Patre, non distinguerentur, sed necessario requirere<n>tur, quod Spiritus Sanctus esset a Filio, necessario sequeretur, quod virtus spirandi et virtus generandi, ut sunt in solo Patre, nullo modo differunt. Si enim producta eorum ut sic non

kann sich nämlich nie auf das ganze Subjekt beziehen, sondern immer nur auf die im Subjekt wirksame Ursache, auf den Tätig-

differunt, nec ipsa ut sic differunt. Nec volo dicere, quod tanta distinctio debeat esse inter virtutem generativam et spirativam quanta est inter genitum et spiratum; sed intendo dicere, quod si genitum et spiratum, ut sunt a solo Patre, non differunt suppositaliter, quod generatum et spiratum, ut sunt in solo Patre, non sunt duae virtutes, sed unica virtus, ex quo sequitur, quod non habent ordinem praesuppositionis, ut sunt in solo Patre. Unum enim ut unum non praesupponit seipsum; sequeretur etiam, quod generatio non differret a spiratione. Cum ergo ista sint impossibilia, ponendum est, quod si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, etiam distingueretur ab eo. Ponendum est etiam, quod Filius accipit virtutem spirativam a Patre, quae si esset in solo Patre, distinctio, quae est inter generativum et spirativum sufficeret ad principiandum duo producta, quae differunt suppositaliter. Ex hac ratione patet ad primam rationem factam in opposito. Quando enim dicitur, quod omnis distinctio, quae est in divinis, est per opposita, dico, quod si opposita vocantur incompossibilia in eodem supposito, dico hoc esse verum. Nam relationes, quae possunt esse in eodem supposito, non distinguunt suppositaliter. Sed tamen quando subditur, quod haec incompossibilitas solum est inter relationes originis, dicendum, quod relationes originis sunt in duplici differentia. Quaedam enim sunt, quae referunt duo opposita relative sicut pater et filius. Nam per paternitatem Pater refertur ad Filium et econverso per filiationem Filius refertur ad Patrem et tales relationes originis non essent inter Spiritum Sanctum et Filium, si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, quia relatio geniti refert ad genitorem et non ad Spiritum Sanctum, relatio autem spiritus refert ad spiratorem et non ad Filium et de talibus relationibus originis non est dubium, quod sint incompossibiles in eodem. Alio modo dicuntur relationes originis duae relationes, quae dicunt duas specificas origines, licet una relatio non sit ratio referendi ad aliam nec econverso et hoc modo dicimus, quod genitum et spiratum sunt duae relationes originis, licet genitum non sit ratio referendi ad spiratum, sed ad genitorem nec spiratum ad genitum, sed ad spiratorem et de talibus relationibus originis dicendum est, quod non semper (vb) compatiuntur se in eodem. Licet enim aliquae relationes disparatae compatiantur se in eodem, tamen hae relationes, scilicet genitum et spiratum non possunt esse eiusdem suppositi producti, sed necessario arguunt duo supposita producta. Secunda ratio ad eandem conclusionem est talis. Quando aliquid distinguit aliquod suppositum adaequate, stante distinguente semper stabit distinctum. Sed filiatio distinguit suppositum Filii ab omni alio adaequate et spiratio passiva suppositum Spiritus Sancti. Ergo stante filiatione et spiratione passiva semper stabit distinctio. Maior probatur. Nam quia rationale adaequate distinguit hominem sicut specifica differentia, ideo posito rationali ponitur distinctio hominis ab omni eo, quod non est rationale. Animal enim non distinguit hominem adaequate, quia multa conveniunt cum homine in animali, sed rationale adaequate distinguit. Licet enim animal non adaequat speciem hominis sed excedat, tamen rationale ita adaequat speciem hominis, quod eam non excedit. Minor patet, quia communis spiratio supposito quod Filius spiret, est communis Patri et Filio et ideo videtur excedere Filium suo modo, quia non tantum distinguit Filium a Spiritu Sancto, sed etiam Patrem. Filiatio autem cum sit tantum Filii adaequate, ipsum distinguit ab omni alio. Ex hac ratione potest patere ad secundam rationem adversarii. Dico enim, quod positio, quae ponit, quod Spiritus Sanctus non procedit a Filio, bene ponit impossibile, sed non ponit incompossibile. Si enim poneret, quod Filius sine filiatione distingueretur a quolibet alio, bene poneret incompossibile et hoc, quia filiatio est quasi sicut specifica differentia adaequans Filium in sui

keitsgrund des Subjekts. Dieser Tätigkeitsgrund, die Hauchungskraft, ist aber nur eine in Vater und Sohn[160]). Infolge dieser Einheit der Hauchungskraft kann man auch nicht sagen, daß der Vater prius origine haucht als der Sohn, wenn man den Hauchungsakt an sich betrachtet. Wenn man freilich auf die hauchenden Supposita schaut, haucht der Vater prius origine als der Sohn, da er die Hauchungskraft von sich hat, während sie der Sohn vom Vater hat. Alexander identifiziert dieses prius origine mit dem uns schon mehrfach begegneten prius auctoritate[161]).

distinctione. Dicens autem, quod sine communi spiratione potest distingui Filius, non ponit incompossibile, quia communis spiratio non est differentia adaequans, sed sequitur eam, sicut si aliquis ponat, quod sine risibili homo potest differre ab asino, non ponit incompossibile, quia relinquit differentiam adaequantem, scilicet rationale. Per hoc etiam patet ad tertiam rationem scilicet adversarii. Concedo enim, quod relationes originis debent facere differentiam (adaequantem — differentiam ist nach dem Venet. Codex ergänzt), quae dividit per se esse ab alio, tamen hae relationes originis possunt esse disparatae. Nam esse genitum est quoddam esse ab alio et esse spiratum est etiam quoddam esse ab alio et ideo modi essendi ab alio per se dividunt esse ab alio sicut quoddam commune, et quia non possunt esse in eodem supposito, ideo sufficiunt ad faciendam differentiam suppositalem in divinis. His dictis ad quaestionem, licet alius modus visus fuerit mihi aliquando probabilis, tamen sustinendo ultimum modum potest dici ad primum argumentum.

[160]) Cod. Borghes. 311, fol. 61va.

[161]) Fol. 63ra: Circa hanc litteram quinque quaeruntur. Primo quaeritur, utrum Spiritus Sanctus aeque primo et aeque immediate procedat a Filio sicut a Patre. Secundo, utrum principalius a Patre quam a Filio. Tertio, utrum proprie procedat a Patre. Quarto, utrum Spiritus Sanctus sit a Patre per Filium. Quinto, utrum inter generationem et spirationem sit aliquis ordo prioritatis. Zur ersten Frage sagt er fol. 63rb: Circa quaestionem istam duo sunt videnda. Primo, utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio aeque primo, secundo utrum aeque immediate. Quantum ad primum dico, quod aeque primo excludit prius. Excludere autem prius est quattuor modis, uno modo ut aeque primo excludat prius duratione, ita quod illa dicantur aeque prima, quorum unum non praecedit alterum duratione, et secundum hunc intellectum dico, quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio aeque primo, cuius ratio tacta est in arguendo, quia si in aliquo priori procederet a Patre quam Filio, vel non procederet a Filio vel bis procederet. Ratio etiam est, quia in divinis non est prius et posterius duratione. Alio modo aeque primo excludit prius praesuppositione. Hoc enim modo possemus dicere, quod Filius et Spiritus Sanctus non procedunt a Patre aeque primo, quia productio Spiritus Sancti naturali ordine praesupponit productionem Filii et secundum hunc intellectum possumus dicere, quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio aeque primo, quia si sub aliquo priori praesuppositionis Spiritus Sanctus esset productus a Patre et non a Filio, in posteriori praesuppositionis vel non produceretur a Filio vel bis produceretur. Praeterea contingit intelligere prius non cointellecto posteriori. Ergo si Spiritus Sanctus prius procedit a Patre quam a Filio, contingit intelligere Spiritum Sanctum productum non cointellecto Filio, quod est impossibile, quamvis <eam> in quodam priori praesuppositionis naturalis praeintelligamus Filium [sine] Spiritu Sancto, non tamen econverso. Tertio modo aeque primo excludit prius origine, ut illa dicantur aeque prima, quorum unum non originatur ex alio ita, quod prius origine

Alnewick beweist den Hervorgang des hl. Geistes aus Vater und Sohn mit seiner psychologischen Erklärung der Hauchung. Da der hl. Geist durch den Willen hervorgeht, so setzt seine Produktion diejenige des Sohnes voraus. Die Tätigkeit des Willens setzt nämlich die Tätigkeit des Intellekts voraus wegen der Gegenwart des Objekts und wegen der Ordnung der Potenzen. Wegen des letzten Grundes setzt die Produktion des Willens die Produktion des Intellekts voraus. In diesem signum nun besitzt der Sohn den durch die Gegenwart eines unendlich liebbaren Objekts zum Produzieren angeregten unendlichen Willen. Daher kann er den hl. Geist produzieren. Deshalb produziert er auch[162]). Alnewick verwertet wie Skotus einen augustinischen Gedanken, um darauf eine neue inaugustinische Begründung aufzubauen. Damit entgeht er dem Vorwurf, daß das Erkennen zwar Voraussetzung, aber nicht Ursache des Wollens sei. Der hl. Geist geht aus beiden hervor nicht wegen des Ungenügens des einen, sondern wegen der gleichen Fruchtbarkeit beider[163]). Vater und Sohn hauchen den hl. Geist, weder sofern sie eins sind, noch sofern sie mehrere sind, sondern sofern sie geeint sind. Denn das nächste Prinzip der Hauchung ist der Vater und Sohn gemeinsame Wille unter dem Gesichtspunkt der gemeinsamen Notion und zwar der Wille in actu secundo, durch den Vater und Sohn nicht das Wesen, sondern sich gegenseitig lieben. Daß die gegenseitige Liebe und nicht die Liebe des Wesens das Prinzip der Zeugung ist, ergibt sich

causatur ex hoc, quod alterum est ex altero, et secundum hunc intellectum dico, quod uno modo Pater et Filius sunt aeque primo in originando, quia per unicam virtutem sunt unum principium Spiritus Sancti. Alio autem modo non videntur esse aeque primo, inquantum scilicet Pater habet virtutem spirativam a se, Filius autem non. Ex eo autem, quod Pater habet ex se, Filius autem non, ibi est alter ex altero et per consequens prius origine. Prius autem origine non stat cum aeque primo secundum hunc intellectum. Pater ergo et Filius possunt considerari duobus modis, uno modo inquantum habent virtutem spirativam in se et quantum ad hoc habent unum originale principium respectu Spiritus Sancti, alio modo inquantum habent a se et ab alio et quantum ad hoc concernunt aliquod prius origine, quia concernunt alterum ex altero. Quarto modo aeque primo excludit prius auctoritate, ut illa dicantur aeque prima, quae habent aequalem auctoritatem super tertium et secundum hoc consuevit dici, quod Spiritus prius procedit a Patre quam a Filio, quia quod Filius producat Spiritum Sanctum, hoc habet a Patre. Tamen videtur mihi, quod iste modus coincidit cum tertio. Nam ex hoc, quod Filius habet a Patre, ibi est alter ex altero.

[162]) Fol. 44vb: Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio... Voluntas infinita habens obiectum diligibile infinitum sibi praesens potest esse principium producendi Spiritum Sanctum. Sed illa voluntas est in Filio prius origine, quam Spiritus Sanctus producatur. Fol. 45rb spricht er davon, daß die Tätigkeit des Willens die Tätigkeit des Intellekts voraussetzt propter praesentiam obiecti et ordinem potentiarum.

[163]) Fol. 45va: Sed propter eandem foecunditatem naturalem voluntatis et propter connexionem Filii ad Patrem, quia Pater communicando Filio naturam suam communicat, quidquid non repugnat ei.

daraus, daß der Produktionsakt wesentlich in zweien sein muß, ferner daraus, daß die gegenseitige Liebe die höchste Stufe der Liebe ist und der hl. Geist durch die vollkommenste Liebe produziert werden muß, ferner daraus, daß sonst der hl. Geist als amor essentialis hervorginge, während er tatsächlich als amor notionalis hervorgeht[164]). Der Einfluß des Heinrich von Gent ist hier unverkennbar. Bei Behandlung der Frage, ob der hl. Geist sich unterscheiden würde, wenn er nicht vom Sohne hervorginge, zeigt er zunächst im engsten Anschluß an Skotus gegen Gottfried von Fontaines die Zulässigkeit dieser Frage. Dann bejaht er sie mit den in der Franziskanerschule üblichen Gründen, ohne zu sehen, daß er damit mit den eben dargelegten Gedanken in Widerspruch gerät. Der Sohn unterscheidet sich durch das, was formell zu seinem Wesen gehört. Konstitutionsprinzip und Unterscheidungsprinzip sind identisch. Der hl. Geist würde sich vom Vater unterscheiden, auch wenn er nur vom Sohne hervorginge, also auch umgekehrt. Zwei in verschiedenen Prinzipien begründete Produktionen können nicht einen Terminus haben. Da in Vater und Sohn die gleiche Hauchungskraft ist, so könnte der Vater den Geist auch hauchen ohne den Sohn[165]).

[164]) Fol. 45vb: Utrum Pater et Filius spirent Spiritum Sanctum, inquantum sint unum. Sie sind nicht Prinzip inquantum unum nec inquantum unus nec inquantum plura nec inquantum plures, sed inquantum uniti . . . Voluntas ergo communis Patri et Filio est huiusmodi principium sub notione communi utrique, sed non praecise ut est in actu primo, sed ut est in actu secundo. Sunt enim actus essentiales quaedam complementa virtutis elicitivae actum notionalium. Der Wille kann betrachtet werden uno modo, ut est Patris et Filii respectu essentiae, et sic dicitur esse actus volendi simpliciter . . ., alio modo potest accipi actus volendi, prout (46ra) est Patri et Filio non respectu essentiae absolutae, sed ut est actus, quo Pater et Filius diligunt se.

[165]) Fol. 47ra: Utrum si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, realiter distingueretur ab eo. Fol. 47rb: Zunächst bekämpft er die opinio communiter ventilata, die sagt, quod quaestio illa nulla est. Fol. 47va: Filius includit duo, filiationem et spirationem activam, sed filiationem tanquam illud, quod est de formalitate eius et de principali intellectu eius, spirationem vero includit tanquam aliquid sibi accidentale et adventitium. Licet ergo non posset poni, quod Filius sit et non habeat filiationem, tamen posset poni, quod Filius sit et non haberet spirationem. Die spiratio activa ist nicht illud, quo formaliter tanquam principio formali distinguitur Filius a Spiritu Sancto, sed filiatio. Nun führt er fol. 47rb die Meinung unius doctoris an, daß der hl. Geist sich nicht unterscheiden würde, mit allen aus der Dominikanerschule uns bekannten Gründen. Dagegen: Quocunque formali aliquid constituitur in esse suppositali, eodem distinguitur ab aliis circumscripto ab eo omni alio. Sed per filiationem formaliter constituitur Filius in esse suppositali. Ergo per eam distinguetur ab aliis circumscripto ab eo omni alio. Fol. 48ra werden die Vertreter der Gegenmeinung angeführt. Dabei sagt er: Emanationes realiter distinctae, quae sunt alterius et alterius rationis, non possunt esse respectu eiusdem termini. Impossibile est enim, quod totaliter idem terminus sit a duobus totalibus productionibus alterius et alterius rationis et oppositis (!) modos principiandi habentibus. Sed si

Nach Bassolis kann der Sohn den hl. Geist produzieren, da er vom Vater den fruchtbaren Willen mitgeteilt erhält und zwar, da die Zeugung der Hauchung vorangeht, bevor der Hauchungsakt gesetzt wird. Wenn er kann, dann produziert er auch, da es bei Gott keine Potenz gibt. Ferner geht der Akt des Intellekts dem Willensakt voran wegen der Reihenfolge der Potenzen, wenn auch nicht, um dem Willen ein Objekt darzubieten. Die Prinzipien, die in ihrem Sein eine bestimmte Ordnung aufweisen, sind auch in ihrem Tätigsein geordnet. Der Hervorgang aus dem Sohne ergibt sich auch aus der Einheit des Hauchungsprinzips und aus der zwischen Vater und Sohn bestehenden germanitas[166]). Mit Skotus geht er einig in der Zulassung der Frage, ob sich der hl. Geist vom Sohn unterscheiden würde ohne Hervorgang von ihm, ebenso in ihrer bejahenden Beantwortung. Die Gründe sind die uns bisher in der Franziskanerschule begegneten. Der Grund, daß sich Zeugung und Hauchung als zwei vollkommene Produktionen unterscheiden würden, auch wenn sie vom Vater allein wären, besitzt nach seiner Meinung eine besondere Tragkraft, wenn die Produktionsprinzipien formell verschieden sind, wenngleich seine Beweiskraft nicht mit diesem Unterschied verloren geht. In der Formulierung seiner Meinung tritt ein schon bei Skotus vorhandener Gedanke noch schärfer hervor. Der hl. Geist geht notwendig von Vater und Sohn hervor. Wenn er nicht von ihm hervorginge, so existierte er nicht, da der Sohn den gleichen fruchtbaren Willen hat wie der Vater. Aber es ist nicht eine formell aus den Prämissen sich ergebende Schlußfolgerung, daß er sich nicht unterscheiden würde, wenn er nicht vom Sohn hervorginge. Der Sohn unterscheidet sich eben von jeder Person durch die Sohnschaft[167]). Vater und Sohn hauchen den hl. Geist,

Spiritus Sanctus non procedat a Filio, adhuc Pater haberet duo principia, intellectum scilicet et voluntatem perfectam, per quae quidem principia haberet duas productiones activas realiter distinctas alterius et alterius rationis, scilicet generationem activam et spirationem Spiritus Sancti et per consequens termini earum essent distincti realiter. Von der immer wieder berufenen Anselmstelle sagt er, daß Anselm den faktischen Tatbestand im Auge hat; aber wenn per impossibile der hl. Geist nicht vom Sohne hervorginge, tunc debet auctoritas eius suppleri.

Bei der Beurteilung der eben verwerteten Hs von Padua muß man im Auge behalten, daß gegen die Echtheit des Kommentars die schon einmal hervorgehobenen Bedenken bestehen.

In einem Quodlibet des Alnwick, das in Cod. Vat. lat. 1012 vorliegt, wird die Frage erörtert, utrum in divinis sit prioritas et posterioritas secundum rem. Er antwortet darauf in drei Sätzen: Circa solutionem istius quaestionis primo ostendo, quod in Deo est ordo realis, secundo ex hoc ostendam, quod in divinis est prioritas et posterioritas realis originis, et tertio, quod ibi est prioritas et posterioritas naturalis praesuppositionis. Die drei Sätze beweist er. Die Frage steht fol. 17ra bis 19va.

[166]) I Sent. d. 11 a. 1.

[167]) D. 11 a. 3.

sofern sie eins sind in der Hauchungskraft, nämlich im fruchtbaren Willen, zwei in den Supposita. Wir sehen sofort den Gegensatz zu der Meinung, welche wir soeben als jene des Alnewick kennen lernten[168]). In der Frage nach dem prius im Hauchungsakt antwortet er wie Skotus[169]). Vater und Sohn sind ein spirator, aber zwei spirantes[170]). Landulphus bietet sowohl in der Frage, ob der hl. Geist von Vater und Sohn hervorgeht, wie auch in der Frage nach dem Unterschied von Geist und Sohn eine getreue Wiedergabe des Skotus, die den alten Handschriftenschreibern schon auffiel. Mit Recht haben sie diese Uebereinstimmung am Rande vermerkt[171]). In der Frage, ob Vater und Sohn den Geist hauchen, sofern sie eins sind, wendet er sich gegen Heinrich von Gent. Vater und Sohn hauchen den hl. Geist, sofern sie völlig eins sind. Sie hauchen ihn gleich vollkommen, gleich principaliter, gleich immediate. Nur im Besitzmodus der Hauchungskraft unterscheiden sie sich. Wenn jedoch der Vater die Hauchungskraft auch von sich und daher prius origine hat, so haucht er doch nicht in diesem signum originis[171a]). Eine schwierige Frage, die mit dem Hervorgang

---

[168]) D. 12 a. 1.
[169]) Ibid. a. 3.
[170]) Ibid. a. 2.
[171]) Flor. Codex, fol. 53v—54v. Pad. Cod. D. XI. (nicht paginiert): Utrum si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, distingueretur ab eo. Cod. von Erlangen, fol. 48v—50r. Fol. 49vb heißt es am Rande: probatio scoti et landul. Etwas später heißt es am Rande ratio pe[tri aureoli], der als Gegner des Skotus angeführt ist.

[171a]) Die Frage, ob Vater und Sohn hauchen, soferne sie eins sind, beantwortet er in sieben Conclusionen: 1. Prima, quod spiratio actio non spectat ad Patris personalitatem sicut aliquid essentiale. 2. Quod spiratio actio non venit ad Patris et Filii personalitatem sicut aliquid adventitium. 3. Spiratio actio non spectat ad personalitatem Patris et Filii sicut ratio suppositalis, ita quod det esse suppositale nec totaliter nec partialiter. 4. Quod spiratio actio spectat ad Patris et Filii personalitatem praecise ut origo. 5. Quod spiratio actio nihil constituit formaliter in Patre et Filio, quamvis sit in eis formaliter, quia aut constitueret per modum essentialis aut per modum suppositalis aut per modum utriusque; non primo modo; patet; non secundo modo, quia, ut dixi, spiratio actio non constituit suppositum formaliter, quia tunc Pater et Filius essent unum suppositum, nec pari ratione tertio modo. 6. Quod aliter distinguitur Spiritus Sanctus a Patre et Filio per spirationem actionem et per spirationem passionem, aliter per paternitatem et filiationem in comparatione ad spirationem passivam. Beweis: anders unterscheidet den Vater und Sohn vom hl. Geist die Relation, welche ihnen das esse suppositale gibt, anders die, welche ihnen dieses nicht gibt, sondern nur wie ein origo est; Vater und Sohn werden nun konstituiert in ihrem esse suppositale durch die Vaterschaft und Sohnschaft, nicht aber durch aktive Hauchung. Ergo Pater et Filius distinguuntur ab ipso Spiritu Sancto spiratione actione tantum sicut origine et non constitutivo, sed distinguuntur ab eo paternitate et filiatione tanquam constitutivis in esse personali et non tantum originibus. 7. Quod non est verum, quod aliqui dicunt, videlicet, quod si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, quod Filius desineret esse propter hoc, quia spirare est de intrinseca

des Geistes von Vater und Sohn auf das engste zusammenhängt, stellt sich Landulphus bei dieser Gelegenheit, nämlich die Frage, in welchem Verhältnis die Hauchung zur Persönlichkeit von Vater und Sohn steht. Die aktive Hauchung ist in keiner Weise an der Konstitution des Vaters und Sohnes beteiligt. Sie ist auch nicht etwas zur Persönlichkeit von Vater und Sohn Hinzukommendes[172]).

personalitate eius quasi aliquid formaliter constitutivum. Es bliebe eben im Sohne die Natur und die ratio suppositalis, die filiatio (50vb). Ex hoc sequitur unum correlarium (hier steht am Rande: op. scoti), quod opinio, quae ponit, quod si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, adhuc distingueretur ab eo, non ponit propter hoc Filium non esse Filium, sed Filium non esse originantem, quia habita essentia et filiatione circumscripto omni alio, adhuc haberemus per se integra constituentia personam Filii, sed non haberemus, quod istud constitutum ex essentia et filiatione, quod est constitutum suppositum Filii, haberet originationem respectu Spiritus Sancti. Secundo principaliter oportet videre, si Pater et Filius spirent Spiritum Sanctum, inquantum sunt unum unitate concordiae. Hier bekämpft die opinio henrici in summa articulo 54, solutione 8 et 9. (51va) Tertio principaliter oportet videre, utrum Spiritus Sanctus spiretur amore a Patre et Filio inquantum omnino unum et hic dico quattuor conclusiones. Prima, quod tendendum est omnino Patrem et Filium spirare Spiritum Sanctum, inquantum omnino unum ... Secunda conclusio, quod Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum inquantum unum praecise per hoc, quod habent unum principium perfectum spirandi ... (51rb) Tertia conclusio, quod Spiritus Sanctus non spiratur a Patre et Filio per hoc, quod ipsa spiratio actio communicatur Filio a Patre ... Dico ergo, quod Pater communicat Filio vim spirativam et nullo modo spirare nisi communicata vi spirativa, sed communicata vi spirativa Pater et Filius spirant illa spiratione, quae vi productiva elicitur sicut productio. Quarta conclusio, quod ista non conceditur: Pater et Filius sunt duo spiratores, sed ista bene conceditur: Pater et Filius sunt duo spirantes ... Quarto principaliter oportet videre, utrum Pater et Filius spirent uniformiter Spiritum Sanctum, et hic dico tres conclusiones. Prima, quod Pater et Filius spirant uniformiter unitate principii productivi et termini producti ... Secunda conclusio, quod Pater et Filius non spirant uniformiter uniformitate habendi principium productivum ... Tertia conclusio, quod nulla alia difformitate Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum, quia non alia principalitate nec prioritate nec plenitudine nec mediatione vel immediatione Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, nisi hac sola difformitate, quia Pater communicat Filio vim productivam Spiritus Sancti, quia, quamvis nos ponamus principium productivum prius origine in Patre quam in Filio et in hoc sit difformitas inter Patrem et Filium in habendo principium, quia Pater habet a se et in priori originis, Filius autem habet a Patre, tamen in illo priori nihil Pater spirat, sed communicato principio Filio uterque uniformiter spirat per illud principium et aeque plene et aeque principaliter et si[c] aeque immediate. Ideo nulla difformitas videtur esse in hoc nisi in habendo principium, quia Pater habet a se, sed Filius a Patre. Dico ergo sic; quod imaginemur tria signa originis, in primo Pater habet vim spirativam a se, sed adhuc non intelligitur spiratio actio, in secundo signo Pater communicat Filio istud principium foecundum sicut omnem perfectionem quam habet, et in tertio signo sequitur spiratio activa uniformiter sicut origo Spiritus Sancti a Patre et Filio per idem omnino principium productivum originantibus ut unum uniformiter omnino processionem Spiritus Sancti.

[172]) Fol. 50rb. Siehe den Anfang des vorhin mitgeteilten Textes.

Franziskus von Marchia verteidigt die Anschauung des Skotus, daß die verschiedenen principia quo, memoria und voluntas, genügen, um verschiedene Produktionsmodi und damit verschiedene Personen zu begründen, daß sich also der hl. Geist vom Sohne unterscheiden würde, auch wenn er nicht von ihm hervorginge, ebenso die Anschauung, daß zwischen Vater und Sohn ein prius origine im Besitze der Hauchungskraft, aber nicht in der Setzung des Hauchungsaktes besteht[173]).

Der Anonymus des Cod. Vat. lat. 1113 schreibt dem Beweis, den Skotus für den Hervorgang des hl. Geistes auch vom Sohne anführt, Wahrscheinlichkeitswert zu, durchschlagende Kraft besitzen nur die in Frage kommenden Stellen aus der hl. Schrift und von den Vätern[174]). In der Frage, ob sich der hl. Geist vom Sohne unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge, bekämpft er Thomas von Aquin und Gottfried von Fontaines[175]). Da das principium quo der Hauchung in Vater und Sohn eines ist, hauchen sie, sofern sie eins sind[176]). Wenn der Vater die Hauchungskraft auch in primo signo originis besitzt, sofern er sie von sich selber hat, so haucht er doch nicht prius origine. Die natürliche Ordnung der Akte verlangt, daß die Fruchtbarkeit der memoria aktuiert wird vor der Fruchtbarkeit des Willens, so wie der Wesensakt des Wollens den Wesensakt des Erkennens voraussetzt. Sobald aber aus der

---

[173]) Fol. 54rb: Circa dist. 11, in qua Magister agit de modo procedendi Spiritus Sancti, quaeritur, utrum productio Spiritus Sancti distinguatur a productione Filii ratione productivi principii vel aliunde. Fol. 54va: Ad hoc videndum est in creaturis, utrum principium unius rationis formalis absque omni distinctione sui et a parte rei possit esse principium plurium actuum determinatorum respectu eiusdem passi totalis indistincti, quia respectu diversorum subiectorum non est magna difficultas. Secundo, utrum principium unius rationis respectu eiusdem passi formaliter possit habere diversos modos producendi, scilicet libere et naturaliter. Et tertio ex his apparebit, utrum ex diversitate productionum divinarum possit concludi diversitas principiorum. Die ganze Frage endigt fol. 56va. Circa dist. 12, ubi Magister agit de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio, quaero, utrum Spiritus Sanctus per prius procedat a Patre quam a Filio . . . Respondeo: Hic sunt tria videnda, primo, utrum in divinis sit aliquis ordo, secundo, utrum ibi sit aliquis ordo prioritatis et posterioritatis, tertio, utrum Spiritus Sanctus per prius procedat a Patre quam a Filio. Die ganze Frage endigt fol. 58rb.

Mehr als diese zwei Fragen werden von Franziskus in d. 11 und d. 12 nicht behandelt.

[174]) Fol. 94rb—va.

[175]) Fol. 94va—95vb. Fol. 94vb: Ad secundam quaestionem est una opinio, quod consequentia est bona, cuius prima ratio Contra gentiles l. 4 c. 28 . . . Alius doctor god. 7 quo. q. 4 idem vult et rationes iam tactas quasdam adducit et quasdam alias. Man fühlt sich bei der Lektüre dieser Frage zuweilen stark an Harclay erinnert.

Fol. 95vb untersucht er propter opinionem cuiusdam novi doctoris (= Petrus Aureoli) die Frage, utrum spiratio activa pertineat intrinsece ad personalitatem Filii.

[176]) Fol. 96rb—vb.

Fruchtbarkeit der memoria heraus das Wort produziert ist, ist es im Bestize des numerischen einen principium quo der Hauchung, so daß innerhalb des Hauchungsaktes für ein prius keinerlei Raum bleibt[177]).

In allen diesen Fragen ist Petrus Thomas ein getreues Echo des Skotus[178]).

Franziskus Mayronis zeigt die Produktion des hl. Geistes am Vater und Sohn aus der hl. Schrift und aus der Vernunft. An Vernunftbeweisen kennt er die germanitas der Personen, die summa identitas in Gott, die summa aequalitas und die foecunditas. Man kann gegen die Lehre von der Produktion des hl. Geistes von Vater und Sohn nicht einwenden, daß das, was schon von Einem vollständig produziert ist, nicht mehr von einem anderen produziert werden könne. Denn es ist dieselbe Produktion, durch die der Vater und Sohn den hl. Geist produzieren. Es ist nicht unmöglich, daß das, was in primo signo produziert wird, durch dieselbe Produktion in secundo signo produziert werde. Ebensowenig kann man sagen, daß zwei Totalursachen nicht zur Hervorbringung eines Effektes zusammenwirken können. Denn Vater und Sohn bilden je ein Totalprinzip der Hauchung nur, sofern sie dasselbe Produktionsprinzip und dieselbe produktive Kraft besitzen. Der Einwand hätte seine Berechtigung nur, wenn sie verschiedene produktive Prinzipien hätten. Vater und Sohn sind nicht formal ein principium quo oder quod der Hauchung, wohl aber sind sie identice ein principium quod, da der Wille, das Hauchungsprinzip identice von Vater und Sohn ausgesagt wird. Vater und Sohn hauchen aequaliter, da sie die gleiche Hauchungskraft besitzen. Die primitas originis steht dem nicht im Wege, wie sie auch der Gleichheit im Sein nicht im Wege steht. Mit Berufung auf die „Heiligen" und auf den Frater Joannes lehrt er, daß man von zwei spirantes, aber nur von einem spirator reden dürfe[179]). Die „Heiligen" bürgen ihm auch dafür, daß man, ohne einen inneren Widerspruch fürchten zu müssen, die Frage stellen kann, ob sich der hl. Geist vom Sohne unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge. Für eine bejahende Antwort führt er eine Reihe von Gründen an. Der Sohn unterscheidet sich durch die Sohnschaft von jedem Nichtsohn. Denn alle Dinge, die in einer Realität nicht verschieden sind, müssen notwendig nach dieser Realität identisch sein, wenn sie ihnen formell zukommt. Wenn also der Sohn nicht durch die Sohnschaft mit dem hl.

[177]) Fol. 96vb.

[178]) Fol. 173v: Circa dist. 11 quaero, utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio. Fol. 175r: Secundo quaero, utrum si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, posset stare distinctio realis ipsius a Filio. Fol. 177r: Circa d. 13 quaero, utrum Pater et Filius spirent Spiritum Sanctum inquantum omnino unum vel inquantum aliquo modo distincti.

[179]) I Sent. d. 11 q. 1.

Geist nicht identisch oder von ihm verschieden wäre, so müßte er notwendig hinsichtlich der Sohnschaft identisch sein. Ferner unterscheiden sich Sohn und Geist per sua priora, nämlich durch ihre konstitutiven Prinzipien. Die aktive Hauchung aber ist später als die Konstitution des Sohnes. Wenn ferner zwei Dinge sich durch ihre rationes formales unterscheiden, so bleiben sie bestehen, solange diese rationes bestehen bleibt. Sohn und Geist aber unterscheiden sich durch ihre formale aus essentia und relatio bestehende ratio. Die aktive Hauchung gehört nicht zum Begriff des Sohnes. Ferner gilt der Grundsatz: Wenn eine formale Wirkung einer Relation nicht nur das Fundament, sondern auch das Suppositum betrifft, so setzt die Relation notwendig ein Suppositum in Beziehung zu einem anderen. Nun bilden die voneinander verschiedenen Emanationen der Sohnschaft und Hauchung das Fundament des Unterschiedes. Wenn es nun im Sohne keine Hauchung gäbe, so besäße er immer noch die Sohnschaft und der hl. Geist die Hauchung. Der auf die Emanationen sich gründende Unterschied müßte notwendig die Supposita auch unterscheiden. Endlich fällt das Seinsprinzip mit dem Unterscheidungsprinzip zusammen. Der Sohn wird aber in seinem Sein konstituiert durch die passive Zeugung, der hl. Geist durch die passive Hauchung. Also[180])! Sind Vater und Sohn ein Prinzip des hl. Geistes? Naturgemäß sind sie nicht ein principium quod, auch nicht ein principium quod formaliter, wohl aber identice. Da sie die eine mit sich selbst identische Hauchungskraft besitzen, hauchen sie in gleicher Vollkommenheit. Dem steht nicht im Wege, daß der Vater prius origine haucht[181]). Dieses prius origine muß noch näher erklärt werden. Der Vater besitzt prius origine das Sein, da er alles, was er besitzt, von sich hat, während der Sohn sein Sein und Sohnsein vom Vater empfängt. Bevor der Vater dem Sohn etwas mitteilt, muß er als Person konstituiert sein. Sonst könnte er ja auch sich selbst zeugen. Während Skotus das prius bzw. posterius origine mit: Von-sich-sein bzw. Vom-Vater-sein identifiziert, gibt Mayronis dem Gedanken die Formulierung, daß der Vater als erste alle anderen produzierende Person ein Sein haben muß, bevor er die Produktionstätigkeit setzt. Wenn indes der Vater auch ein Sein besitzt vor dem Sohne, so haucht er doch nicht, bevor der Sohn ist. Denn in der Reihenfolge der göttlichen signa geht die Fruchtbarkeit des Intellekts jener des Willens voran. Durch die Fruchtbarkeit des Intellekts wird nun der Sohn gesetzt. Jetzt erst wird die Fruchtbarkeit des Willens aktuiert. Dabei haucht nun freilich der Vater prius als

[180]) I Sent. d. 11 q. 2. Er stellt auch die Frage (q. 4), utrum spiratio activa sit constitutiva personae, und setzt sich mit dem reverendus doctor Petrus Aureoli auseinander.

[181]) I Sent. d. 12 q. 1.

der Sohn, da er wie sein Sein so auch sein Tätigsein prius origine als der Sohn besitzt. Man kann nicht sagen, daß der hl. Geist nach dieser Anschauung sein Sein früher vom Vater als vom Sohne empfängt, daß er deshalb vom Sohne gar nicht mehr zu empfangen braucht. Die Hauchungskraft ist im Sohne und wird in Akt gesetzt, bevor der hl. Geist produziert wird. Auch hier läßt sich ein Unterschied zwischen Mayronis und Skotus nicht verkennen. Während sich nach Skotus das prius origine nur auf den Besitzmodus der Hauchungskraft beschränkt, trägt Mayronis dieses prius auch in den Hauchungsakt selber hinein[182]).

Petrus von Aquila lehnt die Meinung der Griechen mit Berufung auf die von Petrus Lombardus angeführten Autoritätszeugnisse und die Entscheidung der Kirche ab. Er begründet den Hervorgang des hl. Geistes von Vater und Sohn mit dem uns aus Skotus bekannten Gedankengang. Freundlich steht er den Gründen Richards von St. Viktor gegenüber: Der Sohn ist das vollkommenste Abbild des Vater; Vater und Sohn haben dieselbe Macht; zwischen Sohn und Geist besteht die summa germanitas. Ablehnend verhält er sich gegen die Begründung des hl. Thomas, daß sich sonst der hl. Geist nicht vom Sohn unterscheiden würde. Ebenso lehnt er die Begründung ab, daß in wesenhaft geordneten Dingen das letzte nur vermittels des zweiten auf das erste bezogen wird, sowie daß das vollkommen Gewollte das vollkommen Erkannte voraussetzt. Diese zwei Momente beweisen nichts für den Prinzipcharakter des Sohnes, sondern zeigen nur, daß die Hauchung die Zeugung voraussetzt[183]). In der Frage nach dem Unterschied des hl. Geistes vom Sohne schließt er sich enge an Skotus an[184]). In der Frage, ob sie hauchen, sofern sie eins sind, gibt er keine Entscheidung[185]). Sie hauchen uni-

[182]) Ibid. q. 2.

Cod. Borghes. 39 enthält von fol. 299r bis fol. 341v eine Diskussion zwischen einem frater Franciscus und Petrus Roger. Fol. 304r—328r wird eingehend die Frage nach dem prius in Gott erörtert. Fol. 304ra: Incipit secunda replicatio dicti prioris [domini petri rogerii] contra dictum fratrem franciscum. Et fuit prima quaestio, quam fecit super secundum sententiarum anno Domini 1320 die Martis ante festum paschae, scilicet die 13 Aprilis. Fol. 328rb: Explicit secunda replicatio de signis originis fratris Francisci contra Dominum P. Rogerii priorem Sancti Panthaleonis. Dieser frater Franciscus, der fol. 311 am oberen Rand franciscus bacallarius minor heißt, ist Franciscus de Mayronis. Der fol. 319va genannte doctor sollempnis, der am Rande als hugo verifiziert ist, ist vielleicht Hugo de Novo Castro. Ich hoffe den Traktat, den ich mir fast ganz photographieren ließ, demnächst eingehender behandeln zu können. Vgl. für das Werk Langlois in Hist. litt. de la France XXVI, 319f. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, 253. Geyer, 620.

[183]) I Sent. d. 11 q. 1. Er zitiert Thomas p. 1 q. 36 a. 3.

[184]) D. 11 q. 2. Er zitiert wieder Thomas p. 1 q. 36 a. 2.

[185]) D. 12 q. 1; auch hier zitiert er Thomas p. 1 q. 36 a. 4 in

formiter, wenn man die Produktion in sich oder ihren Terminus ins Auge faßt, nicht wenn man die hauchenden Supposita ins Auge faßt[186]). Das prius origine erklärt er wie Skotus[187]).

Wilhelm de Rubione erklärt gegen die Griechen, daß der hl. Geist nach dem Zeugnis der hl. Schrift ohne Zweifel auch vom Sohne hervorgehe. Gegen die Vernunftbeweise, die für diese Lehre angeführt werden, verhält er sich skeptisch. Auch der uns bekannte Gedankengang des Skotus erfährt eine eingehende Kritik. Seine eigene Anschauung über die Beweisbarkeit des Hervorgangs des hl. Geistes auch vom Sohne mit den Mitteln der Vernunft legt er in mehreren Konklusionen dar. Man kann nicht beweisen, daß der hl. Geist mehr vom Vater als vom Sohne hervorgeht, weder aus der hl. Schrift noch aus einer kirchlichen Entscheidung noch aus dem Ausspruch eines Kirchenvaters noch aus der ratio. Wenn uns ferner weder durch Offenbarung noch durch die kirchliche Lehre bekannt wäre, ob der hl. Geist von einer oder von zwei Personen, ob er von dieser oder von jener hervorgeht, so wären wir eher geneigt, anzunehmen, daß er vom Sohne allein, als daß er vom Vater allein hervorgehe. Denn mit dieser Annahme würde die germanitas und die Ursprungsordnung zwischen den göttlichen Personen eher gewahrt als mit der entgegengesetzten. Wenn ferner auch weder die hl. Schrift versichern noch die Kirche bezeugen würde, daß der hl. Geist von beiden hervorgeht, so wäre doch anzunehmen, daß der hl. Geist von Vater und Sohn, nicht nur von einem der beiden hervorgeht. Das zeigt die Analogie mit den Geschöpfen. Wenn nämlich eine Wirkung von mehreren Ursachen zugleich sein kann und wenn nicht bekannt ist, ob sie von dieser oder jener Ursache ist oder von mehreren zusammen, dann ist anzunehmen, daß sie von mehreren ist, da kein Grund ersichtlich ist, warum sie mehr von der einen als von der anderen Ursache sein soll[188]). Ob sich der hl. Geist vom Sohne unter-

solutione primi argumenti. Diese genauen Zitate beweisen, daß sich Petrus nicht nur den Text seiner Ordensgenossen, sondern auch jenen des Ordensmagisters der Dominikaner gründlich ansah.

[186]) D. 12 q. 1.

[187]) Ibid. q. 2.

[188]) D. 11 q. 1: Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio an ab altero horum. Zuerst führt er Schriftbeweise an. Dann fährt er fort: Aliud autem, quod est hic dubium, est, utrum praedicta conclusio nota Latino possit contra Graecos probari aliqua ratione naturali. Ad hoc respondetur, quod sic. Unde ad ipsam probandam arguitur primo sic: Tanta est identitas et simplicitas divinarum personarum, quod in omnibus sunt idem, in quibus non obviat oppositio relativa non qualiscumque, sed distinctio, quae est inter correlative opposita. Nec enim distinctio absolutorum stat cum summa simplicitate nec distinctio relativi ab absoluto nec etiam distinctio unius relativi ab alio disparato, cui non opponitur relative. Nec enim tali distinctioni repugnat omnimoda unibilitas saltem tanta, quanta est ibi distinctio. Ergo si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, non posset distingui ab eo, cum nulla inter eos esset

scheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge, behandelt Wilhelm ebenfalls in mehreren Konklusionen. Die Nichtunter-

relativa oppositio. Quare etc. Secundo arguitur sic: Omne, quod convenit Patri, convenit alteri personae divinae, si non obviat incompossibilitas relativa; sed spiratio activa convenit Patri et nulla incompossibilitas relativa obviat, quin conveniat personae alteri; ergo convenit ipsi. Sed non convenit Spiritui Sancto, quia alias spiraret seipsum; ergo convenit Filio. Maior est nota et tam a Latinis quam etiam a Graecis concedenda. Ad cuius probationem arguit sic Anselmus De processione Spiritus Sancti, quoniam nisi maior huiusmodi esset vera, non posset ostendi, quod sicut Pater est aeternus creator et iustus, quod Filius esset talis: eadem enim responsio daretur hic quae ibi. Minor quantum ab primam partem, quae dicit quod spiratio activa convenit Patri, est nota et a Graecis concessa. Secunda pars, videlicet quod nulla incompossibilitas relativa obviet, quin conveniat Filio, probatur, quoniam talis incompossibilitas non potest habere ortum ex parte Filii, quia nulla repugnantia est, quod persona producta modo naturae producat modo voluntatis, nec ex hoc, quod spiratio activa est eadem cum generatione activa, quae est incompossibilis cum passiva, quia etiam divina essentia est idem cum generatione activa, et tamen hoc non obstante ipsa est compossibilis cum generatione passiva, a qua activa realiter est distincta, nec quia spiratio activa est de se incommunicabilis, quia hoc non est verum, cum unitas deitatis requirat omne, quod est in Patre, cui non obviat relationis oppositio esse communicabile. Nulla autem hic obviat oppositio relativa. Ergo etc. Tertio arguitur sic ad idem: Filius prius habet potentiam spirandi, quam sibi correspondeat terminus Spiritus; ergo Filius per huiusmodi potentiam spirat. Consequentia est evidens; alias si negaretur, numquam probaretur, quod opera Trinitatis ad extra essent indivisa, ita quod quaelibet persona produceret creaturam a Patre creatam. Non enim aliter hoc probatur nisi per hoc, quod omnes personae habeant potentiam creandi, antequam eis correspondeat terminus creatus. Quare etc. Antecedens est evidens, quia Spiritus Sanctus producitur per modum amoris; Filius autem naturaliter per modum naturae etiam secundum Graecos. Sed productio per modum amoris praesupponit productionem aliquam modo naturae; ergo Filius modo naturae productus prius habet potentiam spirandi, quam Spiritus Sanctus sit productus. Quarto arguitur sic ad idem: Omne, quod convenit Patri, est Filio tribuendum, nisi contrarium sit in scriptura expressum vel per se notum vel ab ecclesia determinatum; sed producere Spiritum Sanctum convenit Patri nec, quod non conveniat Filio, est expressum in scriptura nec deducibile ex ipsa nec per se notum nec deducibile ex aliquo per se noto nec determinatum ab ecclesia. Ergo etc. Sed istae rationes non arguunt evidenter, ut patet per singulas discurrendo. Ad primam, quando dicitur, quod personae divinae in omnibus sunt idem, in quibus non obviat oppositio relativa, dicetur, quod verum est accipiendo oppositionem relativam universaliter pro distinctione relativorum vel oppositorum, cuiusmodi sunt producens et productum vel disparatorum, cuiusmodi sunt illa, quorum unum non est productum ab alio, sed ambo a tertio. Et quando dicitur, quod distinctio talium relativorum disparatorum non posset stare cum summa simplicitate ista, negaretur. Non enim, quia una persona producitur ab alia, arguitur ex hoc summa simplicitas in divinis, sed quia essentia est a personis indistincta totaliter in re extra. Sed sive ponatur, quod Spiritus Sanctus procedit a Filio sive ponatur, quod non, ut dicunt Graeci, consimilis et aequalis identitas est inter essentiam divinam et spirationem passivam et consimilis et aequalis diversitas inter personas. Non enim, quia Graeci ponunt Spiritum Sanctum procedere a solo Patre et non a Filio, conpelluntur ponere maiorem diversitatem esse inter Filium et Spiritum Sanctum quam inter Patrem et Filium et inter Patrem et Spiri-

scheidung ist keine Folgerung, welche sich formell aus der im Konditionalsatz stehenden Annahme ergibt. Ebensowenig ergibt

tum Sanctum nec aliquam maiorem diversitatem inter essentiam et spirationem passivam quam inter ipsam et generationem activam et spirationem activam. Consimiliter enim ponunt omnes personas esse unam numero essentiam sicut nos ab omnibus indistinctam totaliter in re extra. Quare etc. Ex hoc apparet, quod nec valet contra Graecos ratio aliquorum, qua arguitur ex summa germanitate. Dicunt enim, quod inter divinas personas est summa germanitas, quae non esset nisi Spiritus Sanctus a Patre et a Filio procederet, quoniam aut sic arguentes vocant summam germanitatem summam identitatem cum reali diversitate possibilem sive consubstantialitatem, aut eorum, quorum est talis germanitas, unius ab alio processionem. Si primo modo, falsum accipiunt in minore, quando dicunt, quod non esset inter personas summa germanitas, nisi esset processio Sancti Spiritus ab aliis. Non enim minor consubstantialitas esset inter personas, si per impossibile nulla esset ab alia quam sit modo, dum tamen omnes essent unica essentia sicut modo. Si autem germanitatem accipiant secundo modo, sic petunt et supponunt probandum et a Graecis negatum, quando dicunt, quod inter divinas personas est talis germanitas. Hoc enim est, quod quaeritur et a Graecis negatur. Quare etc. Ad secundam etiam rationem diceretur, quod oppositio relativa, quae est Filii ad Patrem obviat, ne Filio spiratio activa conveniat. Cum enim activa spiratio et activa generatio sint idem totaliter in Patre generante et spirante, non est minor incompossibilitas, quod Filio conveniat spiratio activa, quam quod ipsi conveniat generatio activa. Cum enim activa generatio et activa spiratio sint idem omnino, cui repugnat generare, et spirare; sed constat, quod activa generatio repugnat Filio; ergo et activa spiratio. Nec valet illud, quod arguitur contra hoc de essentia, quae est idem cum generatione activa et tamen est conveniens Filio, cui repugnat ipsa activa generatio, quoniam hoc est, quia ipsa essentia est tres res, puta generatio activa, passiva et spiratio passiva. Sed sic essentia est quaelibet istarum trium rerum, quod nulla istarum est alia, licet sit essentia ipsa, quae est illa, cum sit insimul omnes illae tres. Ergo cum activa spiratio sit una illarum trium rerum ab aliis duabus realiter distincta, licet ab essentia, quae est illarum quaelibet indistincta, per consequens licet activa spiratio sit res, quae est passiva generatio, non tamen ipsa activa spiratio magis quam activa generatio potest dici generatio passiva, immo est ab ea, ut dicerent Graeci, realiter distincta consimiliter sicut generatio activa, nec per consequens magis Filio communicabilis potest esse activa spiratio quam activa generatio. Quare etc. Ex hoc etiam apparet, quod nec valet ratio contra Graecos, qua arguunt aliqui ex hoc, quod Pater et Filius habent eandem vim spirativam respectu Spiritus Sancti, quoniam aut per istam vim spirativam intelligunt spirationem activam, et tunc supponunt, quod probare intendunt, videlicet quod Pater et Filius spirant, aut intelligunt essentiam divinam, ut est conveniens suppositum ad spirandum, et tunc consimiliter supponunt probandum, videlicet Filium esse conveniens suppositum ad spirandum; hoc enim Graeci, contra quos isti arguunt, non concedunt, aut tertio per vim spirativam intelligunt essentiam absolute sumptam, ut ab omni divino supposito indistinctam, et tunc non magis probant, quod Filius possit spirare quam generare nec quam quod Spiritus Sanctus possit spirare, cum tam Filius habeat cum Patre eandem vim generativam et Spiritus Sanctus cum Patre et Filio eandem vim spirativam et etiam generativam praeexposito modo sumptam. Quare etc. Ad tertiam rationem posset responderi primo ad antecedens; secundo ad consequentiam. Posset enim primo negari antecedens; dicerent enim Graeci, quod cum Filius non habeat aliquem terminum a se spiratum, per consequens non est verum, quod ipse habeat potentiam spirandi prius, quam habeat terminum

sie sich de facto aus dem Konditionalsatz, wenn man im Konditionalsatz die tatsächliche Existenz des Sohnes und des hl. Geistes annimmt. Denn wenn der Sohn existiert, dann unter-

---

spiratum. Hoc enim suppositum probandum est, videlicet Spiritum Sanctum esse a Filio spiratum. Confirmatur, quia quando dicis, quod Filius habet potentiam spirandi, aut per potentiam spirandi intelligis spirationem activam aut essentiam, ut est conveniens suppositum ad spirandum, aut essentiam ipsam ut absolute sumptam. Si ponas primum vel secundum, supponis probandum. Si tertium, non arguis nec habes intentum, ut argutum est prius. Ergo etc. Secundo negaretur consequentia. Concesso enim antecedente sub isto intellectu Filius habet potentiam spirandi, hoc est: habet essentiam seu est ipsa essentia, quae est potentia spirativa, non sequitur: ergo potest spirare, quia etiam Spiritus Sanctus habet isto modo potentiam spirativam et Filius potentiam generativam. Nec valet, si dicatur quod nec Filius habeat potentiam generandi ante terminum generatum nec Spiritus Sanctus potentiam spirandi ante terminum spiratum, quia ex hoc non sequitur nec probatur, quod Filius non possit generare nec Spiritus Sanctus spirare, ut probatum fuit in praecedentibus. Ergo etc. Ex hoc apparet, quod nec valet illa ratio contra Graecos, qua aliqui arguunt contra ipsos ex hoc, quod Pater communicat Filio omnem vim productivam ipsi non repugnantem; non repugnat autem ipsi vis spirativa, quoniam hoc est, quod Graeci negant intelligendo per vim spirativam, sicut habent intelligere sic arguentes, essentiam divinam, ut est conveniens suppositum ad spirandum. Nisi enim negarent Filium esse conveniens suppositum ad spirandum, non negarent eum magis quam Patrem spirare Spiritum Sanctum. Ergo etc. Ad quartam rationem apparet, quod illa nullam habet evidentiam contra Graecos, quoniam ipsi negant illa omnia, quae accipit minor eius. Dicunt enim primo, quod Spiritum Sanctum non procedere ab Filio est expressum in scriptura, ut superius fuit dictum. Secundo quod est determinatum primo ab ecclesia etiam Latinorum, quae sub anathemate interdixit, ne aliquid adderetur illi symbolo per eos edito. Et si dicatur, quod ecclesia Latinorum modo dicit contrarium, dicerent ipsi, quod in hoc erravit, sicut et expresse dicunt, nec per consequens aliquod argumentum super determinatione ecclesiae Latinorum fundatum valet aliquid contra eos. Secundo etiam diceret, quod Spiritum Sanctum non procedere a Filio est deducibile ex aliquo per se noto catholico, videlicet ex hoc quod Spiritus Sanctus procedit a Patre, et per consequens spiratio activa est idem cum ipso et sua generatione activa, quae est incompossibilis generationi passivae. Quare etc.

Et ideo dico breviter, quod exceptis auctoritatibus scripturae, ex quibus probari potest Spiritum Sanctum a Patre Filioque procedere, non video, quod per rationem aliam possit evidentius argui contra eos quam per illam, quae posita est in principio quaestionis, videlicet quia nulla potest assignari ratio, quare magis Spiritus Sanctus procedat a Patre quam a Filio, nec ad hoc est scriptura sacra, sed magis ad oppositum et ita, cum non possit dici, quod non sit a Patre nec a Filio, concedere oportet, quod est insimul ab utroque, vel saltem non habes nec probare potes, quod magis sit a solo Patre quam a solo Filio, immo ubi non esset catholico fide notum, an Spiritus Sanctus esset a Patre et a Filio simul an ab altero horum duorum, magis ponens ipsum Spiritum Sanctum procedere ab unica persona tantum deberet ponere, ut videtur, Spiritum Sanctum procedere a Filio quam a Patre, quoniam ponens Spiritum Sanctum procedere a Filio solo non a Patres salvaret omnium personarum germanitatem in consubstantialitate et origine consistentem, quod non faceret alius, qui Spiritum Sanctum poneret esse procedentem non a Filio, sed a Patre. Hoc enim supposito nulla esset origo inter Filium et Spiritum Sanctum, sed tantum inter Patrem et alias duas personas.

scheidet er sich von jedem Nichtsohn durch die passive Zeugung. Wenn man hingegen weder die Existenz noch die Nichtexistenz des Sohnes oder des hl. Geistes in dem Konditional-

---

Esto autem, quod Spiritus Sanctus non esset immediate nisi a Filio, quia tamen Filius est a Patre, ideo licet Spiritus Sanctus non esset immediate originatus a Patre, esset tamen originatus a Filio originato seu generato a Patre. Quare etc. Et si dicas, quod immo per hoc probatur Spiritum Sanctum procedere a Patre et non a Filio, quia activa spiratio est idem cum generatione activa, quae realiter distinguitur a generatione passiva, hoc nullum habet colorem, quoniam tu non potes probare, quod activa spiratio sit magis idem cum generatione activa quam cum generatione passiva, nisi quia supponis Spiritum Sanctum spirari a solo Patre et non a Filio, spiratio autem Patris est idem cum ipso et cum sua generatione activa a se totaliter indistincta; sed hoc, quod tu supponis, est falsum et probandum, videlicet quod Spiritus Sanctus spiretur a solo Patre. Nec enim magis potest probari, quod spiretur a solo Patre quam quod a solo Filio, et ita sicut tu arguis, quod spiratio activa est idem totaliter cum generatione activa, quia Spiritus Sanctus spiratur a solo Patre, ita etiam tibi e contrario arguetur, quod spiratio activa est idem totaliter cum generatione passiva, quia Spiritus Sanctus spiratur a solo Filio non a Patre. Ergo etc.

Tunc igitur pono quantum ad istum articulum quattuor conclusiones eas omnes quasi ex dictis corollarie inferendo. Prima est, quod nulla via potest probari Spiritum Sanctum magis spirari a solo Patre quam a solo Filio. Haec apparet, quia si sic, aut hoc probaretur ex aliqua auctoritate sacrae scripturae vel ex determinatione ecclesiae vel ex Sanctorum doctrina vel ex ratione aliqua. Sed non ex aliquo istorum. Constat enim, quod ex scriptura hoc non probatur, sed contrarium, quia esto, quod alicubi sacra scriptura loquens de processione Sancti Spiritus non exprimat nisi personam Patris, ut Graeci arguunt, et hoc non habetur, quod neget, licet non ponat Sanctum Spiritum a Filio procedere. Et ita ex hoc non potest argui propositum, tum quia locus ab auctoritate non tenet negative, sed tantum affirmative, tum quia licet scriptura ibi personam Patris tantum exprimat, tamen alibi etiam personam Filii esse a qua Spiritus Sanctus procedit, explicat. Ergo etc. Secunda conclusio est, quod ubi non esset ab ecclesia determinatum nec nobis divinitus revelatum, an Spiritus Sanctus procederet a Patre et a Filio vel ab altero horum tantum, nec nobis constaret, a qua istarum personarum esset determinate, sed tantum sub indeterminatione sciremus, quod esset ab una vel alia, puta a Patre vel a Filio vel in simul ab utroque, convenientius esset ponere ipsum esse a solo Filio quam a Patre. Haec apparet, quoniam licet, ex quo nulla appareret tunc ratio sicut nec appareret modo quare magis posset spirare una persona quam alia, non posset convenienter poni determinate alteram personarum tantum esse Sancti Spiritus spirativam, tamen, qui hoc poneret, maiorem germanitatem seu originem inter personas salvaret, ut dictum est, videlicet omnis ille, qui Spiritum Sanctum poneret esse procedentem a Filio non a Patre quam alius, qui poneret econverso ipsum Spiritum Sanctum non procedere a Filio, sed a Patre. Ergo etc. Tertia conclusio est, quod esto, quod nec esset in scriptura expressum nec ab ecclesia determinatum, adhuc esset ponendum Patrem et Filium, non alterum horum tantum spirare Spiritum Sanctum. Haec apparet, quoniam sicut in creaturis omnis ille effectus, qui potest esse ab aliquibus pluribus causis simul, quem non constat magis esse ab una illarum quam ab alia effective, est ponendus esse ab illis omnibus simul sumptis, cum nulla appareat ratio, quare magis sit ab una illarum quam ab alia, ita in proposito consimiliter est dicendum, videlicet quod cum Spiritus Sanctus possit procedere a duobus suppositis, videlicet

satz behaupten will, dann ergibt sich aus ihm de facto die Schlußfolgerung, daß sich der hl. Geist nicht vom Sohne unterscheidet. Denn wenn der hl. Geist nicht vom Sohne hervorginge, dann würde er eben de facto überhaupt nicht sein. Das läßt sich mit mehreren Gründen zeigen. Freilich ist diese Nichtunterscheidung nicht evident[189]).

a Patre et a Filio, ab utroque esset credendus procedere ab illo, cui non constaret ipsum procedere ab altero horum tantum, sed hoc, videlicet Spiritum Sanctum procedere ab altero horum tantum nulli in rei veritate constare posset, cum sit impossibile, esto quod nec esset in scriptura expressum nec ab ecclesia determinatum, quod procederet in simul ab utroque. Ergo etc. Confirmatur, quia nullam habens rationem, propter quam ponat Spiritum Sanctum magis spiratum esse ab una persona quam ab alia, vel debet eum ponere esse in simul ab utraque, nisi hoc sibi ostendatur impossibile, vel a neutra, cum nec magis possit ut supponitur ponere ipsum esse spiratum ab una quam ab alia. Sed nulla determinatione facta ab ecclesia nec expressione seu mentione aliqua facta in scriptura sacra de processione Spiritus Sancti ab una persona tantum vel a pluribus, nulla posset haberi ratio, propter quam Spiritus Sanctus magis posset credi rationabiliter spirari ab una persona quam ab alia, saltem magis a Patre quam a Filio, esto quod aliqualiter magis appareret aliqualis, licet non sufficiens ratio, quod esset econverso ut dictum est supra, videlicet a Filio magis quam a Patre, ubi esset ponendum alterum horum tantum. Ergo etc. Quarta et ultima conclusio est, quod Spiritus Sanctus procedit a Patre in Filio et a Filio in Patre. Haec apparet, quoniam omnis persona divina est per circumsessionem in qualibet alia et hoc videlicet quod sit in alia, habet ab omni illa persona, a qua est producta, sed Spiritus Sanctus est productus a Patre et a Filio, et est in Patre et in Filio. Ergo habet hoc a Patre et a Filio, ex quo sequitur non tantum, quod Spiritus Sanctus sit a Patre in Filio et a Filio in Patre econverso, sed etiam, quod sit a Patre in seipso et a Filio in seipso modo explicando, quando de circumsessione mutua personarum in sequentibus erit sermo. Haec de primo.

[189]) D. 11 q. 2: Quantum ad secundum dicunt aliqui, quod istud dubium, de quo hic quaeritur est, an in Filio sit praeter spirare generatio passiva, qua distingueretur a Spiritu Sancto, esto quod non spiraret eum. Sed hoc est irrationabiliter dictum. Primo, quia apud nullum est dubium Filium esse genitum magis quam Patrem genuisse ipsum. Ergo non magis est quaerendum, an Filius sit genitus seu an passiva generatio sit in eo, quam an activa generatio sit in Patre. Secundo, quia passiva generatio idem est omnino in re extra, quod activa spiratio in Filio, sicut et generatio activa idem quod spiratio activa in Patre, ut dicetur in alia quaestione. Activa autem generatio est ipse Pater generans sicut et passiva ipse Filius generatus. Ergo cum activa spiratio non differat a Patre et a Filio nec a generatione activa et passiva, non est proprie dictum esse in Filio praeter spirare generationem passivam nec in Patre activam. Et ideo aliter est dicendum, videlicet quod principalis immo et totalis intentio huius dubitationis est, an ista consequentia sit bona: Spiritus Sanctus non spiratur a Filio, ergo non distinguitur ab eo. Nec aliud doctores catholici intendunt quaerere per istam quaestionem, utrum si Spiritus Sanctus procederet a Filio, distingueretur ab eo nisi de consequentia supradicta. Hoc supposito praemitto duo ad evidentiam dicendorum. Primum est, quod consequentia est duplex, videlicet materialis et formalis. Illa dicitur esse consequentia formalis, quae tenet ex formalibus rationibus terminorum, videlicet antecedentis et consequentis, ita quod antecedens et consequens ex eorum formalibus rationibus requirunt per se vel primo vel secundo modo, quod consequentia sit

Robert Cowtons Beweis für den Hervorgang des hl. Geistes auch vom Sohne ist in hohem Maße mit jenem des Skotus verwandt. Jedes Suppositum, das im Besitze eines hinreichenden Produktionsprinzips ist, kann produzieren, wenn das Produzieren diesem Prinzip nicht widerspricht, sofern es gerade in diesem Suppositum ist. Der Sohn hat ein hinreichendes Produktionsprinzip. Denn der Vater teilt ihm alles mit, was mit seiner persönlichen Eigenart vereinbar ist. Der fruchtbare Wille

bona, per se primo modo, sicut cum dicitur: est albedo, ergo est color, per se secundo modo, sicut cum arguitur: est albedo, ergo est disgregativum. Consequentia autem materialis dicitur esse illa, quae non tenet ex formalibus rationibus terminorum, videlicet antecedentis et consequentis primo nec secundo modo, tamen tenet de facto in aliqua certa materia ratione alicuius identitatis vel diversitatis in ipsa, sicut ponitur exemplum de intellectu et voluntate. Haec est enim bona consequentia: intellectus recipit intellectionem, ergo et voluntas. Tenet siquidem ista consequentia gratia materiae, videlicet ratione identitatis rei significatae per intellectum et per voluntatem supposito, quod sit una, non autem est bona consequentia formaliter quantum est rex rationibus terminorum, cum nec unum istorum sit definitivum alterius nec passio eius. Secundum praemitendum est, quod disputantes de consequentia supradicta possunt esse in duplici differentia, quia uno modo possunt supponere Spiritum a Patre non procedere et tamen cum hoc ipsum realiter ac Filium existere, et tunc quaerere, an sequatur: Spiritus Sanctus est et Filius, a quo tamen non est ipse Spiritus, ergo nec est ab eo distinctus. Alio modo de ista consequentia disputare possunt non supponentes Spiritum sanctum et Filium simul esse.

His praemissis pro solutione ad istud dubium pono quattuor conclusiones. Prima est, quod ista consequentia non est bona formaliter: Spiritus sanctus non producitur a Filio, ergo non distinguitur ab eo. Haec probatur, quoniam sola illa est formaliter bona consequentia, quae infertur ex formalibus rationibus terminorum, videlicet antecedentis et consequentis. Sed ista non est talis. Ergo etc. Minor apparet, quia non repugnat genito et spirato ex formalibus rationibus eorum, quod distinguantur sicut aliqua disparata, quorum neutrum est ab alio, sed ambo a tertio. Nec enim in ratione definitiva geniti nec spirati includitur, quod spiratum sit a genito magis quam econverso. Ergo etc. Confirmatur, quia non magis ista consequentia, de qua quaeritur, est formalis quam ista: Filius non generatur a Patre, ergo non distinguitur ab ipso. Sed ista non est bona consequentia gratia formae, licet teneat gratia materiae. Ergo etc. Minor probatur per Augustinum dicendum V De trinit. cap. 6, quod, si prima persona non genuisset, adhuc cum hoc stare posset, quod esset ingenita; sed si ingenita, ergo distincta a persona qua genita, esto quod per impossibile, ut supponitur, non esset ab ipsa. Ergo etc. Secunda conclusio est, quod nec consequentia supradicta est materialiter seu gratia materiae bona, si eam faciens supponat in antecedente tam Filium quam Spiritum Sanctum esse. Haec apparet, quoniam non existente in Filio illo quo ipse non distinguitur a Spiritu Sancto nec Spiritus Sanctus ab eo, non sequitur unum suppositum istorum non distingui ab alio. Sed Filius non distinguitur a Spiritu Sancto per spirationem activam sibi relative oppositam, sed per generationem passivam disparatam, et hoc supposito, ut suponitur, quod tam Filius sit quam Spiritus Sanctus, nec tamen Spiritus sit a Filio spiratus, sed tantum a Patre. Non enim potest supponi ab aliquo esse Patrem et Filium et negari ab eo distinctio personalis ipsorum. Ergo etc. Confirmatur, quia consequentia ista: Spiritus Sanctus non producitur a Filio, ergo non distinguitur ab eo, non tenet etiam gratia materiae, nisi in virtute istius:

ist mit dieser Eigenart vereinbar. Also! Ebenso widerspricht es dem fruchtbaren Willen nicht Produktionsprinzip zu sein, sofern er sich im Sohne befindet. Wegen der zwischen den göttlichen Produktionstätigkeiten herrschenden Ordnung geht der Zeugungsakt dem Hauchungsakt voran. In diesem prius, das zwischen Zeugungs- und Hauchungsakt besteht, empfängt der Sohn den fruchtbaren Willen. Mit anderen Worten: der Sohn empfängt den fruchtbaren Willen, bevor dessen Produk-

---

nulla persona divina potest distingui ab altera nisi proprietate relativa opposita, qualis non est inter illas personas, quarum una est ab alia; sed omnis supponens Filium et Spiritum Sanctum esse et non tamen Spiritum Sanctum a ipso Filio procedere, negat illud assumptum et ponit Spiritum Sanctum distingui a Filio non per relationem seu productionem oppositam modo, quo distinguitur Filius a Patre, sed per productionem disparatam. Ergo etc. Tertia conclusio est, quod consequentia supradicta est bona gratia materiae in rei veritate supposito, quod in antecedente istius, quod est: Spiritus Sanctus non producitur seu procedit a Filio, non supponatur Filium nec Spiritum Sanctum esse nec non esse. Haec probatur primo, quia si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, ergo non esset, nec per consequens ab aliquo distingui posset. Antecedens probatur primo, quia spiratio activa est idem generatione passiva, sine qua Filius esse non potest. Secundo quia in divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio; sed si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, non esset inter eos relativa oppositio; ergo nec distinctio. Tertio quia si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, ergo nec a Patre, cum non minus activa spiratio sit in Filio idem quod Filius seu generatio passiva quam in Patre idem cum Patre seu generatione activa; sed si non procederet a Patre nec a Filio, non esset nec per consequens distingui ab alio posset. Ergo etc. Quarto quia, si Spiritus Sanctus a Filio non procederet, Spiritus Sanctus non esset; ergo nec ab alio distingui posset. Antecedens probatur, quoniam Spiritus Sanctus est Patris et Filii nexus Unde Augustinus VI De trinit. c. 5 dicit, quod Spiritus Sanctus non est Pater nec Filius, sed aliquis ab eis alius, in quo uterque eorum coniungitur; sed nisi ab utroque procederet, utriusque nexus non esset, nec uterque videlicet tam Pater quam Filius in Spiritu Sancto coniungeretur, nisi ipse a utroque eorum produceretur. Ergo etc. Quinto quia si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, non esset in divinis nisi unica activa productio. Ergo nec esset nisi unum productum. Probatio utriusque consequentiae, quia si Spiritus Sanctus produceretur a solo Patre, activa spiratio cum essentia in Patre solo esset omnino indistincta a generatione activa et ita esset omnino unica productio cum ea; sed si tantum esset una productio activa, et tantum una passiva, cum semper multiplicentur correlativa. Quare etc. Sexto quia si Spiritus Sanctus distinguitur a Filio, ergo procedit ab eo, ergo econtrario sequitur, videlicet quod, si non procedit ab eo, non distinguitur ab ipso. Antecedens probatur, quoniam aut Spiritus Sanctus distinguitur a Filio, sicut productum modo naturae distinguitur ab alio simili modo producto, et hoc non, quia tunc esset Filius, aut sicut productum modo voluntatis a producto modo naturalis productionis intellectus, quod si sic, ergo producitur a verbo non tantum a Patre, sicut amor in imagine creata producitur secundum aliquos non tantum ab anima producente verbum, sed etiam ab ipso verbo producto. Quarta et ultima conclusio est, quod licet consequentia supradicta sit modo praedicto, videlicet gratia materiae, in qua fit, bona et teneat veracitur, non tamen evidenter. Haec apparet, quoniam consequentia sive formalis sive materialis tenens evidenter omnibus intelligentibus est nota et ab omnibus conceditur indifferenter. Sed non est talis consequentia

tionskraft in einem adaequaten Produkt erschöpft ist. Er ist also in dem signum, in dem ihn der Sohn empfängt, noch produktionskräftig. Infolgedessen kann der Sohn den hl. Geist produzieren. Wenn er produzieren kann, produziert er auch, da Können und Tun bei Gott zusammenfallen. Cowton erklärt diese Begründung als Gedankengut Heinrichs von Gent. Würde sich der hl. Geist vom Sohne unterscheiden, wenn er nicht von ihm hervorginge? Cowton lehnt die Anschauung Gottfrieds von Fontaines ab, ebenso jene des hl. Thomas und des Aegidius (diese

supradicta. Non enim a Graecis conceditur, sed negatur. Ergo etc. Confirmatur, quia omnis consequentia evidens aut est evidens per se, videlicet ex suis terminis sicut ista: est homo, ergo anima; aut ex aliis per se notis evidentibus, ex quibus est demonstrabilis et deducibilis. Sed constat, quod consequentia ista: Spiritus Sanctus non producitur a Filio, ergo non distinguitur ab ipso, non est per se nota, videlicet ex terminis suis. Nec enim aliquid per se notum ex suis terminis negatur a viris intelligentibus et peritis nec est evidens secundo modo, videlicet quia deducibilis ex aliis per se notis, quoniam licet illa, ex quibus probata est in praecedentibus, sint probabilia, non tamen evidentia nec per se nota nec Graecos convincentia. Ergo etc. Assumptum, videlicet quod rationes praedictae contra Graecos evidenter nec arguant nec eos convincant, apparet per singulas discurrendo et ipsas solvendo. Ad primam enim respondent Graeci negando illam consequentiam, quae infertur in antecedente. Ad cuius probationem apparet, quod non arguit contra eos, quia ipsi expresse dicunt contrarium eius, quod in ea accipitur, videlicet quod spiratio activa non est idem cum generatione passiva, sed realiter distincta ab ea, nec tamen ex hoc sequitur, quod aliqui inferunt, videlicet quod nisi spiratio activa esset cum generatione passiva idem et Filii constitutiva ac distinctiva sicut generatio ipsa passiva, tunc spiratio activa esset Filio quasi affixa, quoniam secundum eos non magis activa spiratio quam generatio activa est in Filio, nec per consequens potest dici, quod sit in eo quasi accidentaliter seu affixa, cum realiter sicut et generatio activa ab ea sit distincta secundum eorum opinionem. Non enim activa spiratio est idem cum aliquo supposito non spirante, sed secundum eos Filius non spirat, sed solus Pater. Ergo etc. Ad secundam dicerent Graeci, quod illa maior est vera accipiendo seu vocando relationis oppositionem omnem relativorum sive oppositorum sive disparatorum distinctionem. Sed talis relationum disparatarum oppositio obviat, ne Spiritus Sanctus a Patre solo spiratus sit Filius. Licet enim spiratum et generatum non sint relative opposita sicut generans et generatum; sunt tamen disparata. Quare etc. Ad tertiam consimiliter respondent sicut ad primam rationem negando illam consequentiam, cuius probatio non valet contra Graecos, quia supponit activam spirationem esse idem cum generatione passiva, quod ipsi, ut dictum est, negant, cum non ponant personam generatam spirare, sed tantummodo generantem. Quare etc. Ad quartam responderent Graeci similiter negando consequentiam. Ad cuius probationem dicerent, quod Spiritus Sanctus non dicitur Patris et Filii nexus, quia ab utroque productus, sed quia est appropriate, licet non proprie amor mutuus, quo Pater diligit Filium et quo Filius econverso diligit Patrem suum. Et si contra hoc arguatur, quia tunc etiam Filius posset dici nexus Patris et Spiritus Sancti, cum sit appropriate sapientia, qua sapit uterque, dicerent, quod non sic aliqua dicuntur esse in intellectione sicut in dilectione connexa. Ad quintam dicerent Graeci, quod, licet in divinis non sit nisi unica activa productio secundum rem, cum activa generatio et spiratio sint idem totaliter, tamen isti rei unicae, quae est activa generatio et spiratio, correspondent definitiones diversae, ac si eis

beiden nennt er mit Namen). Er entscheidet sich dafür, daß aus dem Vordersatz: der hl. Geist geht nicht vom Sohn hervor, nicht formell folgt: Also ist er nicht von ihm verschieden. Denn der Sohn unterscheidet sich naturgemäß durch die Sohnschaft von jedem Nichtsohn. Die Hauchung gehört nicht zum Begriff des Sohnes. Arguitive freilich ergibt sich, daß sich der hl. Geist nicht vom Sohne unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge. Denn durch die der Hauchung vorangehende Zeugung empfängt der Sohn den gleichen fruchtbaren Willen, den der Vater besitzt. Wenn dieser Wille im Sohne nicht produktiv ist, dann ist er es notwendig auch im Vater nicht. Wenn daher der Sohn nicht haucht, dann auch der Vater nicht, so daß der hl. Geist überhaupt nicht wäre, wenn der Sohn nicht hauchen würde[190]).

---

corresponderet in re diversitas. Et quando additur, qui oportet commultiplicari correlativa, dicerent, quod verum est sic intelligendo, quod ubi est generatio activa, et passiva, et ubi spiratio activa, et passiva. Non oportet tamen productiones activas esse plures, si passivae sint plures. Ad sextam et ultimam dicerent similiter Graeci, quod falsum assumitur in illo antecedente, quia immo debet dici contrarium, videlicet quod, quia Spiritus Sanctus distinguitur a Filio, non procedet ab eo, cum activa spiratio sit realiter distincta a Filio. Ad probationem apparet, quod non valet, tum quia non in omnibus partes imaginis creatae se habent sicut personae divinae, tum quia nec forte est verum illud assumptum, videlicet quod amor in imagine creata producatur a verbo. Quare etc. Sic ad quaestionem. Ad rationem in principio apparet solutio ex praedictis. Quod enim ad spirandum Spiritum Sanctum concurrant Pater et Filius, non est propter imperfectionem alterius, sed quia eadem est utriusque potentia spirativa, sicut omnium personarum potentia creativa est unica, propter quod sunt indivisa omnia Trinitatis opera.

In dist. 12 behandelt er noch die Fragen, utrum Pater et Filius spirent Spiritum Sanctum una spiratione tantum. Utrum Pater et Filius spirent Spiritum Sanctum inquantum sunt unum essentialiter an inquantum plura personaliter distincta realiter.

Damit sind die Fragen, die Wilhelm in dist. 11 und 12 behandelt, erschöpft. Ueber prius und posterius im Hauchungsakt sagt er dist. 12 q. 1 a. 1 ad 6um: Ad sextum et ultimum respondetur, quod generatio activa non praecedit in re spirationem activam, ut ipsa activa spiratio est Patris, nec est posterior ipsa, cum nullo modo in re sit distincta ab ea, licet rei importatae per ista duo, videlicet per generationem et per spirationem Patris activam, correspondeant diversae definitiones, propter quod haec praedicatio: Pater generans spirat, non est vera in primo modo dicendi per se, cum eius praedicatum, videlicet spirans non sit definitivum subiecti, quod est generans, quantumcunque eadem res omnino per utrumque importetur; cum hoc tamen est concedendum, quod generatio activa est prius origine quam spiratio activa conveniat Filio; prius enim origine prima persona generat, quam secunda habeat, quod sit Deus ac per consequens, quod sit sapiens vel spirans et hoc sane intelligendo.

[190]) Fol. 293vb: Quaeritur circa dist. XI, an Spiritus Sanctus distinguatur personaliter a Filio spiratione vel distingueretur, si non procederet ab eo . . . In ista quaestione sic procedam: Primo intendo declarare, quod Spiritus Sanctus de facto procedat a Filio sicut a Patre, et secundo de hoc, quod proponitur, an posset a Filio personaliter distingui, si a Filio non procederet. Nach Anführung seiner Begründung sagt er: Haec est ratio magistri H[enrici] in Summa q. 54 articulo 8 commento

Walter Catton nimmt eine sehr vorsichtige Haltung ein. Der Beweis für den Ursprung des hl. Geistes von Vater und Sohn wird anders ausfallen, wenn man meint, daß mit der absoluten Einfachheit Gottes ein Unterschied der disparaten Relationen vereinbar ist, anders, wenn man diese Möglichkeit leugnet. Für die Unvereinbarkeit des genannten Unterschiedes und der Einfachheit Gottes spricht die Ueberlegung, daß die disparaten Relationen, wenn sie vereinigt würden, ebenso wie absolute Größen ein zusammengesetztes Ganzes bilden würden. Nun läßt sich gegen die Griechen argumentieren: Die Einheit und Identität in Gott ist so groß, daß die Personen in allem identisch sind, wo nicht ein relativer Gegensatz herrscht[191]). Nimmt man einen Unterschied zwischen den disparaten Relationen an, für den man mit gutem Grund Anselm zitieren kann, so kann man folgendermaßen argumentieren: Was dem Vater zukommt, kommt auch dem Sohne zu, wenn nicht eine relativa incompossibilitas, ein relativer Widerspruch entgegensteht. Daß es dem göttlichen Sohn nicht widerspricht, den Hauchungsakt zu setzen, beweist Catton eingehend unter reicher Verwertung anselmischer Gedanken. Man kann das Hervorgehen des Geistes auch damit beweisen, daß alles, was dem Vater zukommt, auch dem Sohne zukommt, wenn nicht die Ordnung der Produktionen im Wege steht. Diese steht nicht im Wege, da der Sohn das Hauchungsprinzip gedanklich früher besitzt, als dieses einen Terminus hat. Catton betont, daß mit diesem Argument Skotus operiert. Er weist eine Reihe von Angriffen zurück, die gegen dieses Argument erhoben werden[192]).

(argumento?) 6. Fol. 294ra sagt er nach Anführung einer Ansicht über den Unterschied von Geist und Sohn: Haec opinio est probabilis et illi magis favet Richardus in primo scripto d. XI tanquam fidei magis consona. Es handelt sich um Richard von Mediavilla.

Fol. 294vb: Circa dist. 12 quaeritur an Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti. Fol. 295ra zitiert er Skotus unter der Bezeichnung Duns, um ihn zu kritisieren. Das sind die Fragen, die Cowton in dist. 11 und 12 behandelt.

[191]) Flor. Cod. fol. 133rb: Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio simul. Fol. 133vb: Hic enim est dubium primo, quia distinctio relativorum, quae sunt omnino disparata, est talis, quod si ista distincta unirentur, ita vere componerent unum, sicut si absoluta unirentur. Unde distinctio disparatorum videtur similis distinctioni absolutorum in hoc, quod si uniantur, uniuntur subiective et integrant vere unum intrinsece constitutum ex eis. Ergo ista distinctio non videtur stare cum summa identitate essentiali nec cum summa simplicitate. Secundo, quia, sicut tactum est d. 3 q. 6 art. 6, quod inter relative opposita est unum genus distinctionis, quale non invenitur in aliis, quia est ibi distinctio relativi a termino sibi correlative opposito, et haec distinctio est quasi obiectiva et terminativa et sola ista videtur stare cum summa identitate.

[192]) Fol. 133vb: Omne, quod convenit Patri, convenit alteri personae divinae, si non obviet relativa incompossibilitas. Sed spiratio activa convenit Patri et nulla incompossibilitas relativa obviat, quin conveniat alteri personae divinae. Ergo convenit alteri personae divinae, sed non con-

In der Frage nach dem Unterschied von Geist und Sohn betont er nach Ablehnung der Meinungen des Petrus Aureoli, des Ockham, des Thomas von Aquin und Richards von Mediavilla, daß auf diese Frage anders die Griechen, anders die Lateiner, anders die über diesen zwei Parteien Stehenden antworten. Die Griechen leugnen die Richtigkeit des Schlusses, daß der Geist sich nicht unterscheidet, wenn er nicht vom Sohn hervorgeht, quoad materiam wie quoad formam. Die Lateiner geben zu, daß diese Schlußfolgerung faktisch richtig ist, da eben tatsächlich der Geist vom Sohn hervorgeht. Doch ergibt sich nach ihnen dieser Schluß nicht rein formell aus der

venit Spiritui Sancto, quia tunc spiraret seipsum. Ergo convenit Filio. Fol. 134ra setzt er die Beweisführung fort. Fol. 134vb bringt er das Argument, daß dem Sohne zukommt, was dem Vater zukommt, cui non obviat ordo productionum. Die Spiration kommt dem Vater zu et non repugnat ordini productionum, daß sie dem Sohne zukommt, quia et si conveniat, adhuc istae productiones se haberent sicut nasci et producere seu sicut productio modo naturae et productio modo voluntatis et sicut productio modo notitiae et productio modo amoris in conditionibus tactis frequenter superius. Ergo etc. Et iuxta istum modum arguendi procedit argumentum doctoris subtilis, cuius argumenti virtus consistit in hoc: Filius habet potentiam spirandi per prius secundum intellectum, quam sibi correspondeat terminus spiratus. Ergo Filius per istam potentiam spirat. Consequentia, videtur, a Graecis est (?) concedenda, quia aliter non probaretur, quod quaelibet persona produceret creaturam, quam Pater creat, nec per consequens, quod opera Trinitatis ad extra sunt indivisa, quia sicut dicitur hic, ita dicetur ibi, immo negare hoc est negare significatum vocabuli, quia cum dicitur, quod hoc suppositum est productum ab isto supposito, non intelligitur aliud, nisi quod hoc suppositum est productum productione, cuius principium fuit in isto supposito, tunc et per prius secundum intellectum quam istud sit productum. Antecedens est verum et a Graecis concessum, quia Spiritus Sanctus procedit per modum amoris et Filius naturaliter nascitur per modum notitiae secundum eos. Cum ergo processio per modum amoris praesupponit saltem secundum intellectum productionem aliquam modo naturae, sequitur, quod Filius sit prius secundum intellectum productus per modum naturae et per consequens prius secundum intellectum habeat potentiam spirandi, quam Spiritus Sanctus sit productus.

Er verteidigt nun diese Ausführungen gegen mehrere Einwände. Die passive Hauchung ist de se unmitteilbar, nicht unmittelbar, sondern mittelbar non quod sit mediatio in re extra, sed sicut dicimus, quod una passio nata est concludi mediante alia. Spiratio enim passiva requirit de se et immediate, quod ipsa distinguatur personaliter a quolibet, a quo est, relatione sibi incompossibili et, quia quaelibet persona divina alia a persona Spiritus Sancti est tale suppositum, in quo est relatio sibi incompossibilis, ideo ex consequenti et mediate requirit, quod ipsa sit incommunicabilis cuilibet alteri personae a persona Spiritus Sancti, et idem est dicendum de generatione activa et generatione passiva. Non sic tamen de spiratione activa, quia in Filio non est aliqua relatio sibi incompossibilis. Ideo ipsa non est incommunicabilis mediate nec immediate. Require istam materiam d. 7 q. 2 articulo . . . (eine Lücke in der Hs). Et cum dicitur, quod est eadem cum generatione activa, diceretur, quod non sequitur: Ipsa est eadem cum generatione activa, ergo non est communicabilis. Nam sapientia et iustitia est eadem realiter cum actione activa et etiam ipsa deitas et tamen est communis omnibus personis.

Analyse der Begriffe. Die über den beiden Parteien Stehenden müßten sich zur Anschauung der Lateiner bekennen[193]).

[193]) Flor. Cod. fol. 134va: Quaero, utrum ista consequentia sit bona: Spiritus Sanctus non procedit a Filio, ergo non distinguitur ab eo. Er meint: Ista quaestio videtur principaliter esse mota inter doctores ad reprobandum Graecos. . . . Pono ergo 7 motiva ad probandum istam consequentiam contra Graecos. Manche sagen, wenn der hl. Geist nicht vom Sohne hervorgeht, dann existiert der Sohn nicht. So scheinen Aureoli und hokam zu argumentieren. Andere meinen, daß überall Einheit herrscht in Gott, wo es keinen relativen Gegensatz gibt et iuxta istud motivum potest numerari opinio thome prima parte summe q. 36 a. 2° ubi tenet, daß der hl. Geist vom Sohn hervorgeht, weil er sich sonst nicht von ihm unterscheiden würde. Andere meinen, wenn der hl. Geist nicht vom Sohne hervorgeht, dann existiere er nicht, eine Meinung, die heute viele vertreten. Andere glauben, es würde sich sonst die Folgerung aufdrängen, daß es in Gott nur eine aktive Produktion und nur eine passive gebe und auch nur ein Produkt. Hieher gehört die Meinung fratris Ricardi de Media(135ra)villa d. XI q. 2. Dann legt er seine Meinung dar: Ad istam quaestionem potest dici, quod aliter est respondendum secundum Graecos et aliter secundum Latinos et aliter secundum viros indifferentes. Die Griechen sagen nämlich, daß die Konsequenz nicht richtig ist, weder quoad materiam noch quoad formam. . . . Latini autem habent aliter dicere, scilicet quod consequentia quaedam tenet per se et quaedam tenet solum per accidens vel quod consequentia est duplex: quaedam est consequentia materialis; . . . quaedam est consequentia formalis, quae non solum est bona ratione identitatis vel diversitatis realis vel ratione convenientiae vel disconvenientiae, quae de facto est extra animam in una certa materia, sed etiam sic est bona, quod definitiones formales terminorum antecedentis requirunt per se primo modo vel secundo dicendi per se, quod consequentia teneat. . . . Dicendum ergo, quod Latine habent dicere, quod ista consequentia, licet sit bona et necessaria de (135rb) facto gratia materiae, cum arguitur: Spiritus Sanctus non procedit a Filio, ergo non distinguitur ab eo, et similiter ex opposito distinguitur ab eo, ergo procedit ab eo, quia distinguitur ab eo et non distinctione disparatorum, quia ista non stat de facto cum summa simplicitate et summa actualitate Dei sicut nec distinctio absolutorum. Aliter enim distinctis non repugnat summe posse uniri ad constituendum unum aliquo modo et ad hoc vadit aliqua ratio facta supra. Tamen ista consequentia non est formalis, quia termini antecedentis non requirunt per se ex suis definitionibus formalibus, quod consequentia sit bona. Non enim repugnat per se formalibus definitionibus geniti et spirati, quod distinguantur personaliter distinctione disparatorum. Si (offenbar muß es so heißen, der Codex liest sed) neuter procederet ab alio, sed uterque a tertio, unus modo naturae et alius modo voluntatis, adhuc cum hoc staret, quantum est ex definitione formali geniti et spirati, quod personaliter distinguerentur. . . . Viri indifferentes würden sagen wie die Lateiner, quia rationes aliquae Latinorum factae pro ista consequentia sunt magis apparentes isto supposito (daß er nämlich tatsächlich vom Sohn hervorgeht) quam solutiones. Sie würden also die materielle Richtigkeit zugeben, aber nicht die formelle, sondern sagen, quod cum formalibus definitionibus geniti et spirati, si aliunde non esset repugnantia, staret, quod non procederet ab eo et tamen distingueretur ab eo etiam personaliter. Dann antwortet er auf die angeführten Gründe. Den ersten Grund würden die Griechen leugnen. (Fol. 135va) Auch der zweite Grund, daß es keinen Unterschied gibt, außer wo relativer Gegensatz beruht, vermag nichts gegen die Griechen. Sie würden sagen, daß sich Geist und Sohn durch nasci und procedere unterscheiden, daß disparate Relationen mit der Einfachheit Gottes vereinbar sind. Sie würden sagen, daß ge-

Vater und Sohn hauchen, sofern sie eins sind, mag man nun in dem „soferne“ eine genauere Bestimmung oder eine Reduplikation oder eine Spezifizierung der Ursache oder der conditio sine qua non erblicken. Gegen Heinrich von Gent und Ockham opponierend, betont er, daß Vater und Sohn den hl. Geist nicht hauchen, sofern sie verschiedene Personen sind[194]).

nerari und spirari Sohn und Geist unterscheiden et si non per se et primo modo, tamen ex consequenti etiam secundum Graecos. Ex hoc enim, quod generari opponitur per se et primo ipsi generanti sicut productum modo naturae, sequitur, quod generatum non potest esse productum modo voluntatis, et per consequens, quod non possit esse idem cum persona spirata. Eodem modo ex hoc, quod spiratum opponitur per se et primo personae spiranti sicut productum modo voluntatis, sequitur, quod ipsum non potest esse persona totaliter producta modo naturae. Ergo ibi oppositio relativa obviat, et si non per se primo, tamen ex consequenti secundum Graecos. Latini autem habent dicere, quod argumentum illud tenet gratia materiae et hoc intelligendo maiorem sic: Omnia, quae sunt in divinis, sunt realiter unum identitate personali, ubi non obviat relationis oppositio. Licet enim concederent Latini, quia ponunt, quod non est ibi distinctio personalis nec realis nisi inter producentem et productum, tamen dicerent, quod argumentum illud non tenet ex terminis, quia nec definitio geniti nec etiam spirati (135vb) requirit per se, quod persona ista sit eadem personaliter cuilibet personae, a qua non producitur, tamen quia formalis definitio geniti vel spirati non requirit hoc per se, ideo argumentum illud non probat, quod consequentia dicitur formalis nec quod teneat ex formali ratione geniti vel spirati.

[194]) Fol. 136ra (dist. 12): Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti. Fol. 136rb zerlegt er diese Frage in zwei Unterfragen, deren erste heißt: Utrum Pater et Filius spirent eadem spiratione activa. Die Antwort ist autoritativ gegeben durch die Entscheidung der Kirche (Extra de s. trin. et fide cath. l. 6). Er kritisiert Ockham und gibt als Grund für die kirchliche Entscheidung an: Sicut commune tribus personis se habet ad eas, ita commune duabus personis se habet ad eas, ubi non obviat relationum incompossibilitas. Fol. 136vb: Secundo restat respondere ad quaestionem, cum quaeritur, utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti. Auch hier ist die Entscheidung der Kirche maßgebend. Grund: In Deo non est ponenda alia pluralitas nisi ad quam compellit relativa incompossibilitas. Vater und Sohn sind unus spirator, quia sunt unus Deus spirans Spiritum Sanctum. Der Begriff spirator steht dann pro isto Deo, inquantum spirat qui ut sic est Pater et Filius simul et uterque singillatim. Man kann sagen, daß sie unus spirans sind im Sinne von unus Deus spirans; duo spirantes kann man sagen im Sinne von duo supposita, quorum utrumque est spirator. Fol. 137rb stellt er die Frage, ob Vater und Sohn ein Hauchungsprinzip seien, wie die drei göttlichen Personen ein Schöpfungsprinzip sind, und beantwortet sie mit ja, weil das Wesen, welches principium quo producendi ad intra vel ad extra ist, eines ist und weil wie zwei Personen unus Deus spirans sind, so drei unus Deus creans. Fol. 137va: Secundo quaero, utrum Pater et Filius spirent, inquantum sunt unum principium spirans. Nach einer langen Auseinandersetzung mit Ockham entscheidet er sich für eine bejahende Antwort. Das inquantum ist bald eine nota praecisionis, bald eine nota reduplicationis, bald specificat causalitatem, bald specificat conditionem concomitantem sine qua non.

Fol. 138va: Ad propositum ergo dici potest, quod haec propositio est simpliciter vera de verbi significatione: Pater et Filius spirant, inquantum sunt unum principium spirans sive ly inquantum sumatur reduplicative sive specificative. Si enim sumatur reduplicative, ipsa est vera, quia haec est

Der Vater haucht den hl. Geist prius origine, wenn man darunter nichts anderes versteht, als daß er die Hauchungskraft von sich hat, der Sohn vom Vater, daß es daher ein geringerer Widerspruch wäre, daß der Vater haucht, ohne daß der Sohn haucht, als umgekehrt[195]).

Petrus Aureoli lehnt die rationelle Begründung des Hervorgangs des hl. Geistes auch vom Sohne mit der Ebenbildlichkeit des Sohnes, mit der summa germanitas, mit dem Grundsatz, daß nur die Ursprungsrelationen unterscheiden, ab, ebenso das Argument des Skotus. Wenn es überhaupt einen rationalen Beweis für den Hervorgang des hl. Geistes auch vom Sohne gibt, so kann er nur aus der Analogie des menschlichen Geistes geführt werden. Wenn die Seele sich denkt und sich so vor sich selbst hinstellt im intentionalen Sein, dann wird sie durch die aus diesem Sichschauen fließende Liebe zu sich selbst hinbewegt. Durch diese Hinbewegung zu sich wird die Seele in esse lato et egresso gesetzt. Ohne die Gegenwärtigsetzung im intentionalen Sein könnte die Seele nicht in esse lato et egresso gesetzt werden. Die erstere steht sonach in kausaler Beziehung zu letzterem. Analog ist es bei Gott. Die Gegenwärtigsetzung des göttlichen Wesens im erkannten und geschauten Sein ist der Grund für die Produzierung des Wesens in esse lato et egresso.

---

vera: Pater et Filius ex hoc, quod sunt unum principium spirans, requirunt per se, quod spirent. Ergo similiter haec reduplicative est vera: Pater et Filius, inquantum sunt unum principium spirans, spirant, quia haec propositio aequivalet illi, sicut patet ex dictis. Si etiam ly inquantum specificet causalitatem, secundum quam Pater et Filius spirant, sic adhuc haec est vera: Pater et Filius, inquantum sunt unum principium spirans, spirant, quia sic sumendo ly inquantum propositio ista aequivalet isti: Pater et Filius spirant per unam potentiam spirativam et per unam spirationem, quibus sunt unum principium per se spirans, et haec propositio est vera, ergo alia est vera. Si autem quaeratur aliter (?) de ista propositione: Pater et Filius inquantum unum spirant, adhuc potest dici, quod haec propositio est vera sumendo ly inquantum quarto modo, scilicet prout specificat conditionem per se requisitam, sine qua non spirarent. Nam sic sumendo inquantum propositio ista aequivalet isti correlative: Pater et Filius spirant et eorum unitas est, sine qua non spirarent et haec correlativa est vera, quia spiratio est una; ideo requirit, quod eius principium sit unum.

Fol. 138va: Secundo est videndum, utrum Pater et Filius spirant, inquantum sunt plures personae divinae non spiratae se mutuo diligentes. Nach Ablehnung der opinio Gandavi in summa a. 54 q. 6, der diejenige des Ockham entspricht, entscheidet er sich dafür, quod haec propositione non est concedenda. Fol. 139va: Tertio quaero, utrum Pater et Filius in divinis spirant uniformiter. Fol. 139vb: Soll damit nach dem Ursprung der Hauchungskraft gefragt werden, dann nicht, da diese der Vater aus sich, der Sohn vom Vater hat, soll damit die Identität der Hauchungspotenz und -kraft gemeint sein, dann ist mit ja zu antworten.

[195]) Fol. 139vb—140ra. Fol. 129vb stellt er die Frage, utrum ordo originum in divinis debeat attendi penes signa alicuius mensurae. Er verteidigt die Anschauung des doctor subtilis gegen aureoli und hokam.

Und das letztere ist eben der hl. Geist[196]). Würde sich der hl. Geist vom Sohne unterscheiden, wenn er nicht von ihm hervorginge? Thomas von Aquin, Gottfried von Fontaines, Heinrich von Gent, Skotus werden zitiert und kritisiert[197]). Seine eigene Anschauung läßt sich folgendermaßen umschreiben: Der Sohn unterscheidet sich vom hl. Geist personaliter nicht durch das spirare. Denn personaliter unterscheidet sich eine Person von der anderen nur durch jenes Moment, dem sie ihr Personsein verdankt. Der Sohn ist aber nicht Person durch die aktive Hauchung. Auch durch die Sohnschaft unterscheidet sich der Sohn nicht praecise vom hl. Geist. Denn er unterscheidet sich von einer anderen Person nur durch das praecise, wodurch er praecise konstituiert wird. Das kann nicht die Sohnschaft sein, da sonst die aktive Hauchung zu dem schon fertig konstituierten Sohn wie ein Akzidenz hinzutreten würde. Zur Konstitution des Sohnes tragen vielmehr Gezeugtwerden, Hauchen und Wesen gemeinsam bei. Aus diesen Erwägungen ergibt sich: Wenn der hl. Geist nicht vom Sohne hervorgehen würde, so würde er sich von ihm nicht personaliter unterscheiden, nicht etwa, weil er mit ihm zu einer einzigen Person zusammenfiele — der hl. Geist würde vielmehr als vollständige Person bestehen bleiben —, sondern weil der Sohn aufhören würde, Person zu sein, da ein konstitutives Element des Sohnes — die aktive Hauchung — wegfiele. Wenn sich indes der hl. Geist auch nicht personaliter vom Sohn unterscheiden könnte, so würde nichtsdestoweniger ein realer Unterschied zwischen Geist und Sohn bestehen bleiben, da auch nach dem Wegfall der aktiven Hauchung im Sohne eine Realität bliebe, die mit der Personeneigentümlichkeit des hl. Geistes unvereinbar wäre, nämlich die passive Zeugung[198]).

Ablehnend verhält sich Aureoli gegen jedes prius im Hauchungsakt. Da Vater und Sohn naturali coexistentia et intelligentia vollständig gleichzeitig sind, so hauchen sie in demselben signum des Ursprungs. Ja man kann auch den hl. Geist nicht später als den Vater und Sohn denken. Denn die aktive Hauchung ist ein konstitutives Element des Vaters und Sohnes. Man kann daher die beiden Personen nicht denken, ohne dieses konstitutive Element und damit dessen Korrelativum, den hl. Geist, mitzudenken. Dieser einen tiefen Einblick in die trinitarischen Ver-

---

[196]) D. 11 a. 1.

[197]) Ibid. a. 2.

[198]) Ibid. a. 3: Quarta denique propositio est, quod si Spiritus Sanctus non emanaret a Filio, non distingueretur Filius personaliter ab eo, non, quia concurreret Filius et Spiritus Sanctus in eandem personam, ut imaginatur prima opinio, immo Spiritus Sanctus remaneret perfecta persona, sed quia Filius desineret esse persona, contra illud, quod imaginatur opinio secunda, adhuc tamen in Filio remanet aliquid realiter distinctum a Spiritu Sancto, videlicet generari, quod incompossibile est cum spirari, in quo secunda opinio verum dicit et prima deficit.

hältnisse verratende Gedanke wird freilich von Aureoli sofort dahin eingeschränkt, daß die aufgestellte Behauptung nur gilt vom vollen und klaren Begriff der Trinität, nicht von dem dunklen und gleichnishaften, wie er in diesem irdischen Leben unser Anteil ist. Von einem ordo originis kann man nur insofern sprechen, als die Hauchung die Zeugung voraussetzt, weil durch sie der Terminus produziert wird, gegen welchen die göttliche Liebesbewegung des Hauchens stattfindet[199]).

Sehr skeptisch verhält sich gegen die rationale Beweisbarkeit des Hervorgangs des hl. Geistes auch vom Sohne Wilhelm Ockham. Die Beweise des Aquinaten und des Skotus sind abzulehnen. Man muß sich auf das Zeugnis der Kirche und auf die Aussprüche der Kirchenväter verlassen. Nur einen Vernunftbeweis kann man anführen, der den Hervorgang des hl. Geistes vom Sohne dartun mag, wenn er auch gegen die griechische Auffassung nicht als durchschlagend bezeichnet werden kann. Infolge der in Gott herrschenden Einfachheit ist dem Sohne alles zuzuschreiben, was dem Vater zukommt, wenn sich nicht aus der hl. Schrift oder aus der Lehre der Kirche ergibt, daß es ihm widerspricht. Dem Vater nun kommt zweifellos die Produktion des hl. Geistes zu, also kommt sie auch dem Sohne zu, da ihm das Hauchen nicht widerspricht[200]). Würde sich der hl. Geist vom Sohne unterscheiden, wenn er nicht von ihm hervorginge? Ockham ist der Ansicht, daß aus der im Konditionalsatze angenommenen Prämisse mit Notwendigkeit formaliter sich die Folgerung ergibt, daß sich der hl. Geist vom Sohne nicht unterscheidet. Er begründet diese Anschauung damit, daß unter der im Konditionalsatz angenommenen Voraussetzung dem Sohne die aktive Hauchung fehlt. Wegen der Identität von Hauchung und

[199]) Dist. 12 a. 2. Er sagt dabei unter anderem: Quia spirare est de intraneitate personae Patris et personae Filii, ut dictum est supra, impossibile est concipi personalitates eorum, quin concipiatur persona Spiritus Sancti, loquimur autem hic de primo et claro conceptu, non de obscuro et aenigmatico, qualis est conceptus viatoris. . . . Est ergo ordo suppositionis et exigentiae inter spirare et generare oder ein ordo non convertentiae secundum subsistendi consequentiam, propter quod in divinis verbi formatio et spiratio omnino sunt simul et ita aeque primo est spiratio a verbo sicut a Patre. Dieselben Anschauungen sind vertreten in der Reportatio des Codex Borghes. 123. Fol. 63ra—63vb zeigt er, daß der Hervorgang des hl. Geistes auch vom Sohne ein Glaubenssatz ist. Fol. 63va zeigt er, daß Johannes von Damaskus kein Häretiker war, wie manche glauben. Fol. 63vb—65ra beschäftigt er sich mit den Vernunftbeweisen für den Hervorgang des hl. Geistes vom Sohne. Der Einwand aus dem Damaszener lautet: Dices: Damascenus reputatur doctor authenticus et catholicus adeo, ut liber suus translatus fuerit mandato papae de graeco in latinum, propter quod non videtur, quod liber suus contineat aliqua opposita traditioni ecclesiae Romanae, et tamen ipse ponit ibidem, non quod Spiritus Sanctus sit a Filio, sed quod est Filii. Siehe ferner fol. 65r—66r.

[200]) Dist. 11 q. 1.

Sohnschaft fällt mit der ersteren naturnotwendig auch die letztere. Damit ist kein Unterscheidungsgrund mehr vorhanden zwischen Sohn und Geist. Mit dieser Anschauung, daß der Nichtunterschied des Sohnes und Geistes eine formelle Folgerung aus der Prämisse des Konditionalsatzes ist, unterscheidet sich Ockham von allen uns bisher im Franziskanerorden entgegengetretenen Theorien. Freilich büßt diese Annahme sofort wieder ihre Bedeutung ein, wenn Ockham die These aufstellt, daß sich die Sohnschaft real von der passiven Hauchung unterscheidet und daß daher auch die Personen, deren konstitutive Teilelemente Sohnschaft und passive Hauchung sind, durch die Sohnschaft bzw. passive Hauchung real voneinander verschieden sind, daß sie daher verschieden bleiben, auch wenn die aktive Hauchung vom Sohne wegfällt. Ockham gleicht diese beiden Anschauungen nicht miteinander aus. Da er zuerst davon sprach, daß sich der Nichtunterschied als formale Folgerung ergibt, könnte man zu der Meinung kommen, daß er mit der zuletzt aussgesprochenen Theorie den tatsächlichen Unterschied im Auge hat[201]). Vater und Sohn hauchen, sofern sie eins sind. Denn sie setzen den Hauchungsakt auf Grund der von dem Wesen weder real noch gedanklich verschiedenen Liebe. Wenn die gegenseitige Liebe als Hauchungsgrund bezeichnet wird, so ist das nur ein Name oder ein Begriff für die völlig mit dem Wesen identische Liebe. Da Vater und Sohn auf Grund dieses absolut einfachen Wesens hauchen, so sind sie an der Hauchung in gleicher Weise beteiligt. Ein prius origine kann es daher im Hauchungsakt nicht geben. Wenn man freilich unter prius origine nichts anderes versteht, als daß der Vater das Hauchen von sich hat, der Sohn nicht, dann kann man sagen, daß der Vater prius origine haucht[202]).

[201]) Dist. 11 q. 2: Secundo dico, quod formaliter et necessario sequitur: Spiritus Sanctus non procedit a Filio. Ergo non distinguitur a Filio, quia sequitur: Spiritus Sanctus non procedit a Filio, ergo spiratio activa non est in Filio, ergo filiatio non est in Filio, et ultra: Ergo Filius non distinguitur realiter a Spiritu Sancto. Prima consequentia est manifesta. Secunda consequentia probatur, quia quandocunque aliqua sunt idem realiter, quorum unum vel utrunque est proprium illi, in quo est, in quocunque non est alterum illorum, in eodem non est illud, quod est proprium illi, in quo est. Sed spiratio actio et filiatio sunt idem realiter et filiatio est propria illi, in quo est, et spiratio activa est propria sive communis, sicut est secundum veritatem communis Patri et Filio, sequitur: spiratio actio non est in hoc supposito, cui propria est filiatio, ergo filiatio non est in hoc supposito. . . . Tertia conclusio patet ex praedictis, quia filiatio distinguitur realiter a spiratione passiva. Ergo ipsa posita quocunque alio circumscripto sequitur ipsam distingui a spiratione passiva et per consequens sequitur constitutum ex spiratione passiva et quocunque ex una parte et constitutum ex filiatione et quocunque alio ex alia parte distingui realiter et ita in Filio praeter spirationem activam est aliquid sufficienter distinguens ipsum a Spiritu Sancto realiter.

[202]) D. 12 q. 1. In q. 2 sagt er: Wenn der hl. Geist das Band von Vater und Sohn genannt wird, so heißt das, quod ex hoc ipso, quod

§ 11. Die Zahl der Produktionen und Personen in Gott.

Daß es drei und nicht mehr Personen gibt, begründet der hl. Thomas mit dem Charakter der Produktionen als immanenter Tätigkeiten. Ein geistiges Wesen hat nur zwei immanente Tätigkeiten, die Tätigkeit des Intellekts und die des Willens. Da Gott mit einem einzigen einfachen Akt alles erkennt und mit einem absolut einfachen Akt alles will, so kann es nur zwei Produktionsakte und nur zwei Personen geben. Das ist alles,

Pater diligit Filium, producit Spiritum Sanctum, quod non est aliud, quam quod Pater virtute amoris, quo diligit Filium, qui tamen amor Filii in nullo distinguitur ab amore communi et divina essentia, producit Spiritum Sanctum. Eodem modo est de Filio, quod ipsum diligendo Patrem producere Spiritum Sanctum non est aliud quam ipsum virtute amoris quo diligit Patrem producere Spiritum Sanctum et ita non est ibi aliquis amor imaginabilis praeter divinam essentiam, quae est tam amor quam sapientia et bonitas et sic de aliis ita, quod amor mutuus est quoddam nomen vel conceptus non importans praecise amorem communem nec praecise aliquam personam vel relationem nec importans aliquid a parte rei quocunque modo distinctum a praedictis sive a parte rei sive secundum rationem, sed importat ipsum amorem communem et divinas personas amore communi mutuo se diligentes. In q. 3 sagt er: Et si dicas quod Pater prius origine spirat quam Filius, quia Pater habet spirare a se, Filius non a se, respondeo: Si spirare prius origine nihil aliud intelligatur nisi quod Pater habet spirare a se et Filius non a se, sic concedo, quod Pater prius origine spirat quam Filius, sed tamen non prius origine generat quam spirat, quia Pater, sicut habet generare a se, ita habet spirare a se. Cum ista tamen prioritate stat ordo personarum inter se praecise sine omni ordine in producendo et isto modo intelligunt omnes Sancti.

Eine sehr eingehende Darstellung und Verteidigung erfuhr die kirchliche Lehre über den Hervorgang des hl. Geistes gegenüber der griechischen Häresie im 15. Jahrhundert in dem Werke De Spiritus Sancti distinctione a Filio des Dominikaners Bartholomaeus Lapaccius (Cod. Z. L. 137 der Bibl. Marciana in Venedig; siehe den Katalog von Valentinelli, 135 f.). Er erörtert alle in Betracht kommenden Fragen in häufiger Kampfstellung gegen Skotus an Hand der Lehre des hl. Thomas. Dabei bezeichnet er Marcus Ephesius und Georgius Scholarius als turbatores constantinopolitanae ecclesiae (fol. 13v). Erwähnt werden auch Durandus, Herveus, Franciscus Mayronis. Vgl. für Bartholomaeus Quétif-Échard, I 834—837.

Johannes Rodington ist der Meinung, daß der Hervorgang des hl. Geistes auch vom Sohne nur schwer mit der Vernunft nachgewiesen werden kann. Entscheidend sind die Aussprüche der Heiligen: Cod. Vat. lat. 5306, fol. 86rb. Er entscheidet sich hier auch dafür, daß sich der hl. Geist vom Sohne unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge. Vgl. für ihn Little, The grey friars in Oxford, 171 f.

Antonius Bitontinus ist der Meinung, daß sich der hl. Geist vom Sohne unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge: Cod. Vat. lat. 1088, fol. 52va. In hac quaestione aliter dicunt antiqui, aliter moderni. Antiqui doctores, quorum opinioni praebuerunt assensum beatus Bonaventura in quarto argumento contra Graecorum opinionem primi articuli huius distinctionis et sanctus Thomas in responsione principali primi articuli huius etiam distinctionis et parte prima distinctione etiam 36 art. 2 et Richardus noster de Mediavilla art. etiam huius distinctionis. Sed aliam defendet opinionem.

Fol. 53vb vertritt er das prius origine des Skotus. Vgl. für ihn Wadding, Scriptores, 71 f.

was Thomas über die Zahl der Personen in der Summe sagt[1]). Im Sentenzenkommentar behandelt er auch die Frage, ob nicht der Sohn wieder einen anderen Sohn zeugen könnte[2]). Seit Augustinus beschäftigt diese Frage die theologische Spekulation[3]). Thomas lehnt die Meinung ab, der Sohn könne zwar zeugen, tue es aber nicht, da es unpassend sei. Da bei Gott Können und Sein identisch sind, ist diese Begründung der Nichtzeugung des Sohnes hinfällig. Der Sohn kann schlechthin nicht zeugen. Die göttlichen Personen können sich nämlich nur durch

---

Jacobus Trisanctis begnügt sich damit in der Frage, ob sich der hl. Geist vom Sohne unterscheiden würde, wenn er nicht von ihm hervorginge, zwei Meinungen zu zitieren. Cod. Conv. soppr. F. 3. 606 der Bibl. Naz. in Florenz, fol. 19rb. Fol. 20vb sagt er, daß der hl. Geist nicht prius origine, sondern prius autoritate vom Vater hervorgeht. Siehe für ihn Wadding, 378f. Jansen, Petrus de Trabibus (Beiträge, Suppl. II), 1923, 244.

Gulielmus de Dinnoquercu (Cod. Vat. lat. 1090, fol. 40rb bis 42ra) verteidigt in der Frage nach dem Unterschiede des hl. Geistes vom Sohne die Auffassung des Skotus; ebenso Heinrich Werl (Cod. Vat. lat. 1109, fol. 68r—v; vgl. für ihn Wadding, 340).

Eine ziemlich scharfe Kritik erfährt sowohl Thomas von Aquin wie auch Skotus in allen in dist. 11 besprochenen Fragen durch Alphonsus Toletanus. Namentlich kritisiert er hier das prius origine des Skotus.

Die gleiche Idee wird eingehend kritisiert von Thomas Claxton (Cod. B. 6. 340[1] der Conv. soppr. der Bibl. Nazionale in Florenz, fol. 31vb).

Der Kontroverstheologe Johannes de Rada behandelt in seinen Controversiae als controversia 13 die Frage: An Spiritus Sanctus procedat libere, als controv. 14 die Frage: Utrum productio Spiritus Sancti sit generatio vel ab ea distinguatur und zwar in drei Artikeln, als controv. 15 die Frage: Utrum si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, distingueretur re ipsa ab eo in zwei Artikeln, als controv. 16 die Frage: Utrum Pater et Filius spirent Spiritum Sanctum inquantum omnino unum in drei Artikeln.

Liberius a Jesu beschäftigt sich ausführlich mit den Gründen, welche die Griechen für ihre ablehnende Haltung anführen, und erörtert eingehend die Argumente für den Hervorgang des hl. Geistes auch vom Sohne, an erster Stelle das Argument von dem amor mutuus (Sp. 56ss.), dann das Argument von der relativa oppositio (Sp. 67ss.).

Vgl. auch H. Watkin-Jones, The holy Spirit in the mediaeval church, London 1922.

Für die griechische Lehre siehe Martin Jugie, Theologia dogmatica christianorum orientalium, I 1926, 184—92, 300—03, 311f., 315—18, 320—23, 331, 345, 347 u. ö.: Stefan Zankow, Das orthodoxe Christentum des Ostens, Berlin 1928, 43f. Eine sehr eingehende Geschichte und Begründung des filioque gibt Palmieri in seinen Artikeln Esprit-Saint und Filioque (Dict. de Théol. cath. V 676—829, 2309—2343) mit reichsten Literaturangaben. Besonders sei hingewiesen auf die dort erwähnten Werke von Petavius, Thomassin, Tournely, de Régnon, de Meestre, auch Langen (Die trinitarische Lehrdifferenz, Bonn 1876).

[1]) S. th. I q. 27 a. 5; q. 30 a. 2.

[2]) Dist. 10 q. 1 a. 4.

[3]) Schmaus, 119.

Ueber Augustins Einfluß auch in diesem Punkte vgl. etwa W. Schulz, Der Einfluß Augustins in der Theologie und Christologie des VIII. u. IX. Jahrhunderts, Halle 1913, 28—33, 42—45.

Ursprungsrelationen unterscheiden. Eine Relation kann aber nicht vervielfältigt werden, da die Vervielfältigung in Gott eine Materie voraussetzen würde. Wenn es aber nur eine Sohnschaft gibt, dann auch nur einen Sohn. Man kann für die Behauptung des Gegenteils nicht anführen, daß der Sohn die Zeugungspotenz besitze. Diese besitzt er nur, sofern sie im Wesen wurzelt, nicht sofern sie mit dem Zeugungsakt verbunden ist[4]).

Duns Skotus lehnt in langen Ausführungen die Ansicht des Heinrich von Gent ab, daß es in Gott nur zwei Produktionen geben könne, weil die notionalen Akte auf den essentiellen beruhten und es nur zwei essentielle Akte gebe, Erkennen und Wollen[5]). Nach seiner eigenen Meinung gibt es nur zwei Produktionen, weil es nur zwei fruchtbare Prinzipien gibt, von denen jedes nur eine, weil nur eine vollkommene Produktion haben kann. Diese Prinzipien sind Intellekt und Wille. Beide können wegen ihrer entgegengesetzten Produktionsweisen nicht aufeinander und nicht auf ein höheres drittes Prinzip zurückgeführt werden. Der Einwand, daß nach Aristoteles Natur und Intellekt zwei fruchtbare Prinzipien sind, daß es also in Gott drei fruchtbare Prinzipien gibt, verkennt, daß der Intellekt, wenn ihm sein Objekt gegenwärtig ist, rein naturnotwendig produziert, daß also Natur und Intellekt ein einziges Prinzip darstellen. Man kann nicht den Willen als Prinzip ablehnen, weil er nur Prinzip für die Produktion der Kreaturen sei. Denn der Wille ist naturgemäß Prinzip eines vollkommenen Produktes, bevor er Prinzip eines unvollkommenen Produktes ist[6]). Daß es nur drei Personen geben kann, ist nach dem Gesagten klar. Es kann nur eine unproduzierte Person geben und nur zwei produzierte. Daß es nur eine unproduzierte Person gibt, zeigt Skotus unter Ablehnung der Gründe des Heinrich von Gent folgendermaßen: Wenn etwas in mehreren Supposita sein kann und nicht durch ein außer ihm liegendes Prinzip für eine bestimmte Anzahl von Supposita bestimmt wird, kann es in unendlich vielen sein und es ist tatsächlich in unendlich vielen, wenn es sich um die Sphäre des Absoluten handelt. Ferner darf man eine Vielheit nicht ohne zwingenden Grund annehmen. Schließlich kann das eine göttliche Wesen nicht unmittelbar aus sich mehrere Seinsmodi haben[7]).

[4]) Dist. 10 q. 1 a. 4. Vgl. ferner De pot. q. 9 a. 9. Contra gent. l. 4 c. 26. Comp. theol. c. 56; 60.

[5]) Ox. d. 2 q. 7 (nn. 13ss).

[6]) Ibid. n. 18s.

[7]) Ibid. n. 34—36.

Die Frage nach der Zahl der göttlichen Emanationen ist auch behandelt in collatio 18. Der ausgezeichnete Kenner der Skotus-Hss Balič schenkte uns eine gründliche Abhandlung De collationibus Joannis Duns Scoti doctoris subtilis et Mariani, in Bogoslovni Vestnik IX (1929) 185—219. Coll. 18, 19, 24 werden dabei ediert, der Text unserer Coll. S. 201—208.

Bei der ablehnenden Haltung des Thomas Anglicus gegenüber der psychologischen Erklärung der Prozessionen ist es klar, daß er diesen Gedankengängen des Skotus mißbilligend gegenübersteht. Die Beanstandungen, die er im einzelnen an der skotistischen Erklärung des per modum intellectus bzw. naturae und des per modum voluntatis macht, sind uns schon bekannt[8]). Zur Begründung, die Skotus für die Einzigkeit des unproduzierten Suppositums gibt, macht er folgende kritische Bemerkungen: Wenn das Wesen nicht aus sich zu einer bestimmten Anzahl von Subsistenzmodi bestimmt ist, dann kann es auch nicht durch etwas von ihm Verschiedenes zu einer bestimmten Anzahl von Supposita determiniert werden. Die Relationen, die als solche determinierende Prinzipien in Frage kämen, bestimmen zwar das Wesen zu diesem und zu jenem Suppositum. Aber damit ist noch nicht gegeben, daß es nicht auch zu anderen bestimmt werden könnte. Zudem ist der verwendete Obersatz nicht so einleuchtend, wie Skotus glaubt. Der zweite Grund behauptet, daß es nicht notwendig ist, mehrere Ungezeugte anzunehmen. Diese Behauptung ist aber mit keiner größeren Sicherheit ausgestattet als der Schlußsatz, daß es nur einen Ungezeugten geben kann. Ebenso ist der Obersatz des dritten Arguments zweifelhaft, wenn nicht gar falsch. Den einzigen Grund für die Dreiheit der göttlichen Personen sieht Thomas Anglicus in der Natur des göttlichen Wesens. Wie es in der Natur des Dreiecks liegt, drei Seiten, nicht mehr und nicht weniger, zu haben, so liegt es in der Natur des göttlichen Wesens, in drei Personen, in nicht mehr und nicht weniger, zu subsistieren[9]).

3. Kapitel.

Die Trinität in esse.

§ 12. Erklärung und Anwendung des Begriffs Person.

Tertullian führte den Terminus persona in die abendländische Trinitätstheologie ein. Augustinus verwertete ihn, um den Häretikern auf ihre Frage antworten zu können, was denn die von den Katholiken behaupteten drei Subjekte in Gott seien, fand ihn aber reich mit Schwierigkeiten belastet[1]). Erst Boëthius[2]) gab ihm eine Definition, die in der Folgezeit die klassische wurde. Zuvor hatte sie freilich noch die Konkurrenz

Vgl. namentlich auch die aufschlußreichen Bemerkungen zu dieser coll. auf S. 217f. mit einem Hinweis auf des Skotus Verhältnis zu Heinrich von Gent und Wilhelm Ware.

[8]) D. 2 q. 8.
[9]) Ibid. q. 9.
[1]) Schmaus 17, 144ff.; dort weitere Literatur.
[2]) De duabus nat. c. 3.

zu überwinden, die ihr die originelle Definition Richards von Sankt Viktor machte[3]).

Thomas von Aquin bekennt sich in allen seinen Werken ohne Schwanken zur boëthianischen Definition[4]). Doch verrät er den tiefen Eindruck, den die von Richard an der boëthianischen Definition vorgenommene „Korrektur" auf ihn machte, wenn ihm bei der Besprechung des Begriffs Person gelegentlich richardische Termini aus der Feder strömen[5]). Er erkennt, daß man die boëthianische Definition mit einer Reihe von Kautelen versehen müsse, um sie auf Gott anwenden zu können. Er meint in dem Bestreben eine Definition zu erhalten, die proprie auf Gott zutreffe, sei die richardische Formel entstanden[6]). Wenn der Aquinate trotz der Unvollkommenheit der boëthianischen Formel sie ohne Zaudern annimmt, so steht im Hintergrund seines Denkens der große Gesichtspunkt der Analogie. In analogem Sinn wird Person von Gott und von den Geschöpfen ausgesagt[7]). Person besagt das vollkommenste geschöpfliche Sein. Aber auch diesem vollkommensten geschöpflichen Sein haften noch Unvollkommenheiten an, die bei der Anwendung des Begriffs auf Gott negiert werden müssen[8]). Wenn man den Begriff Person auf Gott anwendet, so eignet ihm nicht die Funktion eines Allgemeinbegriffs, da Person überhaupt nicht wie die Allgemeinbegriffe die allgemeine Natur als solche bezeichnet, sondern die allgemeine Natur mit einem bestimmten Existenzmodus, da ferner die göttlichen Personen nur ein Sein haben, Art- und Gattungsbegriffe aber von im Sein verschiedenen Dingen ausgesagt werden. Person ist sonach den damit bezeichneten res

[3]) Stohr, Die Trinitätslehre des hl. B., 82f.

[4]) I Sent. d. 25 q. 1 a. 1; De pot. q. 9 a. 2; auch a. 4; S. th. I q. 29 a. 1.

[5]) Dist. 23 q. 1 a. 2 ad 1um (ad significandum substantiam completam in natura intellectuali subsistentem); ähnlich ad 2um; ad 4um. Ibid. d. 25 q. 1 a. 1 (vor allem siehe die Lösung der Argumente, besonders ad 6um). De pot. q. 9 a. 3 ad 1um; art. 6 ad 6um.

[6]) Dist. 23 q. 1 ad 3um. Nihilominus tamen, quia secundum rem nihil ibi est sub alio, ideo Richardus de Sancto Victore (De trin. l. 4 c. 20) volens proprie loqui dicit, quod personae divinae non subsistunt, sed existunt, inquantum scilicet distinguuntur proprietatibus originis, secundum quas una est ex alia, quibus non supponitur per modum subiecti, et ideo divinas personas non dicit esse subsistentias, sed existentias. Dist. 25 q. 1 a. 1 fügt er nach der Besprechung der boëthianischen Formel noch an: Sciendum tamen est, quod de persona dantur aliae definitiones. Una est Richardi, qui corrigens definitionem Boëthii secundum illum modum, quo persona dicitur in Deo, sic definit personam: Persona est divinae naturae incommunicabilis existentia, quia rationale et individuum et substantia non proprie competunt in divinis quantum ad communem usum nominum. Alia datur a magistris sic: Persona est hypostasis dictincta proprietate ad nobilitatem pertinente, et quasi in idem redit. De potentia q. 9 a. 2 ad 12um. S. th. q. 29 a. 3 ad 4um.

[7]) Dist. 25 q. 1 a. 2.

[8]) S. th. q. 29 a. 3; I Sent. d. 23 a. 2; De pot. q. 9 a. 3.

gemeinsam nicht wie ein Art- oder Gattungsbegriff, sondern wie ein unbestimmter Individualbegriff, z. B. wie der Begriff aliquis homo[9]). Wenn im Begriff Person auch eine Negation enthalten ist, das Ungeteiltsein oder die Unmitteilbarkeit, so besagt Person doch etwas Positives[10]). Bedeutet es eine absolute oder eine relative positive Realität? Zur Beantwortung dieser Frage unterscheidet Thomas im Sentenzenkommentar ein Vierfaches: deitas, deus, pater, paternitas. Auf die deitas kann der Begriff Person nicht angewendet werden, da ihr das Subsistieren nicht zukommt, da sie ferner den drei göttlichen Subjekten gemeinsam ist, während Person etwas in Gott Unterschiedenes besagt. Aus dem zuletzt angegebenen Grund kann auch von „deus" nicht der Begriff Person prädiziert werden. Auch „paternitas" kann nicht mit dem Prädikat Person ausgestattet werden, da ihr begrifflich nicht das Subsistieren und nicht das Unterschiedensein, sondern das Unterscheiden zukommt. Auf „pater" würde zwar das Unterschiedensein zutreffen, aber nicht eignet dem Begriff als solchem das Subsistieren in einer Natur. Der Begriff pater besagt vielmehr das Subjektsein für eine Proprietät. Daher kann von dem Vater als solchem das Personsein ebenfalls nicht ausgesagt werden. Sofern man jedoch „pater" und „deus" in ihrer völligen sachlichen Identität betrachtet, eignet dem pater deus das Personsein. Person besagt daher in Gott eine Relation per modum substantiae. Die Relation, welche das Unterscheidende ist, ist nämlich zugleich das Unterschiedene, da die Vaterschaft der Vater ist. Da nun Person etwas in einer bestimmten Natur existierendes Unterschiedenes besagt, so ist klar, daß es die Relation bezeichnet, sofern diese das Relative ist und sofern das Relative in der betreffenden Natur existiert. Daher bezeichnet Person die Relation nach Art der Substanz, nicht jener, welche das Wesen ist, sondern jener, die das das Wesen besitzende Suppositum ist[11]). In der Quaestio disputata De potentia unterscheidet Thomas zwischen der formellen und materiellen Bedeutung des Begriffs Person. Ganz allgemein verstanden bedeutet Person die individuelle Substanz einer vernünftigen Natur; in Gott bedeutet es formell etwas in der göttlichen Natur subsistierendes Unterschiedenes. Da dieses distinctum subsistens nur eine Relation oder etwas Relatives sein kann, so bedeutet Person materiell eine Relation oder etwas Relatives[12]). In der Summe läßt Thomas den Unterschied zwischen materieller und formeller Bedeutung des Begriffs Person fallen, behält aber die Unterscheidung zwischen dem Begriff im allgemeinen und seiner An-

[9]) S. th. q. 30 a. 4; insbes. auch ad 3um; I Sent. d. 25 a. 3; siehe auch d. 23 a. 4; De pot. q. 8 a. 3 ad 1um.
[10]) I Sent. d. 23 q. 1 a. 3.
[11]) Ibid.
[12]) De pot. q. 9 a. 4 (Solutio).

wendung auf Gott bei. Das im Begriff Person überhaupt liegende Unterschiedensein wird in Gott durch die Ursprungsrelationen begründet. Nun ist jede Relation mit dem Wesen identisch. Daher subsistiert sie wie das Wesen. Wie daher die Gottheit Gott ist, so ist die Vaterschaft Vater. Person besagt sonach eine Relation, sofern sie subsistiert. Das ist das gleiche, wie wenn man behauptet, daß die Personen Relationen per modum substantiae besagen. Substanz besagt dabei die in der göttlichen Natur subsistierende Hypostase. So ist es auf der einen Seite richtig, daß Person direkt die Relation, indirekt das Wesen bezeichnet, auf der anderen, daß Person direkt das Wesen, indirekt die Relation bezeichnet. Im zweiten Sinn wird das Wesen verstanden unter dem Gesichtspunkt seiner Identität mit der Hypostase. Die Hypostase aber besagt eine durch die Relation unterschiedene Realität[13]).

Skotus nimmt die richardische Definition der Person an, durch welche die boëthianische erklärt oder vielmehr korrigiert wird. Nach der boëthianischen Formel könnte man das Personsein der Seele und der deitas zusprechen. Im eigentlichen Sinn könnte man es freilich nach der boëthianischen Definition Gott überhaupt nicht zuschreiben, da der Begriff individuum und rationalis auf Gott nicht anwendbar ist[14]). Auf Grund dieser Definition zeigt er, daß Person kein Allgemeinbegriff ist. Die in der richardischen Definition enthaltenen Begriffe natura, intellectualis und entitas incommunicabilis kommen nämlich dem Vater zu ohne jede Tätigkeit des Intellekts, durch welche die Allgemeinbegriffe zustande kommen[15]).

Gegen die richardische Definition, nach der der Begriff Person nur die Negierung der Mitteilbarkeit zu besagen scheint, können drei Schwierigkeiten erhoben werden. Setzt eine den drei Personen gemeinsame Negation nicht eine positive Realität voraus, auf Grund deren ihnen die Negation zukommt? Wie kann Person noch eine Vollkommenheit oder Würde besagen, wenn sie eine reine, keine Vollkommenheit in sich schließende Negation besagt? Ist Person nicht eine rein logische Relation, wenn ihr Wesen in der Unmitteilbarkeit besteht, da ja „mitteilbar" auch nur eine logische Relation bedeutet? Zur ersten

[13]) S. th. q. 29 a. 4.

Im Cod. E. 5.532 der Bibl. Naz. in Florenz beginnt fol. 110ra eine Concordantia contradictionum fratris Thomae in scripto Sententiarum cum Summa et aliis suis quaestionibus. Fol. 114vb vermerkt der Autor die drei verschiedenen Anschauungen über die Bedeutung des Begriffs Person und sucht sie zu harmonisieren. Vgl. für diese Hs: Pelzer, Godefroid de Fontaines et ses manuscrits, in: Revue Néoscolastique 20 (1913) 378—382.

Im Cod. Vat. lat. 813, wo es fol. 10vb heißt: Isti sunt articuli, in quibus Thomas invenitur aliter dixisse in uno loco et aliter in alio, ist diese Verschiedenheit nicht beachtet.

[14]) Ox dist. 23 (n. 4). [15]) Ibid.

Schwierigkeit bemerkt Skotus, daß von den letzten unterscheidenden und konstituierenden Prinzipien kein positiver Wesensbegriff mehr abstrahiert werden kann, da sie primo verschieden sind und nichts gemeinsames Positives einschließen. Sonst müßte man für sie wieder Unterscheidungsprinzipien suchen. Wohl aber kann man von ihnen einen gemeinsamen negativen Begriff abstrahieren. So kommt z. B. der Begriff Nicht-Sokrates allem zu, was von Sokrates verschieden ist, dem Seienden und dem Nichtseienden, mögen die Subjekte, von denen der Begriff ausgesagt wird, eine positive gemeinsame Realität haben oder nicht. Ja wenn sie eine gemeinsame positive Realität haben, so kommt ihnen der genannte negative Begriff nicht auf Grund dieser positiven Realität zu. Zur zweiten Schwierigkeit erklärt Skotus, daß die Unmitteilbarkeit eine Negation in genere bedeutet, d. h. eine Negation, die ein bestimmtes Subjekt fordert, von dem sie ausgesagt wird, im Gegensatz zur negatio extra genus, die kein bestimmtes Subjekt erfordert, z. B. non ens. So besagt die Unmitteilbarkeit zwar nicht eine Vollkommenheit ratione significati, wohl aber ratione connotati oder subiecti. Zur Lösung der dritten Schwierigkeit verweist er darauf, daß in einem Gegensatzpaar das eine Glied eine logische Relation, das andere eine reale besagen kann. So bedeutet „identisch" eine logische Relation, dessen Gegensatz „verschieden" aber eine reale. Trotz seiner Ueberzeugung, daß sich von den Personen ein gemeinsamer negativer Begriff negationis in genere abstrahieren lasse, kann sich Skotus nicht des Bedenkens erwehren, ob nicht doch auch ein positiver Begriff abstrahiert werden könne. Er glaubt die Frage bejahen zu müssen wegen einer Augustinusstelle und wegen einer Aeußerung des Petrus Lombardus. Er ist aber der Meinung, daß dieses abstrahierte Positive nicht die Spezies, das Wesen der Individuen sei, sondern gleichsam aliquid proprium[16]).

Besagt „Person" in Gott etwas Absolutes oder etwas Relatives? Es kann keine relatio propria besagen, da der Begriff Person in Gott dreien gemeinsam ist. Es kann ferner keine relatio communis besagen, da der Vater nicht die Person des Sohnes ist. Es kann weiter nicht die substantia secunda, d. h. das Wesen besagen, da dieses in Gott nicht gezählt wird, während man den Begriff Person in den Plural setzt. Was bedeutet sonach Person? Hält man es für einen rein negativen Begriff, so bedeutet es naturgemäß weder eine Substanz noch eine Relation. Aber es bedeutet etwas mit und zwar zunächst das Subjekt, von dem der Begriff Person prädiziert wird, nämlich den Vater, den Sohn und den hl. Geist. Weiterhin bedeutet der Begriff jene Relation mit, auf Grund deren dem Vater und Sohn die gemeinsame Negation zukommt. Endlich bedeutet er das Wesen mit. Mag dieses auch

[16]) Ox. d. 23 (nn. 5—8).

in dem an erster Stelle Mitbedeuteten, im Vater, Sohn und Geist sein, so ist es doch nicht der Grund der gemeinsamen Negation. Nimmt man an, daß der Begriff Person das von Vater, Sohn und Geist abstrahierte Positive quasi proprium bedeute, so besagt es weder eine Substanz noch eine Relation, sondern etwas nach diesen beiden Kategorien hin Indifferentes. Ex consequenti jedoch bedeutet der Begriff das, wovon er ausgesagt wird, nämlich den Vater, den Sohn und den Geist, ferner die Relationen und endlich das Wesen. Die beiden Anschauungen stimmen also darin überein, daß Person formell weder eine Relation noch eine Substanz besagt, daß es aber ex consequenti zunächst den Vater, den Sohn und den hl. Geist bezeichnet, dann die diese unterscheidenden formalen Prinzipien, dann das Wesen[17]).

Welche Kritik übt Thomas Anglicus an diesen Anschauungen des Skotus? Zunächst ist ihm die Vorliebe des Skotus für die richardische Formel unsympathisch. Denn Boëthius kommt eine viel größere Autorität zu als Richard. Außerdem zwingt kein sachlicher Grund, Boëthius fallen zu lassen. Boëthius versteht in seiner Definition unter Substanz nur das subsistens completum. In diesem Sinne kommt das Substanzsein der Seele nicht zu. Der Einwurf des Skotus ist daher unberechtigt[18]). Ferner betrachtet es Thomas als unrichtig, wenn es Skotus als wahrscheinlich hinstellt, daß Person formell nur eine Negation bedeutet. Denn nach Boëthius kommt persona von personare. Personare aber ist ein positiver Akt. Außerdem fordert jede negatio in genere eine positive Realität, der sie zukommt. Dieses Positive kann aber nicht das Wesen sein, da dieses mitteilbar ist, auch nicht die relative Proprietät, da dieser als solcher der modus formae zukommt, da ihr außerdem nicht formell das Personsein eignet. Also muß dieses Positive die Person sein. Person bedeutet sonach formell etwas Positives. Als falsch bezeichnet Thomas die Anschauung des Skotus, es könne von den Personen ein positiver Begriff abstrahiert werden, der nicht die Spezies, sondern das quasi proprium bedeute, und der Begriff Person sei das quasi proprium. Es ist unmöglich, von mehreren Individuen einen Begriff zu abstrahieren, ohne den Artbegriff zu erhalten. Würde also Person ein proprium bezeichnen, so könnte es als species abstrahiert werden. Das ist aber falsch. Im engsten Anschluß an die Summe des hl. Thomas entscheidet sich schließlich Thomas Anglicus für die Meinung, daß Person etwas Gemeinsames besagt nach Art eines Einzeldinges oder eines unbestimmten Individuums. Der Begriff Person bedeutet nämlich ein Einzelding, aber nicht dieses oder jenes bestimmte Einzelding[19]).

[17]) Ox. d. 25.
[18]) Dist. 23.
[19]) Dist. 23.

Zur Kritik der Anschauungen, die Skotus in der Frage nach der relativen oder absoluten Bedeutung des Begriffs Person bekundet, bemerkt Thomas, daß er sie übergehen will, da er, soweit es notwendig ist, sich hierüber schon geäußert habe und da das sonst von Skotus hier Gesagte ohne Bedeutung ist und es daher unnütz wäre, darauf einzugehen[20]).

§ 13. Die Konstitution der göttlichen Personen.

Wir kommen zu der schwierigsten im Mittelpunkt der Trinitätsspekulation liegenden Frage, zu der Frage nach der Konstitution der göttlichen Personen. Seit den Kappadoziern verwertete man zur Lösung der sich hier auftürmenden Probleme den Relationsbegriff. In enger Beziehung zum Seinsmodus der göttlichen Personen, zu ihrer gegenseitigen Beziehung stand im kappadozischen Denken der Ursprungsmodus[1]). Augustinus sah in dem Relationsbegriff das Mittel, um Einheit und Dreiheit in Gott zu versöhnen. Die Einheit liegt auf Seite des Wesens, die Dreiheit auf Seite der Relationen. Die Relationen sind das die Personen unterscheidende Moment, ja die Personen sind substantiale Relationen. Das proprium einer jeden Person ist eine Relation. Noch ausdrücklicher als die Kappadozier bringt der afrikanische Denker die Relationen in Beziehung zu den Ursprüngen[2]). Die augustinischen Anschauungen beherrschten die folgenden Jahrhunderte. Boëthius und Anselm kamen sachlich nicht über Augustinus hinaus. Lediglich eine schärfere Formulierung seiner Gedanken läßt sich bei ihnen konstatieren[3]). Einen

---

[20]) Dist. 25.

Eine sehr eingehende Darstellung der Geschichte des Begriffs Hypostase mit zahlreichen Literaturangaben bietet A. Michel, im Dict. de théol. cath. VII, 309—437; über Thomas von Aquin: 423—29.

[1]) Schmaus 22—25. Dort weitere Literatur. Der von Amphilochius im Sinne von Seinsmodus geprägte Ausdruck *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* wurde von Basilius zuerst gebraucht zur Bezeichnung der Art und Weise des Ursprungs. *Ἀγέννητος* und *γέννητος* sind die *τρόποι τῆς ὑπάρξεως* der beiden ersten Personen; freilich verdienen *πατρότης* und *υἱότης* den Vorzug. Gregor von Nazianz vervollständigte die Reihe durch Einführung des Begriffs *ἐκπόρευσις* als *ἰδιότης* des heil. Geistes: *ἀγεννησία, γεννησία, ἐκπόρευσις.* Reichen Aufschluß bietet für diese Dinge Holls Werk Amphilochius, 240ff., 160ff. Siehe ferner Nager, Die Trinitätslehre des hl. Basilius des Großen, Paderborn 1908. Stiegele, Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des 4. Jahrhunderts, Freiburg 1913. Es ist ein Versehen, wenn Stohr in seiner Arbeit über Bonaventuras Trinitätslehre S. 95 meint, bis Anselm seien die Ausgänge und Relationen unverbunden nebeneinander gewesen.

[2]) Schmaus, 139ff. Siehe insbesondere Tract. 39 in Joann. n. 4. Epist. 17 n. 6 und n. 7.

[3]) Das Axiom des Boëthius: Substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem (De trin. c. 6), das in der Scholastik unzählige Male zitiert wird, trägt augustinische Signatur; cf. z. B. De trin. l. VII c. 6 n. 12; c. 2. Tract. 39 in Joann. n. 4. In ps. 68 sermo 1 n. 5: Schmaus, 139—142. Anselms Axiom, daß in Gott Einheit herrscht, ubi non obviat

Bruch mit der Tradition führte Richard von St. Viktor herbei, indem er die Personen allein durch die Ursprünge begründet sein läßt. Stohr schenkte uns eine glückliche Darstellung des Ringens dieser neuen mit der alten Anschauung[4]). Um Skotus und die gegen ihn gerichtete Kritik würdigen zu können, untersuchen wir die Lehrmeinugen in den Jahrzehnten vor ihm und bei seinen Zeitgenossen. Um das große Material übersichtlich vorlegen zu können, ordnen wir diesen historischen Ueberblick nach Ordensschulen.

Ein kurzer Ueberblick möge zeigen, wie weit die Spekulation von den Summisten und Sententiariern um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert gefördert war, bevor sie von den aufblühenden Ordensschulen aufgenommen wurde. Robertus Pullus kennt drei die Personen unterscheidende Proprietäten und nicht mehr als drei[5]). Sie sind damit gegeben, daß der Vater den Sohn zeugt, daß der Sohn vom Vater gezeugt wird und daß der hl. Geist von beiden hervorgeht[6]). Einen abstrakten Namen kennt Robert für die drei Proprietäten nicht. Die Termini Vater, Sohn und hl. Geist bezeichnen zugleich die Proprietäten[7]). Die Proprietäten dürfen nicht unter die Kategorien eingereiht werden. Sie liegen vielmehr jenseits all unserer Fassungskraft[8]).

Petrus Lombardus verwendet die Termini relatio und notio im gleichen Sinn wie den Terminus proprietas. Er zählt die sachlich bei Robertus vorliegenden Proprietäten auf und gibt ihnen die abstrakten Namen paternitas, filiatio und processio. Als vierte fügt er das ingenitus hinzu. Die Funktion der Proprietäten besteht darin, die Personen zu unterscheiden[9]).

---

aliqua relationis oppositio (De proc. Spir. S. c. 2) ist durch Augustinus vorbereitet; siehe die eben zitierten Stellen, dazu noch etwa De trin. l. V c. 11: Schmaus, 140; Stohr, a. a. O., 94f. Treffend erkannte diese Bedeutung Augustins Albert der Große: I Sent. d. 26 a. 7 ad 3um.

[4]) A. a. O., 94ff. Von höchstem Interesse ist vor allem seine Darstellung der Lehre des Präpositinus, Wilhelms von Auxerre und Wilhelms von Auvergne. Außer diesen behandelt er noch Boëthius, Anselm, Richard von St. Viktor, Petrus Lombardus, Bernhard.

[5]) Sent. l. I c. 5.

[6]) Ibid. c. 3.

[7]) Cap. 5.

[8]) Cap. 3.

[9]) Stohr, 96. Bandinus, I Sent. d. 25 und 26 ebenso. Gandulphus, Sent. l. I § 93 läßt die Personen durch die personales proprietates paternitas, filiatio, processio personaliter verschieden sein. Siehe § 85. Die Proprietäten sind die Personen selber: § 94. Sowohl dem Vater sind drei Notionen eigen (pater alia notione ingenitus et alia pater et alia principium spiritus) wie dem Sohn (alia notione est genitus, alia ingenitor, alia principium spiritus). Die dritte ist ihnen gemeinsam. Notion und Proprietät verwendet er synonym: § 95.

Robert von Melun versteht unter Person differens proprietate personae discretiva[10]). Wie es nur drei Personen gibt, so auch nur drei durch sich verschiedene proprietates personales, durch welche die Personen unterschieden und aufeinander bezogen werden: paternitas, filiatio und processio[11]). Die Proprietäten sind in Gott und zwar so, daß ohne sie die drei Personen nicht wären und nicht sein könnten. Würde man annehmen, daß sie zum Sein der Personen nicht notwendig sind, so müßte man notwendig den akzidentellen Charakter der Proprietäten zugeben[12]).

Sehr aufschlußreich ist das Studium des Petrus von Poitiers. Er berichtet von Theologen, die sich viel darauf zugute tun, daß sie in den Proprietäten nur modi loquendi sehen. Er meint, diese Anschauung sei mit dem Sabellianismus nahe verwandt. Vätertexte und Vernunftgründe führt er gegen diese Meinung ins Feld. Von den letzteren sei folgendes erwähnt: Der Vater ist durch etwas Vater, also entweder durch die Vaterschaft oder durch etwas von der Vaterschaft Verschiedenes. Im letzteren Fall könnte er nur durch die essentia divina Vater sein, da eine andere Realität in ihm nicht angenommen werden kann. Das ist falsch, da er durch die essentia Gott ist. Also ist er Vater durch die Vaterschaft. Also ist die Vaterschaft im Vater. Da nichts im Vater sein kann, was nicht er selber ist, so ist sie so im Vater, daß sie der Vater selber ist. Das gleiche Resultat ergibt sich aus folgender Erwägung. Die Vaterschaft ist entweder etwas oder nichts. Im ersten Fall ist sie der Vater oder etwas von ihm Verschiedenes. Diese letzte Möglichkeit muß man ausschließen, da sonst die Vaterschaft nicht im Vater wäre. Wenn die Vaterschaft nichts wäre, wie könnte sie dann eine Relation sein? Man kann gegen den realen Charakter der Proprietäten nicht einwenden, daß das Wesen kein proprium einer einzelnen Person sei, daß es daher von einem allenfallsigen proprium verschieden sein müsse. Dieser Einwand ist nach Petrus so frivol, daß er einer Antwort nicht wert ist. Freilich hat man den Eindruck, daß er auch keine rechte, das innere Wesen der Sache treffende Antwort weiß. Er muß sich damit begnügen, an einigen Beispielen zu zeigen, daß man in der göttlichen Trinität nicht von einem personalen Element auf ein Wesenselement schließen dürfe[13]). Nachdem so die Existenz von Proprietäten, ihre Identität mit der jeweiligen Person und damit auch mit dem Wesen und ihre konstitutive Funktion festgestellt ist, ist die Zahl der Proprietäten zu erörtern. Es sind deren fünf: Zwei sind dem Vater eigentümlich: die paternitas und die innascibilitas,

[10]) Fol. 11va.
[11]) Fol. 17va—b; fol. 18rb.
[12]) Fol. 17vb.
[13]) Sent. l. I c. 25.

eine dem Sohne: die filiatio, eine dem hl. Geiste: die processio. Eine ist Vater und Sohn gemeinsam. Petrus berichtet, daß diese a magistris nostris spiratio genannt wird. Doch kann sich dieser Terminus nicht mit der Autorität der hl. Väter schmücken[14]). Kommt allen diesen Proprietäten konstitutive Bedeutung zu? Petrus berichtet über verschiedene Meinungen, ohne sich klar einer anzuschließen. Eine Theorie behauptet, der Vater werde nur durch die Vaterschaft, der Sohn nur durch die Sohnschaft als Person konstituiert; nur Vaterschaft und Sohnschaft seien proprietates personales und daher factivae personae. Die zwei übrigen Proprietäten, innascibilitas und spiratio, seien distinctivae, nicht personales. Damit eine Proprietät personalis sei, müßten ihr zwei Eigenschaften zukommen: Sie dürfe nur einer Person eigentümlich sein (aus diesem Grunde ist die spiratio keine personenbildende Proprietät), sie müsse ferner eine Relation zwischen zwei Personen sein (darum ist die nur eine Negation besagende Innascibilität keine Proprietät)[15]). Nach einer anderen Meinung ist der Vater durch das Zusammenwirken der paternitas, der innascibilitas und der spiratio in seinem Personsein konstituiert, der Sohn durch das Zusammenwirken der filiatio und der spiratio[16]). Wenn sich Petrus auch nicht klar für eine dieser zwei Theorien entscheidet, so steht er doch offenbar auf Seite der zuerst dargelegten, da er in dem Begriffe innascibilitas nur eine negative, keine positive Bestimmung sieht[17]).

Nur modi loquendi sind die Proprietäten für Präpositinus. Eine konstitutive oder unterscheidende Funktion eignet ihnen nicht. Die Personen brauchen keinen Unterscheidungsgrund, da jede durch sich selbst so eindeutig bestimmt ist, daß sie von jeder anderen unterschieden ist. Die Theorie, welche

[14]) Ibid. c. 28.
[15]) Cap. 26.
[16]) Cap. 28.
[17]) Cap. 29.

In hohem Maße zeigt sich von Petrus von Poitiers beeinflußt Petrus von Capua; vgl. z. B. Clm. 14508, der anonym seine Summe enthält, fol. 14r, wo er die Fünfzahl der Notionen nachweist. Siehe für diese Hs: Landgraf, Der Gerechtigkeitsbegriff des heiligen Anselm v. Canterbury und seine Bedeutung für die Theologie der Frühscholastik, in Divus Thomas 5 (1927) 173. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II 532 zählt fünf weitere Hss auf.

Nach Simon von Tournai unterscheiden sich die göttlichen Personen durch ihre Proprietäten, wie sich die menschlichen Personen individualibus distinguuntur proprietatibus (fol. 11rb). Fol. 15va verlegt er den Unterschied in die Relationen. Diese Fragen behandelt er auch in seiner Exposito Symboli S. Athanasii, die z. B. in Cod. Berl. Philipp. 1997 der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin erhalten ist. In Bibliothecae Cassinensis Florilegium t. IV, Rom 1880, 322—346 ist der Text nach Cod. 210 der Bibliothek von Montecassino ediert. Vgl. Grabmann, Die Gesch. der schol. M., I 549.

einen Unterscheidungsgrund für die Personen annimmt, macht damit einen recht mageren Gewinn. Denn sie muß sich schließlich auch dazu bequemen, den Unterschied einfach mit dem Vorhandensein der unterschiedenen Elemente gegeben sein zu lassen. Nur läßt sie die die Personen unterscheidenden Differenzen durch sich selbst unterschieden sein, während die andere Auffassung diesen Haltpunkt schon bei den Personen als solchen macht[18]).

[18]) Cod. lat. 1409 der Nationalbibl. in Wien, fol. 17r—v, oder Cod. lat. 1501, fol. 16rb—17va, oder Cod. Vat. lat. 1174, fol. 20rb. Im erstgenannten Codex sagt er fol. 17r: Quidam enim, ut dictum est, paene infinitas in Deo constituunt proprietates, ut magister gilibertus, quidam VI ut magister gandolfus, quidam V ut magister petrus lombardus, quidam tres ut magister robertus, quidam nullam, in qua sententia dicitur fuisse magister yvo carnotensis. Vgl. Stohr, 97f., der auf Clm. 6985 verweist. Wie eingehend Präpositinus alle diese Fragen behandelt, ergibt sich daraus, daß sie im Cod. Vat. lat. 1174 von fol. 10v—fol. 21r reichen. Vgl. für die Persönlichkeit, die Werke des Präp. und die in Betracht kommenden Hss: Lacombe, Georges, Praepositini cancellarii Parisiensis (1206—1210) opera omnia, I. La vie et les œuvres de Prévostin. Bibliothèque thomiste XI. Le Saulchior, Kain (Belgique) 1927. Dazu: Derselbe, Praepositinus Cancellarius Parisiensis, in New Scholasticism 1928, 307—319.

Kurz sei verwiesen auf Stephan Langton, der im Cod. 136 der Staatsbibliothek von Bamberg in der Frage, an aliud sit esse Patrem et esse Filium (fol. 6va) meint, daß fünf Notionen genügen zur Unterscheidung der Personen. Dann fährt er fort: Notandae sunt tamen variae diversorum opiniones. Quidam enim ponunt eundem esse numerum personarum et proprietatum, quae sunt paternitas, filiatio et processibilitas. Alii adiungunt quartam, scilicet spirationem communem Patri et Filio, alii quintam scilicet innascibilitatem in Patre, alii quasi senarium volunt constituere in Deo ex quinque dictis proprietatibus et unitate essentiae communi tribus personis. Quidam etiam volunt longe plures esse notiones, immo videtur posse probari, quod infinitae. Nam sicut Pater et Filius distinguuntur a se paternitate et filiatione, ita paternitas et filiatio distingui videretur aliis notionibus, sed illae iterum tertiis et tertiae quartis et sic in infinitum. Solvunt quidam dicentes, quod paternitas et filiatio non distinguuntur aliis notionibus, sed se ipsis, vel potest dici, quod solae personae primae distinguuntur. Distinctiones autem non sunt distinctae, sed distinguendi instrumenta, et ita nec sunt eaedem sibi invicem nec a se mutuo distinctae, sed sunt idem, quia sunt eadem essentia, et notandum, quod sicut Pater non est Filius, ita paternitas non est filiatio neque Filius, quia si paternitas est filiatio, cum filiatio sit Filius, nihil horum secundum substantiam dicatur. Ergo paternitas est Filius, quod si est et Pater est paternitas, ergo Pater est Filius. Hic breviter est etiam (7ra) adnotanda quorundam opinio dicentium proprieta[te]s personarum non esse ipsas personas, quod sic probare nituntur: Haec proprietas est in Patre et ea distinguitur Pater. Ergo ipsa non est Pater. Dicimus mediam propositionem non plus operari ad propositum quam si dicatur, quod ea convenit Patri cum aliquo. Dann heißt es: Item obicitur sic: Divina essentia est paternitas et filiatio, quorum neutrum est alterum sive neutrum de altero ponitur et esse utrumlibet horum esse est aliquid. Ergo divina essentia est alia, ita quod utrumque illorum. Dicimus ita quidem esse in creaturis, quod scilicet esse paternitatem est esse quid. Hic vero non est ita. Non enim esse hanc paternitatem est esse quid, sicut nec esse Patrem nec est facile assignare, quid sit Deo Patri esse Patrem.

Wilhelm von Auxerre kennt fünf Proprietäten. Drei davon sind personenbildend. Diese proprietates personales kann man nicht wirklich von Gott wegdenken, ohne die Trinität zu

---

Potest tamen utcunque dici sine praeiudicio melioris, quod esse Patrem circa Deum est generare; sed idem est generare quod generatione distingui a Filio vel esse Patrem.

Fol. 7rb: Non eo dicitur Pater innascibilis, quia generat. Sic enim eadem esset notio paternitas et innascibilitas, sed potius, quia ille est, qui a nullo et a quo alius procedit sive per generationem sive alio modo.

Fol. 7rb sagt er zu der Frage, wie Proprietät und Wesen sich zueinander verhalten, daß ex quo super hoc decretum habemus Eugenii papae quid sit super hoc asserendum in Concilio Remensi, quod celebratum est occasione huius quaestionis, in qua magnus ille Pictaviensis minus catholice videbatur sentire; dicebat enim, quod non quidquid est in Deo, est Deus, ex eo inquam tempore certum est, quid tenendum sit in hoc articulo. Dann zeigt er, daß dieser deshalb doch kein Häretiker ist. Den Häretiker macht die superbia, nicht die ignorantia. Bevor die Kirche entschied, konnte man verschiedener Meinung sein.

Vgl. für die Echtheit der Summe im Bamberger Codex: Lottin, Un nouveau manuscrit fragmentaire de la Somme d'Etienne Langton in: Recherches de théologie ancienne et médiévale 1929, 373—376. Dort sind die Arbeiten von G. Lacombe erwähnt.

Stephan Langton behandelt diese Fragen auch in Cod. Vat. lat. 4297, fol. 31ra—32va. Vgl. für diese Summe Lottin, Les premiers linéaments du traité de la syndérèse au moyen-âge, Revue Néo-Scolastique 28 (1926) 430f.; Landgraf, Echtheitsfragen bei Stephan von Langton, Philos. Jahrb. 40 (1927) 306—318. Derselbe, Handschriftenfunde aus der Frühscholastik, in Zeitschrift für kath. Th. 53 (1929) 101—104; S. 101 ist Powickes Arbeit über Stephan L. erwähnt (Oxford 1928).

Wenig Originelles bietet Radulphus Ardens. Nach einer längeren Besprechung des boëthianischen Personbegriffes (fol. 112vb—113ra) kommt er im Wesentlichen über die Paraphrasierung von Augustinus- und Damanscenuszitaten nicht hinaus (fol. 113ra—b): Quibus modis personae distinguantur.

Der Codex Vat. lat. 782 enthält sehr früh anzusetzende anonyme Quodlibeta, welche fol. 16vb—17vb de notionibus et relationibus in divinis handeln. Die fol. 16vb zu Beginn der Darlegungen gestellten Fragen mögen den Inhalt veranschaulichen: Quaeritur de differentia notionum vel relationum et primo, utrum tantum tres, secundo quaeritur, utrum omnes notiones determinentur per ad aliquid an etiam aliquae relationes possint determinari per absolutum, et hoc est quaerere, utrum abstractis relationibus contingat intelligere tres distinguibiles. Postea quaeritur, cum sint duo modi praedicandi in divinis, utrum ad aliquid secundum quod est in divinis habeat tantum comparationem, secundum quam ad aliud dicitur an praeter hoc habeat comparationem, secundum quam accidens dicitur in alio. In der Notion ist der Begriff dignitas enthalten. Damit zeigt er, daß es fünf Notionen gibt: qui a nullo a quo alius, qui ab alio per generationem, qui ab alio per processionem, a quo alius per generationem, a quo alius per processionem, et haec duo non faciebant notionem, scilicet a quo nullus et qui ab alio in sua communitate. Er bekennt, daß er die drei Proprietäten des Damasceners, ingeneratio, generatio und processio annehmen will, da sie dant intelligere omnes alias distinguentes. Die generatio setzt ja die paternitas voraus, die processio die spiratio. Er will mit dieser Aufzählung nicht angeben has proprietates quasi sint illae, per quas personae habeant esse, sed voluit illas determinare relationes, quibus primo hypostases determinantur. Da die Innascibilität nur eine Negation besagt, esse personale a tali non accipitur. Man kann von den Proprie-

zerstören. Wenn man nur gedanklich von ihnen absieht, so schwinden die drei bestimmten Personen Vater, Sohn und Geist aus dem Gesichtskreis; aber es bleibt noch eine unbestimmte Realität[19]).

Wilhelm von Auvergne sucht eine Mittelstellung zwischen Präpositinus und Gilbert de la Porrée einzunehmen. Die Proprietäten sind weder ein bloßer modus loquendi noch sind sie etwas den Personen wie ein Akzidenz Anhaftendes, von außenher an sie Herantretendes. Besonders verdient angemerkt zu werden seine Anschauung, daß die Notionen den Personenunterschied nicht begründen. Auch wenn man von den Personen die Proprietäten wegdenkt, bleiben sie durch ihr bloßes Personsein verschieden[20]).

1. Dominikanerorden.

Roland von Cremona berichtet von drei Anschauungen über die Notionen und Proprietäten. Eine Theorie behauptet, daß es zahllose Notionen gibt. Roland sagt, daß die Schüler des Porretanus diese Ansicht vertreten. Eine andere Anschauung als deren Vertreter er Präpositinus nennt, sieht in den Notionen nur modi loquendi. Die opinio communis behauptet, daß es fünf Notionen gibt, die paternitas, die filiatio, die processio, die communis spiratio und die innascibilitas, daß aber nur die drei ersten personenbildende Bedeutung haben. Roland schließt sich keiner Meinung ausdrücklich an. Er führt eine Reihe von Einwänden an, welche gegen jede Theorie erhoben werden können, und sucht sie alle loyal zu lösen. Aber es läßt sich nicht verkennen, daß er sich für die zuerst genannte Theorie stark erwärmt. Er nimmt sie gegen die Interpretation in Schutz, welche ihr von Petrus Lombardus und anderen zuteil wurde, nämlich gegen die Interpretation, daß die Notionen nur etwas von außen

täten nicht abstrahieren, ohne die Dreiheit der Hypostasen zu zerstören: Ubi est ordo naturae, necesse est prius generationem <prius> intelligere quam illum, qui generatur, tamen hypostasis, a qua est generatio, praeintelligitur, sed quae est ab illa, non intelligitur sine habitudine media. Similiter Spiritus Sanctus non intelligitur sine habitudine media, tamen hypostasis, a qua est, intelligitur. Tolle ergo has duas habitudines, manet hypostasis, quae est pater, non tamen sub habitudine, qua est pater. Unde ablatis relationibus non removetur hypostasis, sed pluralitas hypostasum.

[19]) Stohr, 99f.

Im gleichen Sinne behandelt diese Fragen Johannes von Treviso, fol. 2v—4r. Er setzt sich hier mit Gilbert auseinander, den er fol. 2vb mit Namen nennt.

Herbert von Auxerre bespricht die einschlägigen Fragen ziemlich ergiebig (Cod. Vat. lat. 2674, fol. 4r—8r). Dabei setzt er sich mit Gilbert und vor allem mit Präpositinus auseinander, denen er die opinio communis entgegenstellt.

Vgl. für ihn und sein Verhältnis zu Wilhelm von Auxerre: Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle, Louvain 1911, I 52 Anm. 1. Geyer, 363.

[20]) Stohr, 100f.

an die Personen Hinzukommendes, also etwas Akzidentelles seien. Mögen immerhin der Magister und mögen auch andere Magistri den Porretanern diese Meinung imputieren, Roland kann nicht glauben, daß diese tatsächlich eine so törichte Lehre vertreten hätten. Sie waren doch Söhne der Kirche. Mit einer solchen Theorie hätten sie aufgehört Söhne der Kirche zu sein. Nun gibt Roland seine eigene Interpretation. Die Porretaner wollten nur sagen, daß sich die Personen nicht durch die Notionen, sondern daß sie sich von Ewigkeit durch sich selbst unterscheiden. Wenn sie sagen, daß die Vaterschaft bzw. Sohnschaft dem Vater und Sohn als etwas Aeußeres, Akzidentelles anhaftet, so sprechen sie nach Analogie der irdischen Väter und Söhne. Sie wollen uns mit der Analogie der irdischen Vaterschaft und Sohnschaft zum Verständnis der Liebe und Güte des göttlichen Vaters und Sohnes führen. Roland will sich frei heraus als einen Schüler des Porretanus bekennen, wenn er mit seiner Interpretation dessen Meinung trifft, wenn also Gilbert nur sagen will, daß die Notionen nicht innerlich den Unterschied der Personen begründen, sondern daß sich die Personen durch sich selbst unterscheiden[21]).

Auch bei Hugo von St. Cher ist einiges Schwanken zu konstatieren. Er referiert vier Theorien über die Proprietäten. Nach einer Theorie stellen die Proprietäten nur modi loquendi dar. Vater und Vaterschaft sind omnino idem, da in Gott absolute Einfachheit herrscht, da weiterhin die Proprietät eine Relation sein muß und als solche keine Realität besitzen kann. Die Personen sind durch sich selbst verschieden und werden durch sich selbst aufeinander bezogen. Gegen diese Meinung besteht die Schwierigkeit, daß es verschiedene Notionen geben muß, da sonst der Vater durch dieselbe Proprietät auf den Sohn und auf den hl. Geist bezogen würde. Andere behaupten, daß es nur drei Notionen gibt, wie es nur drei Personen gibt. Gegen sie spricht, daß der Vater anerkanntermaßen ungezeugt ist und daß dieses Ungezeugtsein verschieden ist von seiner Beziehung zum Sohne, daß weiterhin Vater und Sohn Prinzip des hl. Geistes sind und daher eine gemeinsame Beziehung zum hl. Geist haben, die mit keiner anderen Beziehung identifiziert werden kann. Andere wie der Magister Gilbert de la Porrée und der Magister Simon von Tournai nehmen gleichsam unendlich viele Notionen an, von denen jedoch nur drei notiones personales sind. Diese Notionen haften den Personen äußerlich an[22]). Gegen Petrus Lombardus bemerkt Hugo, daß man diese Anschauung nicht für häretisch erklären dürfe, da in der hl. Schrift nichts über die Notionen und Proprietäten geoffenbart sei und

[21]) Fol. 16va—17vb.
[22]) Fol. 36r.

man daher nur Meinungen aufstellen dürfe[23]). Falsch ist sie freilich. Da alles Sein entweder geschaffen oder ungeschaffen sein muß, so würde ein Sein, das Gott nur äußerlich wie ein Akzidenz anhaftet, ein geschaffenes Sein darstellen müssen[24]). Die vierte Meinung, welche Hugo als communis et celebris bezeichnet, nimmt fünf Notionen an. Nach diesem Referat macht Hugo die überraschende Bemerkung, er wolle nicht entscheiden, ob die erste oder die letzte Meinung wahr sei[25]). In welchem Verhältnis stehen die Proprietäten zu den Personen und zum Wesen. Sie sind die Personen und sind zugleich in den Personen; sie sind das Wesen und zugleich im Wesen. Manche behaupten, sie seien in den Personen unmittelbar und vermittels der Personen im Wesen, andere, zu denen nach Hugo der Lombarde zu rechnen ist, sagen, sie seien in den Personen wie die causa formalis, im Wesen wegen der Identität mit dem Wesen[26])

Klar und bestimmt legt Richard Fishacre seine Anschauungen dar. Es gibt fünf Notionen, vier Relationen und vier Proprietäten. Durch die Relation wird eine Person auf die andere bezogen; durch die Proprietät unterscheidet sich eine Person von der anderen; durch die Notion wird der Unterschied einer Person von der anderen erkannt. Eine Notion besagt eine solche Differenz einer Person von der anderen, mit der eine bestimmte Würde verbunden ist. Mit dieser Begriffsbestimmung kann Richard zeigen, daß es nicht mehr und nicht weniger als fünf Notionen gibt. Die die Personen unterscheidenden im Ursprung begründeten Differenzen können vierfach sein. Es kann nämlich eine Hypostase von keiner anderen sein, es kann eine Hypostase von einer anderen sein und zwar wieder zweifach, entweder durch Zeugung oder durch Hauchung, oder es kann von einer Hypostase eine andere sein und zwar wie im zweiten Fall wieder durch Zeugung oder Hauchung oder es kann eine Hypostase vorliegen, von der keine andere mehr ist. Der Hypostase, welche von keiner anderen ist, entspricht die Notion der Ungezeugtheit, der Hypostase, welche von einer anderen durch Zeugung ist, entspricht die Notion der Sohnschaft, der Hypostase, welche von einer anderen durch Hauchung ist, entspricht die passive Hauchung, der Hypostase, von welcher eine andere durch Zeugung ist, entspricht die Notion der Vaterschaft, derjenigen, von welcher eine andere durch Hauchung ist, entspricht die Notion der aktiven Hauchung, die Vater und Sohn gemeinsam ist. Der Hypostase, von welcher keine andere mehr ist, entspricht keine Notion, da es keine dignitas bedeutet, wenn von einer Hypostase keine mehr ist. Mit dem

[23]) Fol. 49ra.
[24]) Fol. 37va—b; 49ra—b.
[25]) 37vb.
[26]) Fol. 49rb—49va.

Gesichtspunkt, daß Notion eine dignitas determinata besagt, gelingt es Richard alle anderen noch denkbaren Kombinationen abzulehnen und die Notionen auf die Fünfzahl zu beschränken. Den Einwand, daß die Ungezeugtheit keine Notion sein könne, da sie eine negative Bestimmtheit sei, erledigt er mit der Bemerkung, daß eine negative Bestimmtheit nicht wenig zur Kenntnis einer Sache beitragen kann, ja daß unsere Gott betreffenden Erkenntnisse zum guten Teil negativer Art seien. Nur drei von diesen Notionen sind notiones personales und üben eine unterscheidende Funktion aus. Die Relationen sind auf die Vierzahl zu beschränken, da sie sich aus den Ursprüngen ergeben und diese zwei sind, von denen jeder zwei Relationen begründet. Sie sind Vaterschaft, Sohnschaft, aktive und passive Hauchung. Die vier Proprietäten sind innascibilitas, paternitas, filiatio und processio. Mit der Begriffsbestimmung, daß eine Proprietät eine Bestimmtheit besagt, die einer bestimmten Person und nur dieser und dieser immer zukommt, kann er jedes Mehr oder Weniger an Proprietäten ausschließen[27]). Es ist erstaunlich, mit welcher Klarheit und Präzision die Lehre von den Proprietäten, Notionen und Relationen bei Richard entwickelt ist, während Petrus Lombardus die drei Begriffe noch synonym verwendet[28]).

Eingehend untersucht Albert der Große das Verhältnis von notio, relatio und proprietas. Zwischen proprietas und relatio besteht ein begrifflicher und bis zu einem gewissen Grad ein realer Unterschied. Die Relation bedeutet eine Beziehung zu einem anderen, die Proprietät bedeutet nur ein Verhältnis zu ihrem Subjekt. Die Relation kann mehreren Personen zukommen, die Proprietät nur einer; denn sie ist ja das, was nur einer Person und dieser immer zukommt. Die Proprietäten sind Notionen, sofern sie Erkennungsmittel der Personen sind. Zur Zeit Alberts war es die opinio communior, daß es fünf Notionen gibt: das Ungezeugtsein, die Vaterschaft, die Sohnschaft, die aktive und die passive Hauchung; vier Relationen: Vaterschaft, Sohnschaft, aktive und passive Hauchung; vier proprietates personae: Ungezeugtsein, Vaterschaft, Sohnschaft und passive Hauchung; drei proprietates personales: Sohnschaft, Vaterschaft und passive Hauchung[29]).

[27]) Seite 108*—116*.

[28]) Vgl. z. B. d. 26 (Cod. Ottob. 294, fol. 47r—48v; Cod. lat. 15754 der Bibl. Nat. in Paris, fol. 41ra—42ra; Cod. lat. 16389 der gleichen Bibl., fol. 58rb—59va). Eigentlich würde man hier alle die im Texte dargelegten Gedanken erwarten, nicht in d. 28.

[29]) Sent. d. 26 a. 8 und a. 9; art. 11 spricht er den Gedanken aus, daß die Notionen distinguuntur seipsis. Die Unterscheidungsprinzipien können nicht wieder Unterscheidungsprinzipien haben. Art. 13 zeigt er, daß es 5 Notionen gibt. Zur notio gehört ein Dreifaches: quod pertineat ad dignitatem et illam dignitatem in specie exprimat et quod sit prin-

Welche Funktion übernahmen diese Elemente bei der Konstituierung der Personen? Wenn Albert in seinem Sentenzenkommentar auch kein Gewicht zu legen scheint auf die Unterscheidung der Proprietät als Proprietät und als Relation, so spricht er doch den durch die Prozessionen begründeten Relationen die unterscheidende[30]), den proprietates personales die konstituierende Funktion zu[31]). Sowohl die Proprietäten wie die Relationen gehen logisch den Hypostasen, diese den notionalen Akten voran[32]). Fortgeschrittener ist die Gedankenentwicklung in der späteren Summe. Hier läßt er die Proprietät als solche, sofern sie nur eine Beziehung zu der von ihr konstituierten Person hat, dem notionalen Akte vorangehen, dagegen als relatio concepta, als welche sie in Gegensatz steht zu ihrem Korrelativum, diesem nachfolgen[33]). Da die Proprietäten allein die rationes personarum sind, kann nach Abstraktion der Proprietäten von den Personen nichts mehr übrig bleiben[34]). Man kann nicht dagegen einwenden, daß der Vater auch ohne Vaterschaft eine Person bleibt, da ihm auch ohne sie die Innascibilität bleibe. Diese ist nämlich nicht eine konstitutive, sondern eine die konstituierte Person voraussetzende Proprietät[35]). Wenn man die Relationen mit dieser Bedeutung ausstattet, so muß man sich wohl bewußt bleiben, daß sie sich bei Gott in anderer Weise finden als bei den Geschöpfen. Ihr generisches Sein als Akzidenzien wird bei Gott zum substanziellen Sein erhoben und zwar so sehr, daß man der Relation streng genommen nicht einmal ein in- oder adesse zuschreiben kann. Was bleibt, ist das spe-

---

cipium cognitionis personae. Art. 9 ad 2um macht er die Bemerkung, daß die Termini proprietates personales und personae von Präpositinus stammen.

[30]) Daß die Prozessionen relationsbegründende Bedeutung haben, ist I Sent. d. 26 a. 6 ausgesprochen. Das ist wieder augustinisches Erbgut: Schmaus, 138f. Art. 7 erhält die von Boëthius inspirierte Formulierung: Utrum relatio sola multiplicet Trinitatem.

[31]) I Sent. d. 26 a. 9; a. 2 ad obiectionem. Wie es scheint, legt Albert keinen Wert auf die Unterscheidung der distinguierenden und konstituierenden Funktion der Proprietät; jedenfalls spricht er nicht ausdrücklich von diesem Unterschiede.

[32]) I Sent. d. 26 a. 2 ad obiectionem: In divinis non est proprietas tantum in ratione proprietatis, immo habet aliquo modo actum differentiae constitutivae respectu personae; est enim proprietas constituens personam; non dico, quod sit differentia, sed quoad hoc habet actum similem sibi, et ideo per intellectum est ante; et ideo distinctio hypostasis secundum modum intelligendi est ante omnem generationem, ut causa ante causatum. Daß die relationes den relativa vorangehen, ist a. 6 ad 4um ausgesprochen.

[33]) S. p. I tr. 8 q. 34 m. 1. Die relatio concepta steht im Gegensatz zur relatio exercita; die erstere ist die paternitas, die letztere der pater.

[34]) I Sent. d. 26 a. 5 Solutio.

[35]) Ibid. a. 5 ad 3um.

zifische Sein der Relation, die Beziehung auf einen Terminus[36]). Die Relationen sind nur die Existenzmodi der göttlichen Hypostasen[37]). Jedes Suppositum ist sonach real durch sich selbst relativ. Ganz besonders betont sei die Bemerkung Alberts, daß die Personen zwar übereinstimmen in der Substanz, wenn man diese als etwas schlechthin Absolutes versteht, daß sie sich aber von einander unterscheiden in der Substanz, wenn man unter dieser das suppositum perfectum, d. h. die mit der Relation identische Substanz versteht[38]).

Der hl. Thomas wandelt in seinem Sentenzenkommentar in den Spuren seines Lehrers, d. h. in den Bahnen der Augustinischen Tradition. Zwischen Notion, Proprietät und Relation besteht ein dreifacher Unterschied, hinsichtlich der Bedeutung, der

[36]) Ibid. a. 6 ad 2um; ad 3um; a. 10 Sol. Die opinio Porretanorum ist falsa und haeretica und wurde von Papst Alexander verurteilt auf dem Konzil von Reims. Albert bringt hier offenbar das Konzil von Reims 1148 unter Eugen III. und die Erneuerung der Verurteilung durch Alexander III. auf dem Konzil von Tournai 1163 durcheinander. Siehe Mansi, Sacr. concil. nova et amplis. collectio, tomus XXI 711—736, 1167—1188.

In superioribus autem (relationes) nec adesse nec inesse, proprie loquendo, sed esse ipsa relativa.

[37]) Ibid. a. 6 ad 4um.

[38]) Ibid. a. 1 ad 3um: In divinis autem relatio est relatio et non accidens, sed potius substantia et ideo ibi non est accidens relativum, sed ipsum suppositum relativi realiter seipso relativum et tamen substantia ens per seipsam, hoc modo quo substantiam dicimus suppositum. Hoc autem modo substantiam accipiendo, scilicet pro supposito perfecto, quod quis est vel aliquis, in divinis personae non communicant in substantia, sed distinguuntur et suppositum hoc modo est ad aliquid et substantia in se perfecta et haec non repugnant in divinis, ut iam ostensum est. Unde bene concedo, quod in omnibus, quae simpliciter absoluta sunt, conveniunt personae et sunt unum; ex hoc tamen non sequitur, quod in huiusmodi substantia quae suppositum est, sint unum, quia non video, qualiter ex hoc non sequitur haeresis Sabellii. Aehnlich ad 5um und ad 4um. An letzterer Stelle heißt es: Sed haec substantia est substantia relativi, licet non dicat eam per modum relativi vel relationis, et non est secundum modum intelligendi substantia, quae communis est tribus, licet realiter sit illa, et ideo illa substantia distinguitur. Art. 14 behandelt er die Frage, ob man ohne Sünde anders über die Notionen denken dürfte. Er antwortet darauf, daß die, welche hier anders denken, wegen der Schwierigkeit der Materie entschuldigt seien, wenn sie andere Behauptungen nicht aus Hochmut, sondern von guten Gründen veranlaßt aufstellen. Er bekundet das für mittelalterliches Denken charakteristische Harmonisierungsstreben, wenn er ad 1um schreibt: Ad primum ergo dicendum, quod non contradicunt in re nullam dicentes esse notionem et aliquas dicentes notiones esse, quia illi, qui nullam dicunt, ponunt, quod personae seipsis distinguuntur, et ita implicite ponunt notiones, sed non distinctas a personis nisi secundum intentionem, quia impossibile est ponere distinguens et distinctum per intentionem esse idem. Illi autem, qui ponunt notiones, non dicunt eas re differre a personis, sed suppositione et modo intelligendi. Stohr vergleicht a. a. O., 107 Albert mit Wilhelm von Auvergne und Alexander von Hales. Derselbe, Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg, vergleicht S. 127 -143 die Anschauungen Alberts mit denen Ulrichs. Er bringt dabei aufschlußreiche Texte aus Cod. Vat. lat. 1311.

Erkenntnisordnung, der Zahl. So heißt die Vaterschaft Relation, sofern sie ein Verhältnis zum Sohn bedeutet, Proprietät, sofern sie dem Vater allein zukommt, Notion, sofern sie der Erkenntnisgrund des Vaters ist. Die Erkenntnisordnung besteht darin, daß die Relation logisch der Proprietät, diese der Notion vorangeht. Der Unterschied in der Zahl ist auch klar. Die Notionen sind fünf: Vaterschaft, Sohnschaft, Hervorgang, Ungezeugtheit, gemeinsame Hauchung. Denn auf sie und nur auf sie treffen die drei Bedingungen einer Notion zu; eine Notion muß nämlich einen Ursprung, etwas Ehrenhaftes, aliquid speciale bezeichnen. Vier von diesen Notionen sind zugleich Proprietäten, da sie nur einer Person zukommen: Vaterschaft, Ungezeugtheit, Sohnschaft und Hervorgang. Ebenso sind vier von ihnen zugleich Relationen: Vaterschaft, Hervorgang, Sohnschaft, gemeinsame Hauchung. Drei darunter sind personenbildend: Vaterschaft, Sohnschaft, Hervorgang[39]).

Entschieden wendet sich Thomas gegen die Anschauung, daß sich die Personen durch die Ursprünge unterscheiden und daß die Relationen den Unterschied nur bekunden. Die Ursprünge setzen die unterschiedenen Personen schon voraus, da eine Tätigkeit nur einem bestimmten Individuum angehören kann. Unterscheidungsprinzip kann in Gott nur die Relation sein. Jeder Unterschied ist nämlich durch die Quantität bzw. Materie oder durch die Form bedingt. Das erste ist naturgemäß bei Gott unmöglich. Jede in der Form bedingte Unterscheidung erfolgt durch einen Gegensatz. Nun ist aber bei allen Gegensätzen das eine Gegensatzglied vollkommen, das andere unvollkommen. Eine Ausnahme hievon macht lediglich der relative Gegensatz, bei dem jedes Gegensatzglied vollkommen sein kann. Denn bei den Relationen erstreckt sich der Gegensatz nicht auf ein Sein an den relativen Dingen, sondern auf das Verhältnis der Dinge zueinander. Nur diese Gegensatzart kann es daher bei Gott geben[40]). Mag der Relation diese Unterscheidungs-

---

[39]) I Sent. d. 26 q. 2 a. 3. In der Summe I q. 32 a. 3 versteht er in Corpus unter notio nur die propria ratio cognoscendi divinam personam. Aber in der Antwort auf das vierte Argument sagt er, daß sie eine Würde, in jener auf das fünfte, daß sie aliquid speciale besage; das sind die gleichen Momente, die im Sentenzenkommentar angegeben werden und die wir bei Albert trafen. Thomas spricht noch öfter davon: De pot. q. 9 a. 9 ad 21um und ad 5um, noch mehr q. 10 a. 5 ad 12um. Compend. theol. c. 57—60.

[40]) I Sent. d. 26 q. 2 a. 2. Sehr charakteristisch ist die Fragestellung: Utrum relationes originis distinguant hypostases. In dem ganzen Artikel ist nur von der distinctio, nicht von der constitutio der Personen die Rede. Sachlich unterscheiden sich freilich die Personen durch sich selbst, sofern die Relationen mit ihnen identisch sind: A. 1 ad 5um: Ad quintum dicendum, quod etiam personae divinae seipsis distinguuntur, inquantum personae secundum rem sunt ipsae relationes. Sed

funktion auch nicht zukommen, sofern sie Relation überhaupt ist, so doch, sofern sie göttliche Relation ist, da die göttliche Relation nicht auf die Substanz folgt, sondern die Substanz ist[41]). Wenn die Relationen auch ihrem ad alterum esse nach kein Sein haben, so doch, sofern sie ein Fundament besitzen. Daher können sie einen realen, nicht nur einen logischen Unterschied der realen Personen begründen[42]). Da umgekehrt die Relationen ihre konstituierende Funktion gerade in ihrer spezifischen Eigenschaft als Relationen ausüben, d. h. sofern sie in Gegensatz stehen zu ihrem Korrelativum, und da sie in dieser Eigenschaft vom Wesen logisch verschieden sind, so können sie die Personen unterscheiden und konstituieren trotz ihrer realen Identität mit dem Wesen[43]). Die Spezies der Relation ist näherhin als Ursprungsrelation zu bestimmen[44]). Die Relationen selber haben weiter keinen Unterscheidungsgrund, sondern unterscheiden sich durch sich selbst[45]). Als konstitutive Prinzipien der Personen müssen die göttlichen Relationen der Produktionstätigkeit der Personen logisch vorangehen, wenn auch die Relation als solche überhaupt der Tätigkeit erst folgt[46]). Noch klarer wird die die Personen unterscheidende und konstituierende Funktion der Relationen, wenn man ihr Identitätsverhältnis zum Wesen und zu den Personen betrachtet. Die Relationen werden nicht erst zum Wesen hinzugefügt, wie Gilbertus Porretanus in einseitiger Betonung des adesse der Relationen glaubte. Denn die göttliche Relation hat ein wahres aus ihrem Fundament, d. h. aus der Mitteilung der Natur geschöpftes Sein. Nun kann aber bei der göttlichen Einfachheit das Sein des Wesens und das Sein der Relation nicht etwas Verschiedenes sein. Die Einfachheit Gottes führt sonach zur realen Identität von Wesen und Relation. Diese sachliche Identität bedeutet jedoch keine völlige Identität. Denn Wesen und Relation werden nur eins in dem Akte des Seins, aber nicht in dem eigentlichen Wesen der Relation, in dem ad aliud se habere. Denn etwas anderes besagt

---

sicut persona, quantum ad modum significandi, non est idem quod relatio, ita etiam seipsis non distinguuntur, sed relationibus, sicut Deus per seipsum est Deus, quamvis deitate sit Deus, quia ipse est sua deitas.

[41]) I Sent. d. 26 q. 2 a. 2 ad 1um.

[42]) I Sent. d. 26 q. 2 a. 2 ad 3um; auch a. 1.

[43]) D. 27 q. 1 a. 2: Sed quia non invenitur aliquid distinguens personas et constituens eas nisi relatio secundum rationem suae oppositionis, ideo dico usw. D. 26 q. 2 a. 1 ad 4um: Ad quartum dicendum, quod relatio realiter est idem quod essentia, sed differunt solum ratione sicut etiam bonitas ab essentia et ex illa ratione relatio habet, quod distinguat in divinis, quod non convenit essentiae. D. 33 q. 1 a. 2 ad 1um.

[44]) D. 26 q. 2 a. 2.

[45]) D. 27 q. 1 a. 1 ad 1um.

[46]) D. 26 q. 2 a. 2 ad 1um: Unde quamvis ex hoc, quod est relatio, non habeat, quod distinguat hypostasim, quia sic omnis relatio hoc faceret, tamen habet hoc, inquantum est relatio divina. D. 27 q. 1 a. 2 Solutio.

der Begriff des Wesens, etwas anderes der Begriff der Relation. Proprietät und Wesen sind daher sachlich identisch, logisch verschieden[47]). Die gleiche Identität und der gleiche Unterschied besteht zwischen Proprietät und Person. Unrichtig ist daher die Meinung des Gilbertus, daß die Proprietäten nur in den Personen seien, nicht auch die Personen, ebenso jene des Präpositinus, der in übertriebenem Identifizierungsstreben die Proprietäten nicht einmal logisch von den Personen unterschieden sein lassen wollte und daher nicht zugeben konnte, daß die Proprietäten in den Personen seien[48]). Diese Gedankengänge des Aquinaten führen notwendig zu der Annahme, daß ohne die Relationen auch die Personen nicht mehr verschieden gedacht werden können. Jeder Unterschied setzt ja einen Unterscheidungsgrund voraus. Fällt letzterer, so fällt auch ersterer. Da ferner die Relation bei Gott nicht ein Akzidenz ist, sondern

---

[47]) D. 32 q. 1 a. 1. Proprietät und Relation hält Thomas hier nicht auseinander; er verwendet die Begriffe synonym. Siehe auch d. 26 q. 2 a. 1. D. 33 q. 1 a. 1 ad 1um heißt es: Et sic dico, quod non oportet, quod esse essentiae divinae sit ad aliud se habere, quia illud esse, in quo paternitas et essentia uniuntur, significatur ut esse quod est actus essentiae; non autem uniuntur in esse, quod significat definitio rei, quia alia est ratio paternitatis, qua ad aliud refertur, et alia ratio essentiae. Ad 3um gibt er eine Definition von ratio: Quandoque enim ratio dicitur id, quod est in ratiocinante, scilicet ipse actus rationis vel potentia, quae est ratio. Quandoque autem ratio est nomen intentionis sive secundum quod significat definitionem rei, prout ratio est definitio sive prout ratio dicitur argumentatio. Dico igitur, quod cum dicitur, quod est alia ratio paternitatis et essentiae in divinis, non accipitur ratio, secundum quod est in ratiocinante tantum, sed secundum quod est nomen intentionis et significat definitionem rei; quamvis enim in divinis non possit esse definitio nec genus nec differentia nec compositio, tamen si intelligatur ibi aliquid definitio, alia erit definitio paternitatis et alia definitio essentiae. In omnibus autem intentionibus hoc communiter verum est, quod intentiones ipsae non sunt in rebus, sed in anima tantum; sed habent aliquid in re respondens scilicet naturam, cui intellectus huiusmodi intentiones attribuit, sicut intentio generis non est in asino, sed in natura animalis, cui per intellectum haec intentio attribuitur, et ita etiam ipsa ratio, quam dicimus aliam et aliam in divinis, non est in re; sed est in re aliquid respondens ei in quo fundatur, scilicet veritas illius rei, cui talis intentio attribuitur. Est enim in Deo, unde possunt rationes diversae ibi convenire, et ideo non sequitur, quod Deus sit rationes illae, sed quod sit tantum habens eas. Hoc enim, quod dicitur, quod in Deo est idem habens et quod habetur, intelligitur de illis, quae habentur per modum rerum, non autem de illis, quae habentur per modum intentionum, sicut non possumus dicere, quod Deus sit nomen, quamvis nomen habeat; sed quod Deus est bonitas, quia bonitatem habet; similiter etiam paternitas, quia paternitatem habet; sed non sequitur, quod sit relatio, quamvis relationem habeat. Man könnte auf den Gedanken kommen, diese Unterscheidung des hl. Thomas mit dem skotistischen Formalunterschied zu identifizieren, da auch der letztere in der Verschiedenheit des Wesens, der ratio, der definitio gründet. Der große Unterschied zwischen beiden Auffassungen liegt darin, daß Skotus seinen Unterschied in natura rei vorhanden sein läßt, Thomas nicht.

[48]) D. 33 q. 1 a. 2 Solutio; a. 3 Solutio.

eine res subsistens, so bleibt nach Abstraktion der Relation nichts mehr übrig, weder etwas Absolutes noch etwas Relatives[49]).

Ganz unabhängig von den bisherigen Gedankengängen beantwortet der Aquinate die Frage nach dem Unterschied von Wesen und Person. Die beiden sind sachlich identisch und logisch verschieden. Denn wo zwischen Wesen und Person ein sachlicher Unterschied besteht, liegt der Grund darin, daß das Wesen durch die Materie seine Individuation empfängt. Da es in Gott keine Materie gibt, kann das Wesen nicht durch etwas außer ihm Liegendes individuiert werden. Es subsistiert durch sich selbst. Daraus folgt, daß die Person ihre Subsistenz vom Wesen empfängt, wenn sie auch ihre Unmitteilbarkeit von der Proprietät empfängt. Beides, Wesen und Person, trägt sonach nach Thomas zur Konstitution der Personen bei und zwar beides als Formalkonstitutiv[50]).

Wie läßt sich damit vereinbaren, daß Thomas kurz zuvor im Sentenzenkommentar als einziges konstituierendes und unterscheidendes Prinzip der Personen die Relation bezeichnet? Auch dort, wo sich Thomas in diesem letzteren Sinn äußert, kann die Relation ihre Realität und Subsistenz gebende Funktion an den Personen nur ausüben, wenn sie ihrem inesse nach mit der Substanz identisch ist, da sie selbst ihr ganzes Sein von der Substanz bezieht; ihrem adesse nach, nach dem allein sie sich logisch von der Substanz unterscheidet, gibt sie den Personen die ihnen eigentümliche, die gerade so und nicht anders geartete, die einer Person im Unterschied von den anderen zukommende Subsistenz[51]). Der Unterschied zwischen d. 26 bzw. 27 und d. 34 liegt sonach darin, daß in den ersteren die mit dem Wesen identische Relation, in der letzteren das mit der Relation identische Wesen als subsistenzgebend und ausdrücklich als Formalkonstitutiv der Person bezeichnet wird. Diese Anschauung des Sentenzenkommentars verdient eine besondere Hervorhebung. Mit ihr verwandt ist die in der Quaestio 8 de po-

[49]) D. 26 q. 1 a. 2.

[50]) D. 34 q. 1 a. 1. Thomas spricht es hier ausdrücklich aus, daß die Frage nach dem Identitätsverhältnis von Proprietät und Wesen belanglos ist für die Frage nach dem Verhältnis von Wesen und Person. Wichtig ist folgender Text: In divinis invenimus aliquid commune secundum rem et aliquid proprium. Sic ergo ratio personae duo includit in divinis; nomine enim personae significatur Deus ut subsistens et ut proprium; sed nomine essentiae significatur simpliciter, non autem ut subsistens et significatur ut commune; sed nomine paternitatis non significatur ut subsistens, sed ut proprium, non quidem ut distinctum, sed ut distinguens. Et sic patet, quod persona re ab essentia et proprietate non differt, sed secundum rationem tantum per quam utrumque significatur ut formale respectu personae, quantum ad duo, quae sunt de intellectu personae, quia essentia significatur ut forma eius, inquantum est subsistens, et proprietas ut forma eius, inquantum est proprium vel incommunicabile.

[51]) D. 26 q. 1 a. 2; q. 2 a. 1.

tentia sich findende Aeußerung, daß die Relationen konstituierende Bedeutung haben, sofern sie mit dem Wesen identisch sind, unterscheidende, sofern sie in Gegensatz stehen zu ihren Korrelativa[52]).

Dem Hauptgedanken des Sentenzenkommentars bleibt Thomas in der Summe treu[53]). Außer der schärferen Fassung, welche sie in der Summe erhalten, möchten wir drei Momente hervorheben, in denen sich nach unserer Ueberzeugung ein leises Abweichen von dem im Sentenzenkommentar eingenommenen Standpunkt kundgibt. Das eine betrifft seine Stellung zu der Richardischen Anschauung über den Unterschied der göttlichen Personen. Er steht ihr zwar nach wie vor ablehnend gegenüber. Ja er führt sogar noch einen weiteren Grund gegen sie ins Feld. Zwei verschiedene Dinge können sich nämlich nur durch etwas ihnen innerlich Zukommendes unterscheiden. Der Ursprung aber ist nicht etwas den Personen innerlich Zukommendes, sondern der Weg zu den Personen. Trotzdem gibt der

[52]) De pot. q. 8 a. 3 ad 7um: Relationes autem in divinis, etsi constituant hypostases et sic faciant eas subsistentes, hoc tamen faciunt, inquantum sunt essentia divina. Relatio enim, inquantum est relatio, non habet, quod subsistat vel subsistere faciat; hoc enim solius substantiae est. Distinguunt vero relationes, inquantum relationes sunt; sic enim oppositionem habent.... Ad octavum dicendum, quod, sicut iam dictum est, relatio in divinis non solum est relatio, sed est secundum rem ipsamet divina substantia et ideo potest constituere aliquid subsistens et non solum aliquid relativum. Ad nonum dicendum, quod relatio, ut dictum est, distinguit, inquantum est relatio, constituit autem hypostasim, inquantum est divina essentia, et utrumque facit, inquantum est divina essentia et relatio.

[53]) Mit den Relationen beschäftigt sich Thomas q. 28. A. 1 läßt er die Relationen durch die Prozessionen begründet sein. Art. 2: Sic igitur ex ea parte, qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino ei existens. In hoc vero, quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est, quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Ebenso De potentia q. 8 a. 2. Contra gent. l. 4 c. 14. Quodl. 6 q. 1: Essentia und proprietas unterscheiden sich secundum modum intelligendi et significandi. Art. 4 behandelt die Zahl der Relationen, q. 32 a. 2 die Notionen, a. 3 deren Zahl. Q. 39 q. 1 behandelt er die Identität von Wesen und Person. Die reale Identität und logische Verschiedenheit ermöglicht die Versöhnung von Dreiheit und Einheit: Sed sicut supra ostensum est, sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina. Ex quo sequitur, quod in Deo non sit aliud essentia quam persona secundum rem et tamen, quod personae realiter ab invicem distinguantur. Persona enim, ut dictum est supra, significat relationem, prout est subsistens in natura divina. Relatio autem ad essentiam comparata non differt re, sed ratione tantum, comparata autem ad oppositam relationem habet virtute oppositionis realem distinctionem. Et sic remanet una essentia et tres personae. Q. 40 a. 1 behandelt er die Identität von Relation und Person; a. 3 zeigt er, daß nach Abstraktion der Relationen auch die Personen nicht mehr bleiben können. Den gleichen Gedanken spricht er aus De pot. q. 8 a. 4. Compend. theol. c. 61.

hl. Thomas seiner Meinung die konziliante Form, man lasse die Personen besser durch die Relationen als durch die Ursprünge unterschieden werden. Denn wenn sie sich auch durch beides unterscheiden, so doch prius und principalius durch die Relationen[54]).

Der zweite Unterschied betrifft das Verhältnis von Wesen und Relation bei der Konstituierung der Personen. In der Summe ist klar ausgesprochen, daß die Relationen unterscheidende und konstituierende Funktion ausüben. Von der Beteiligung des Wesens ist mit keinem Wort die Rede. Wenn er sagt, daß die Relationen dort, wo sie Akzidenzien sind, den Unterschied voraussetzen, während sie ihn dort, wo sie subsistierend sind, begründen, so ist damit dem die Subsistenz begründenden Wesen offenbar keine kausative Bedeutung für die Konstitution der Personen zugeschrieben, sondern nur die Bedeutung einer conditio sine qua non[55]).

Der dritte Unterschied betrifft die Anschauung über das Verhältnis von Relation und Proprietät und über die logische Reihenfolge von Relation bzw. Proprietät und notionalem Akt. Hier offenbart sich die fortschreitend sich verfeinernde Denkarbeit des Doctor angelicus. Während er im Sentenzenkommentar nur von der Relation als solcher und von der göttlichen Relation spricht und die letztere dem notionalen Akt vorangehen läßt[56]), unterscheidet er in der Summe zwischen passiven und aktiven Ursprüngen, ebenso zwischen der Sachlage beim

[54]) Q. 41 a. 2: Origo autem alicuius rei non significatur ut aliquid intrinsecum, sed ut via quaedam a re vel ad rem. Auch Contra gent. l. 4 c. 14 zeigt er, daß die Relationen allein die Personen unterscheiden; c. 24, daß es Ursprungsrelationen sind. Schärfer als in der Summe lehnt Thomas die Richardische Meinung in der q. 8 de potentia art. 3 ab. Zwar würde die Richardische Ansicht nicht zur Annahme zwingen, quod hypostases divinae, si non distinguuntur relationibus, distinguantur per aliqua absoluta, quia ipsae origines relationem important. Aber die Meinung ist doch falsch. Distinctivum enim et constitutivum potest intelligi dupliciter. Uno modo, quo distinguitur et constituitur formaliter, sicut homo humanitate et Socrates Socrateitate. Alio modo, quo distinguitur et constituitur quasi via ad distinctionem et constitutionem, sicut si diceremus, quod Socrates est homo sua generatione, quae est via ad formam, qua formaliter constituitur. Patet ergo, quod origo alicuius non potest intelligi ut constitutiva et distinctiva eius, nisi propter hoc quod formaliter constituit et distinguit. Si enim generatione non induceretur humanitas, numquam generatione constitueretur homo. Impossibile est ergo dici, quod hypostasis Filii constituatur sua nativitate, nisi inquantum intelligitur, quod nativitas eius terminatur ad aliquid, quod formaliter constituit. Ipsa enim relatio, ad quam terminatur nativitas, est filiatio. Oportet ergo, quod filiatio sit formaliter constituens et distinguens hypostasim Filii, non autem origo neque relatio intellecta in origine, quia relatio intellecta in origine sicut et ipsa origo non significat aliquid adhuc subsistens in natura, sed in natura tendens.

[55]) Q. 40 a. 2.

[56]) D. 27 q. 1 a. 2.

Vater und bei den übrigen Personen. Die passiven Ursprünge gehen immer den Proprietäten, auch den proprietates personales voran, weil sie der Weg zu den durch eine Proprietät konstituierten Personen sind. Ebenso ist der aktive Ursprung logisch vor die Relation der produzierenden Person zu setzen, soweit es sich nicht um eine relatio personalis handelt. Die proprietas personalis des Vaters kann unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet werden, als konstitutive Proprietät und als Relation. Betrachtet man sie als Relation, so geht ihr der Produktionsakt logisch voran, da sich die Relation auf den notionalen Akt als ihr Fundament gründet. Betrachtet man sie als konstitutives Element, so geht sie dem Produktionsakt voran wie die tätige Person ihrer Tätigkeit[57]).

[57]) Q. 40 a. 4: Sed supponendo, quod relationes distinguant et constituant hypostases in divinis, oportet distinctione uti, quia origo significatur in divinis active et passive; active quidem sicut generatio attribuitur Patri et spiratio sumpta pro actu notionali attribuitur Patri et Filio; passive autem, sicut nativitas attribuitur Filio et processio Spiritui Sancto. Origines enim passive significatae simpliciter praecedunt secundum intellectum proprietates personarum procedentium etiam personales, quia origo passive significata significatur ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter et origo active significata prior est secundum intellectum quam relatio personae originantis, quae non est personalis, sicut actus notionalis spirationis secundum intellectum praecedit proprietatem relativam innominatam communem Patri et Filio. Sed proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter: Uno modo, ut est relatio, et sic iterum secundum intellectum praesupponit actum notionalem, quia relatio inquantum huiusmodi fundatur super actum. Alio modo, secundum quod est constitutiva personae, et sic oportet, quod praeintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens praeintelligitur actioni.

Einen zwischen Sentenzenkommentar und Summe liegenden Standpunkt nimmt Thomas in der q. 10 de potentia a. 3 ein: Intelligimus enim ipsam relationem ut constitutivam personae, quod quidem non habet, inquantum est relatio, quod ex hoc patet, quia relationes in rebus humanis non constituunt personas, cum relationes sint accidentia; persona vero est aliquid subsistens in genere substantiae; substantia autem per accidens constitui non potest. Sed habet hoc relatio in divinis, quod personam constituat, inquantum est divina relatio; ex hoc enim habet, quod sit idem cum divina essentia, cum in Deo nullum accidens esse possit; relatio enim, quia secundum rem est ipsa natura divina, hypostasim divinam constituere potest. Est ergo alius modus intelligendi, quo intelligitur relatio ut constitutiva divinae personae, et alius, quo intelligitur relatio ut relatio est. Unde nihil prohibet, quod quantum ad unum modum intelligendi relatio praesupponat processionem, quantum vero ad alium sit econverso. Sic ergo dicendum est, quod si consideretur relatio ut relatio est, praesupponit processionis intellectum; si autem consideretur ut est constitutiva personae, sic relatio, quae est constitutiva personae, a qua est processio, est prior secundum intellectum quam processio, sicut paternitas, inquantum est constitutiva personae Patris, est prior secundum intellectum quam generatio. Relatio autem, quae est constitutiva personae procedentis, etiam inquantum est constitutiva personae, est posterior secundum intellectum quam processio, sicut filiatio quam nativitas, et hoc ideo, quia persona procedens intelligitur ut terminus processionis. Aehnlich q. 8 a. 3 ad 7um.

Wenn Thomas in der Summe die aktive Hauchung der gemeinsamen Relation des Vaters und Sohnes zum hl. Geist vorangehen läßt, so ge-

Wenden wir uns zu Petrus von Tarantasia. Bei ihm bewegt sich das Denken noch in bedeutend einfacheren Formen als beim Doctor angelicus. Auf die Frage, ob Hypostase eine

schieht das nicht, weil er die aktive Hauchung als personenbildend ansehen würde, sondern weil jede Relation sich auf einen notionalen Akt gründet; nicht ganz richtig daher bei Stohr, Die Tr. des hl. B., 106.

Der Anonymus des Codex Vat. l. 4287 verteidigt Thomas in einer Reihe von Fragen, so in den Fragen: Utrum abstractis per intellectum proprietatibus vel relationibus remaneant hypostases (fol. 11va). Utrum in divinis sint aliquae relationes reales (ibid.). Utrum sint quattuor tantum relationes (11vb). Utrum prius secundum intellectum sit actus notionalis vel relatio (12ra). Letztere Frage sei angegeben: Arguitur et respondetur in scripto d. 27 q. 1 a. 2, ubi dicitur, quod si actus notionalis significatur passive, praecedit relationem, sicut nasci filiationem. Si active, adhuc praecedit relationem non personalem, sicut secundum intellectum prius est spirare quam relatio spirationis. Sed de proprietate personali dubium est; non enim prius videtur esse generare quam paternitas constituens suppositum, quia actus praesupponit suppositum constitutum. Ideo dicendum, quod paternitas, inquantum constituit, praecedit generare, sicut suppositum praecedit actum. Sed paternitas inquantum relatio sequitur. Contra paternitas, secundum quod constituit, aut est quiddam absolutum aut respectivum. Si absolutum, ergo est essentiale et non constituit; constituit ergo secundum quod relatio tantum. Ergo inquantum relatio praecedit generare. Item si actus praesupponit suppositum, et actus distinctus suppositum distinctum. Sed persona Patris non est distinctum nisi per relationem. Ergo oportet, quod praeintelligatur paternitas, ut relatio est. Ad primum dicendum, quod nec est dandum, quod sit absolutum, nec relativum secundum illam rationem et tamen est constitutiva. Sortes enim prius natura et tempore est animal quam homo. Si quaeratur, quod animal, utrum rationale vel irrationale, neutrum dandum est. Similiter est in proposito. Ad aliud: Generare Patris dupliciter potest intelligi, vel prout est actus, et sic praesupponit paternitatem ut constituentem, non tamen ut distinguentem. Unde oportet intelligere suppositum constitutum; si intelligatur ut actus distinctus, sic paternitas, ut relatio est, praecedit actum generandi. Tamen remanet dubium, secundum quam rationem paternitas constituit personam, ex quo non constituit, ut actus distinctus est vel relatio. Dicunt quidam, quod haec proprietas paternitas significatur quattuor nominibus, quae secundum ordinem se habent secundum intellectum nostrum, sc. paternitas, generare, potens generare, generativum, hoc est actum generare. Generativum est prius quam potens generare, quia sequitur ad ipsum et non econverso, et potens generare quam generare propter eandem rationem et generare quam paternitas. Generat enim aliquis et non est pater. Si foetus inoriatur, antequam nascatur, non est pater, quia non habet filium. Dicunt ergo, quod paternitas constituit, secundum quod est generativum seu aptum generare. Sic enim est falsum. Tamen illud non est verum. Sicut enim generare est posterius quam suppositum, ita aptum natum generare. Omnis enim aptitudo sequitur formam suppositi et ita non constituit, sicut aptitudo moveri deorsum non constituit grave, sed forma gravis. Item illo persona Patris constituitur, quod Pater est Pater, sed Pater non est Pater deitate, quia tunc Filius esset pater, sed paternitate secundum Augustinum et Magistrum sententiarum, nec est inventum, quod Pater sit Pater generativo. Et ideo dicendum, sicut dictum fuit, quod paternitas potest dupliciter considerari vel secundum quod relatio et sic non constituit vel secundum quod est quaedam forma intrinseca Patri et sic constituit nec sequitur secundum istam rationem sicut sorteitas non sequitur formam, sed ipsam constituit. Man sieht sofort,

Substanz oder eine Relation bedeute, antwortet er: beides. Da jedoch die Proprietät gleichsam die Rolle der letzten vollendenden Form spielt, so bezeichnet die Hypostase schlechthin die Notion[58]). Wesen und Relation sind sachlich identisch wegen

daß der Anonymus hier unrichtig das scriptum zitiert. Er gibt nur die Meinung der Summa wieder. Tatsächlich steht über der Frage (ohne daß im Text ein Auslassungszeichen stünde): et prima parte summe 213. Diese Zählung ist ein Beweis dafür, daß man die Artikel durchzählte, ohne sie eigens gezählten Quästionen zuzuteilen. Der Anonymus zählt immer so.

Capreolus, I Sent. d. 26 q. 1 schreibt: Recolligendo igitur omnia dicta sancti doctoris dico primo, quod relatio realis ex hoc, quod est relatio distinguit realiter et constituit in esse relativo. Secundo, quod relatio realis inquantum huiusmodi non distinguit sua extrema in esse suppositi nec constituit ea in esse suppositi aut personae. Tertio, quod relatio, inquantum est divina essentia, habet, quod illa, quae distinguit, relative distinguat tanquam duo supposita et quod illud, quod constituit, sit suppositum naturae rationalis et consequenter sit persona, ita quod distinctio et constitutio convenit relationi reali, inquantum relatio realis, sed quod illud distinctum per relationem sit subsistens vel suppositum aut persona, hoc facit relatio, inquantum est divina natura subsistens et intellectiva et inquantum est talis relatio, est incommunicabilis. Er wird mit dieser Erklärung mehr der Anschauung des Aquinaten im Sentenzenkommentar und der q. de potentia als in der Summe gerecht; Caietan in seinem Kommentar zu S. th. I q. 40 a. 4 mehr der letzteren. Beiden fehlt der Blick für die in den Anschauungen des hl. Thomas vorliegende Entwicklung. Capreolis Bedeutung ist z. B. auch daraus ersichtlich, daß Matthias Aquari 1589 in Venedig erschienene Annotationes super quatuor libros sententiarum Johannis Capreoli schrieb.

Nach Hannibaldus de Hannibaldis, d. 26 q. 2 a. 1 muß man in Gott reale Relationen annehmen, wenn man den Irrtum des Arius und Sabellius vermeiden will. Art. 2 zeigt er, daß nur die Relationen unterschiedbegründend sein können, da nur die oppositio relationis ohne Unvollkommenheit sein kann.

Dist. 33 zeigt er in vier Artikeln, daß die Proprietäten real mit dem Wesen identisch, ratione von ihm verschieden sind; d. 34 zeigt er das gleiche von den Personen, alles im engen Anschluß an den Aquinaten.

Die anonyme, nach Thomas von Aquin anzusetzende unvollendete Summe des Cod. Vat. lat. 4305 erörtert die Begriffe Person, Hypostase, Proprietät, Relation fol. 20r—21r, fol. 25v—27r. Fol. 20vb lehnt der Verfasser die uns als Eigentum des Alexander von Hales bekannte Theorie ab, daß nach Abstraktion der Proprietäten die Hypostasen noch vorstellbar blieben, wenn auch nicht mehr die Personen. Fol. 26r lehrt er, daß Proprietät und Wesen secundum rem identisch sind, secundum rationem verschieden. Die Personen unterscheiden sich nur durch Ursprungsrelationen, deren Funktion sich nicht darauf beschränkt, die Unterschiede nur zu offenbaren. Wenn man die Relation als Relation schlechthin betrachtet, dann folgt sie logisch den Produktionstätigkeiten; wenn man sie als göttliche Relation betrachtet, d. h. als konstitutive Proprietät, so geht sie der Produktionstätigkeit logisch voran; wenn man sie als operatio personalis betrachtet, so ist sie simul secundum intellectum et idem (fol. 26vb—27ra). Fol. 15ra sagt er, wenn man die Relation in ihrem Verhältnis zum Wesen betrachte, so sei sie re idem, ratione distinctum, wenn man sie in ihrem Verhältnis ad suam correlationem betrachte, so est res notionaliter et re differens ab ipsa.

[58]) I Sent. d. 26 q. 1 a. 3: Hypostasis significat primam substantiam, prima vero substantia respectum habet ad naturam communem, cuius

der absoluten Einfachheit des göttlichen Seins, logisch sind sie verschieden wegen des verschiedenen modus se habendi[59]); ebenso ist das Verhältnis von Wesen und Person zu beurteilen[60]).

suppositum est, et ad proprietates, quibus distinguitur. Secundum hoc intellectu suo includit et naturam communem et proprietatem, non ita quod unum horum insit alteri, sed ita quod utrumque sibi. Haec tamen tria, quamvis in creaturis differant re, in creatore tamen non differunt nisi ratione. Quia tamen ipsa proprietas respectu hypostasis se habet quasi forma ultima et completiva, nomen autem dicitur simpliciter significare formam completivam rei, ad quam significandum imponitur, ut homo humanitatem, ideo hypostasis simpliciter notionem significat et non substantiam. Sciendum tamen, quod aliter significatur notio hoc nomine hypostasis, aliter hoc nomine persona, aliter hoc nomine pater; quia hoc nomine hypostasis ut non terminata nec in genere nec in specie, hoc nomine persona ut determinata in genere naturae rationalis, hoc nomine Pater ut determinata in specie.

Ueber die Zahl der Notionen, Proprietäten, Relationen und ihre Unterscheidung äußert er sich d. 26 q. 2 a. 4 ähnlich wie Thomas im Sentenzenkommentar.

[59]) D. 34 q. 1 a. 1: Confitendum est ergo, quod essentia et persona in Deo idem sunt re propter omnimodam in Deo indifferentiam essendi; differunt tamen ratione propter differentem modum esse habendi. In rebus namque divinis est considerare vel modum essendi in unoquoque per se vel modum se habendi ad alterum; secundum modum essendi non differunt, quia omne esse divinum est esse per se sive substantiale; in modo se habendi ad alterum differunt secundum affirmationem et negationem, quia essentia habet esse absolutum non ad alterum, sed persona est notio ad alterum. Primus appellatur res, cum dicuntur idem esse re, secundus ratio, cum dicuntur differre ratione, id est collectiva habitudine unius ad alterum. Aliter accipitur ratio, quando essentialia attributa dicuntur differre ratione, id est esse definitivo seu modo intelligendi, non essendi. Hic vero modus se habendi, cum attendatur penes esse absolutum et relatum, non facit in Deo compositionem. Non enim punctus componitur ex multiplicatione rationum, quia quando res est eadem, sed modus differens, quod attribuitur uni eorum ratione rei, convenit cetero; quod vero ratione modi non, ut distingui, generari et huiusmodi, sicut in fonte, rivulo et lacu, quod attribuitur uni eorum ratione aquae communis ut frigiditas est commune tribus, quod ratione sui, non ut scaturire fonti et fluere rivulo et stare lacui.

[60]) D. 34 q. 1 a. 2: Persona ultra essentiam nihil addit secundum rem, quia totum, quod est in persona, est ipsa essentia, sed tamen addit secundum rationem, quae ratio fundatur super modum se habendi ad alterum, qui ultra esse simplex addit respectum ad ceterum, qui tamen respectus non ponitur circa essentiam, sed circa essentiae suppositum. Et quia respectus est ad alterum non accidens inhaerens subiecto, ideo non componit ipsum suppositum; respectus tamen verus est, ideo vere a suo correlativo distinguit suum suppositum nec tamen realiter differt ab essentia propter summae simplicitatis modum, qui est in Deo. Unde essentia et relatio superaddita idem sunt re propter omnimodam simplicitatem, sed differunt ratione propter utriusque in Deo veritatem sicut et potentia et scientia in Deo non differunt re propter omnimodam simplicitatem, sed ratione propter utriusque in Deo necessitatem.

Bernhard von Trilia erörtert in seinem 3. Quodlibetum die Frage: Utrum in divinis sint tria esse personalia (q. 3). Vgl. Glorieux, 104.

Cod. 290 der Stadtbibliothek von Avignon enthält Glossen zu Petrus Lombardus (der Codex enthält den Text der Sentenzen des Petrus; die

Bombolognus weist den Relationen die unterscheidende und konstituierende Funktion zu, da bei Gott nur im modus se habendi ein Unterschied vorliegt. Sofern die Relation ein Sein hat, ist sie sachlich mit dem Wesen identisch, logisch von ihm verschieden. Sofern die Relation ad aliquid ist, unterscheidet sie sich vom Wesen mehr als logisch, weniger als real. Daher ist die Relation im eigentlichen Sinn in der Person, im Wesen dagegen nur im uneigentlichen Sinn, sofern sie mit ihm identisch ist. Die Relation geht als konstituierende und unterscheidende Form dem notionalen Akt voran, als Relation folgt sie ihm[61]).

Glossen treten als Randglossen auf), welche von L.-H. Labande, Catalogue sommaire des manuscrits de la Bibliothèque d'Avignon, 1892, 39, Robert Kilwardby zugeschrieben werden. Fol. 27va zählt er vier Proprietäten, vier Relationen und fünf Notionen auf. Von den vier Proprietäten sind nur drei proprie proprietates, paternitas, filiatio, processio.

Vgl. für die Schriften K., unter denen sich ein Sentenzenkommentar befindet, K. Geyer, 493 f.

[61]) Cod. 1506 der Univ.-Bibl. in Bologna, dist. 27 q. 1: Si autem quaeras de essentia et relatione, quomodo differant, dicendum, quod loquendo de relatione, inquantum aliquid est, idem sunt realiter et distinguuntur sola ratione sicut sapientia et essentia et alia attributa, loquendo autem de relatione, secundum quod est ad aliquid, sic nec re differt nec ratione tantum, sed plus quam ratione, minus quam re, quia hoc absolutum, illud respectivum. Sic enim oportet loqui in materia ista, sicut dicit Augustinus, quod non omne, quod dicitur in divinis non secundum substantiam, dicitur secundum accidens, quia dicitur secundum relationem. Similiter dico, quod differunt et non differunt ratione tantum; ergo differunt re, et quod differunt et non differunt re, ergo ratione. Tales enim consequentiae tenent in creaturis, sed non in divinis.

Darauf folgt die Frage, ob die Proprietäten den Relationen vorangehen. Eine Meinung sagt, der Vater sei Vater, weil er zeugt, und er zeuge, weil er ungezeugt ist. Eine andere Meinung behauptet, der Vater zeuge, weil er Vater sei, und weil er zeuge, sei er Vater. Die Vaterschaft könne nämlich als Relation und als konstitutive Proprietät betrachtet werden. Zum Verständnis dieser Meinung ist zu beachten, daß die Vaterschaft in dreifachem Sinne verstanden werden kann: vel quasi forma constituens et distinguens personam Patris vel ut origo activa Filii, secundum quod significatur per actum ut generare. Sicut enim actus essentialis ut intelligere est Deus vel deitas, ita actus notionalis Patris est Pater vel paternitas. Tertio potest intelligi ut habitudo sive ut relatio Patris ad Filium. Primo modo secundum rationem intelligendi paternitas praecedit actum generandi, secundo, tertio modo sequitur.

Dist. 33 bringt er die Frage nach dem Unterschied von Proprietät und Wesen: Relatio, inquantum est aliquid et compositum facit in creaturis, transit in divinam substantiam nec differt ab ea nisi secundum rationem intelligendi sicut et alia attributa essentialia ab ea differunt. . . . Inquantum autem relatio est ad aliquid, manet distincta et differens ab essentia seipsa. Sic enim essentia et relatio in divinis constituunt duo praedicata, non quia relatio dicat aliam essentiam, sed alium modum se habendi et quia modus se habendi relationis (nun folgen ein paar unleserliche Wörter), quia essentia ad aliud non se habet nec refertur, sed est personae, quae refertur, ideo proprie loquendo relationes sunt in personis, quia personae secundum eas distinguuntur et referuntur et non in essentia proprie, sed large et non ita proprie, ut scilicet dicatur esse in

Eine im allgemeinen getreue Nachfolgeschaft des hl. Thomas ist bei Romanus de Roma zu konstatieren. Wenn man die Begriffe relatio, notio, proprietas im weiteren Sinne versteht, so sind sie synonym. Versteht man sie im engeren Sinne, so bedeuten sie Verschiedenes. Notio besagt das Erkenntnis-

essentia omne, quod est ipsa essentia. Unde relatio esse in persona dicitur et inquantum aliquid est hoc per omnimodam simplicitatem et inquantum est ad aliquid, quia persona est suppositum, quod refertur. In essentia vero solum est, inquantum est aliquid per omnimodam simplicitatem et non inquantum est ad aliquid.

In der Frage, ob Wesen und Notion sich unterscheiden, sagt er: Quando aliqua conveniunt et differunt, nihil attribuitur eis idem, inquantum differunt et nihil diversum, inquantum conveniunt. Essentia autem et notio differunt secundum modum se habendi, ut dictum est, quia modus notionis est in respectu, modus autem essentiae est absolutus et hi duo modi contrarii oppositi sunt; unde constituunt duo praedicata in divinis, secundum autem rem non differunt. Quaecumque ergo praedicantur de essentia secundum conditiones rei simpliciter, non concernendo modum, quo distinguuntur a notione, praedicantur etiam de notione sicut sunt adiectiva negativa, ut immensum, aeternum, increatum et huiusmodi, quae convenienter praedicantur de notione, quia non important aliquem modum essentiae proprium, sed dicunt conditionem aequaliter convenientem sive notioni sive personae. Quae autem important modum proprium essentiae vel notionis vel etiam personae, dupliciter sunt; aut enim dant modum illum intelligere ex principali significato ut distingui, distinguere, communicari, et communicare et huiusmodi et haec nullo modo praedicantur communiter de essentia et notione, sed vel de essentia vel de notione. Aut ex modo significandi, ut sunt illa, quae significant essentiam, vel per modum operationis ut creare (die nächste Zeile ist durchstrichen) vel per modum quasi passionis ut incarnari vel per modum inhaerendi ut esse sapientem et huiusmodi et haec omnia proprie non praedicantur de notionibus, sed proprie attribuntur personis. (Am Rande ist hier ein Text eingefügt.) Unde haec talis repugnantia non est a parte rei, quia res una est, sed tantum a parte modi significandi.

Dist. 34 q. 1 (Ist das Wesen mit der Relation identisch): Relatio, quae includitur in intellectu personae comparata ad essentiam realiter est ipsa essentia, comparata autem ad suum correlativum distinguitur ab ea in modo se habendi et sic relatio quasi constituit et distinguit personam et nullam compositionem facit cum essentia nec in persona, quia sub hoc respectu secundum Boëthium relatio nihil praedicat in eo, de quo dicitur. Unde persona non est plus quam essentia nec est aliquid (!) nisi essentia, propter quod in Deo essentia et persona re idem sunt et solum differunt in modo se habendi, et inde est, quod supposita persona non supponitur essentia nec econverso. Convenit enim aliquid personae, quod non essentiae et econverso. Ad illud ergo, quod primo obicitur, dicendum, quod quamvis essentia et persona idem sint realiter, differunt tamen in hoc, quia persona includit relationem, essentia autem non; et ideo secundum quod relationes oppositionem habent ad invicem, possunt distinguere personas nec tamen distinguitur essentia, quia relationes non distinguuntur ab invicem, secundum quod sunt idem realiter cum essentia. Unde relatio inquantum relatio, non includitur in intellectu essentiae. Ad aliud dicendum, quod inquantum essentia et persona differunt, sicut dictum est, sequitur, quod aliquid possit affirmari de uno, quod negatur de alio. Unde in processu illo est fallacia accidentis. Eo enim quod persona differt ab essentia, ponitur de ea generans, non eo quo idem.

Bei allen diesen Ausführungen scheint mir der Einfluß des hl. Thomas und zwar der Summa unverkennbar.

prinzip der Personen, proprietas die einer Person allein zukommende Eigentümlichkeit, relatio die Beziehung einer Person zur anderen. Werden die Personen durch die Relationen unterschieden? Romanus zitiert zwei Auffassungen. Die eine lehrt, daß die Personen sich durch sich selbst unterscheiden, daß aber die Relationen den Unterschied offenbaren. Die andere behauptet, daß die Relationen den Unterschied begründen. Die zweite Auffassung hält Romanus für allgemeiner und richtiger[62]). Zu einer schärferen Stellungnahme kann er sich nicht entschließen. Ob wohl die Summe des Aquinaten im Hintergrunde steht? In Kampfstellung sehen wir Romanus gegen Gilbertus und Präpositinus. Gegen die Lehre des ersten, daß die Proprietäten etwas zum Wesen Hinzukommendes seien, spricht die Einfachheit und Vollkommenheit Gottes. Die Relation und ihr Träger unterscheiden sich nur, wo dieser nicht durch sich selbst Prinzip der Relation sein kann. Gegen den letzteren spricht, daß in einer Person mehrere Proprietäten sind, daß den Personen manches zukommt, was den Proprietäten nicht zukommt, sofern eben die Proprietäten das Unterscheidende, die Personen das Unterschiedene sind. Die Proprietäten sind daher in den Personen und sind die Personen. Sie sind in den Personen wie die Form im Suppositum, die personenbildenden wie die das spezifische Sein gebende substanziale Form, die übrigen wie die akzidentelle Form. Im Wesen sind die Proprietäten wie die Wirkung in der Ursache, da das Wesen das Fundament der Relationen ist, und auch in vollständiger Identität. Die reale Identität der Proprietäten mit dem Wesen und ihre logische Verschiedenheit ermöglicht die Vielheit der Personen bei Einheit des Wesens[63]).

[62]) Fol. 77ra: Utrum relationes reales sint in divinis. Fol. 77rb: Utrum relatio sit idem quod notio. Fol. 77va: Utrum proprietates distinguant hypostases divinas vel notificent distinctas. Fol. 77vb: Utrum abstractis per intellectum proprietatibus contingat intelligere hypostases manere in divinis.

[63]) Cod. Pal. 331, fol. 83rb: Utrum proprietates sint idem quod essentia. . . . . Respondeo, quod licet Porretanus circa hoc erraverit, sicut tactum est supra et tangetur adhuc, dicendo <quod> proprietates esse <quantum> extrinsecus assistentes, id est ex habitudine exteriori advenientes, tamen secundum fidem oportet ponere proprietates idem esse quod divina essentia ratione divinae simplicitatis. Si enim proprietates sunt aliud ab essentia et sunt realiter in Deo, sicut probatum est supra, in divinis est compositio, quod est inconveniens. Unde sicut essentia divina simplicissima est, ita suum esse simplicissimum est. Ergo cum sit in eo esse paternitatis et esse essentiae, istud esse simplicissimum erit, quod non posset esse nisi paternitas et essentia essent idem. Idem patet ex ratione divinae perfectionis. Ibi enim relatio et illud, in quo est, differunt, ubi natura non per seipsam est principium relationis, sed per aliquid additum, sicut videmus in istis inferioribus; sed natura divina tantae perfectionis est, quod per se ipsam est principium multarum relationum sine aliquo addito et ideo relatio nihil reale supra essentiam addit. Quod opponitur

Remigius, der im vierten Teil seines Tractatus De modis eine kurze Gottes- und Trinitätslehre bringt, betrachtet die proprietates personales als konstitutive Elemente der Personen. Wie ein Zitat aus dem Sentenzenkommentar des Aquinaten liest

in contrarium, quod proprietates multiplicantur et essentia non, dicendum, quod hoc ideo est, quia differunt ratione, quae tamen ratio reale fundamentum habet, et ideo realiter [alia proprietas] distinguitur ab alia proprietate. Quod opponitur postmodum de diversitate rationis, dicendum, quod alio [modo] differunt ratione proprietas et essentia, alio modo attributa. Attributa enim differunt ratione, quia diversitas fundatur super idem genus; diversitas vero rationis, quae est inter proprietatem et essentiam, est fundata quasi super diversa genera. Eo enim ipso, quod deitas est, eo ipso habet omnia ista attributa. Sed tamen sine respectibus relativis bene posset deitas intelligi, sicut pagani Deum intelligunt et ideo non tantum adhaerent proprietates essentiae quantum ipsa attributa. . . .

Secundo quaeritur, utrum proprietates sint idem quod personae. . . . Respondeo: Porretanus dixit, quod proprietates non sunt ipsae personae, sed ex habitudine extrinseca advenientes. Sed quia proprietates realiter distinguunt personas, et quod nihil est, non potest distinguere, oportet ponere, quod proprietates sint aliquid reale. Ergo vel in divinis est compositio vel proprietates sunt idem quod personae. Praepositinus autem tantam identitatem posuit inter proprietates et personas, quod dixit nullam diversitatem esse rationis ibi. Unde non ponebat in divinis esse proprietates. Sed quando dicitur paternitas et filiatio, idem est dictum, quod Pater et Filius et sumitur abstractum pro concreto, sicut cum dicitur: rogo magestatem (!) tuam, id est magnum. Sed haec positio non est conveniens, tum quia negat proprietates, tum quia nimiam ponit identitatem inter proprietates et personas; cum enim plures sint proprietates quam personae et in una persona sint plures proprietates et plures in una (!). Item aliquid convenit proprietati, quod non convenit personae. Proprietas enim distinguit, persona distinguitur. Propter hoc dicendum est, quod proprietates sunt in personis et sunt idem quod personae. Quod opponitur in contrarium, quod plures sunt proprietates, dicendum, quod hoc est propter diversitatem (83va) rationis inter proprietates et personas.

Tertio quaeritur, utrum proprietates sint in essentia. . . . Respondeo: Aliquid est in alio tripliciter vel sicut forma in eo, cuius est forma, vel sicut effectus in sua causa vel per omnimodam identitatem. Proprietates ergo sunt in personis sicut forma in supposito; proprietates personales sicut forma substantialis dans esse specificum; proprietates vero aliae sicut formae accidentales. In essentia vero sunt per omnimodam identitatem. Item sicut effectus in sua causa quasi substantifica. Essentia enim fundamentum praestat omnibus relationibus. Modus autem iste essendi in alio per identitatem extraneus est et non consuetus. . . .

Ultimo quaeritur, utrum liceat contrarie opinari de notionibus sine peccato. . . . Respondeo: Contrarietas opinionum potest esse vel in aliquo directe et explicite pertinente ad fidem et ad mores et talis contrarietas [non] est sine peccato. Aliquando vero est contrarietas opinionum contra id, quod licet pertineat ad fidem, non tamen ita explicite patet. Et tunc ante explicationem bene licet contraria opinari, post explicationem vero non licet; quia ergo notiones, licet sint in divinis, non tamen adhuc antiquitus erat quod explicitum, in quid redundaret error notionum, licebat tunc contraria opinari; sed postquam explicitum est et determinatum, non posset esse huius contrarietas sine peccato.

Fol. 83vb: Utrum essentia sit idem quod persona. . . . Respondeo: Persona in divinis nihil aliud est quam suppositum relatione distinctum. Ostendendum est ergo primo, quod tale suppositum sit idem quod essentia in divinis et tunc apparebit, quod essentia et persona sunt idem.

sich der Satz, daß die Relation, sofern man sie in ihrem Verhältnis zum Subjekt betrachtet, eine res ist, sofern man sie aber im Verhältnis zu ihrem Gegensatz betrachtet, nicht eine res, sondern ad rem ist[64]).

Aufs getreueste schließt sich an den Aquinaten Johannes von Sterngassen an. Seine Zurückweisung der richardischen Anschauung über die Konstitution der Personen, seine Lehre, daß nach der Abstraktion der Relationen auch die Personen nicht mehr bleiben können, seine Anschauung über die logische Reihenfolge der Relationen und Produktionsakte liest sich wie ein Auszug aus der Summe des Aquinaten, seine Lehre von der Identität von Relation und Wesen, von Proprietät und Person wie ein Auszug aus dem Sentenzenkommentar des Doctor angelicus[65]).

Auch der Thomasinus stimmt mit Thomas in der Anschauung über die Zahl der Notionen, der Relationen und Proprietäten überein. Die Relationen unterscheiden die Personen mehr, sofern man sie als Proprietäten betrachtet, denn als Ursprünge oder notionale Akte. Denn da in Gott jeder reale Unterschied durch entgegengesetzte Relationen begründet wird, so kommt dem am meisten die Funktion des Unterscheidens zu, dem am meisten das Wesen der Relation zukommt. Mit Hilfe des Aristoteles beweist er, daß das mehr bei der Proprietät der Fall ist als beim Produktionsakt. Die Proprietäten können nun wieder als Relationen betrachtet werden und so setzen sie die Ursprünge voraus oder als konstitutive Elemente und so werden sie von den Ursprüngen vorausgesetzt. Wenn man von den Proprietäten abstrahiert, so können auch die Personen nicht mehr vorgestellt werden[66]).

---

[64]) Cod. C. 4. 940 der Nationalbibliothek in Florenz, fol. 65rb: Relatio igitur, inquantum comparatur ad subiectum ut accidens, res quaedam est; ut autem comparatur ad suum oppositum, non est res, sed ad rem. Fol. 67va sagt er, daß die proprietas personalis die Person konstituiert. Fol. 57va—70ra handelt er von der Trinitätslehre. Fol. 70ra endigt überhaupt der ganze Traktat De modis: Explicit de modis rerum secundum fratrem remigium florentinum ordinis praedicatorum.

[65]) Cod. Vat. lat. 1092, fol. 18r—19ra; fol. 20vb—21rb. Am Rande ist von alter Hand jeweils die Stelle aus dem Sentenzenkommentar oder der Summe des hl. Thomas vermerkt, auf welche sich Johannes bezieht.

[66]) Fol. 18va: Utrum abstractis per intellectum proprietatibus remaneant hypostases distinctae. Bevor er die eigentliche Antwort gibt, will er untersuchen, was reale Relationen sind und ob die Personen durch sie unterschieden werden. Am Rande steht bei dieser zweiten Frage 1 p. q. 28 art. 2.

Quantum ad secundum sciendum, quod per huiusmodi relationes distinguuntur personae, non ut significantur sub ratione originis vel actus, sed ut significantur sub ratione proprietatum, quod sic patet: Secundum librum Magistri omnis distinctio in divinis habet fieri secundum relationes oppositas, sive significentur per modum actus sive per modum formae. Illi ergo magis conveniet distinctio, cui magis convenit ratio relationis.

Johannes von Lichtenberg behandelt in seinen Quodlibeta die Frage, ob die Relationen die Personen unterscheiden, sofern sie mit dem Wesen identisch sind oder sofern sie von ihm verschieden sind. Mit Gründen, die an den Sentenzenkommentar des Aquinaten und an seine Summe erinnern, lehnt er zunächst die Meinungen ab, daß die Personen sich durch sich selbst unterscheiden und daß sie sich durch die Ursprünge unterscheiden. Er bekennt sich zu der Ansicht, daß nur die Relationen eine unterscheidende Funktion ausüben. Diese Ansicht vermeidet nach seiner Meinung die Häresie des Arianismus und des Sabellianismus. Mit ihr läßt sich ein realer Unterschied begründen und zugleich jede Unvollkommenheit fernehalten. In der eigentlichen Frage entscheidet er sich dafür, daß die Relation als solche durch sich selbst unterscheidet und daß es für diese unterscheidende Funktion gleichgültig ist, ob sie mit dem Wesen identisch ist oder nicht. Sofern sie als göttliche Relation betrachtet wird, subsistiert sie. Sofern sie als die mit dem Wesen identische Proprietät betrachtet wird, konstituiert sie die Person. Johannes bewährt sich als scharfer Denker, wenn er die unterscheidende und konstituierende Funktion der Relationen auseinanderhält. Er bildet damit die uns aus dem Sentenzenkommentar des hl. Thomas bekannte Anschauung weiter, daß die Relation durch ihr inesse Subsistenz verleiht, durch ihr adesse gerade diese bestimmte Subsistenz[67]).

Sed ipsi proprietati relativi magis convenit ratio relationis quam actui originis. Ergo secundum proprietatem relativam magis proprie attenditur distinctio personarum quam secundum origines. Minoris probatio est, quia secundum Philosophum concretum proprie non est in genere, sed potius forma concreti. Unde iustum non est in genere, sed iustitia et actus est in genere per reductionem, scilicet per formam (18vb), ad quam terminatur et a qua accipit speciem; cum ergo actus originis magis habeat rationem concreti et per consequens minus sit in genere relationis quam forma, scilicet proprietas, magis convenit distinctio personis ratione proprietatum quam originum. Tamen ut solvatur alia quaestio, istae proprietates dupliciter possunt considerari, vel ut sunt relationes, et sic supponunt origines tamquam id, supra *(supra am Rand)* quod fundatur et quod per origines acquiritur. Sed si considerantur ut proprietates constituentes personas, sic est econverso. Non enim aliquis generat nisi iam constitutus in esse supposito, quod habet esse per huiusmodi proprietates.

Daraus ergibt sich die weitere Frage, ob circumscriptis per intellectum proprietatibus personalibus die Hypostasen bleiben können. Nein, quia nulla res potest intelligi in esse abstracta eius differentia specifica etiam per intellectum. Sed proprietates personales se habent ad personas, quas constituunt, sicut differentiae specificae. Ergo illis remotis non remanent hypostases distinctae.

Im Sinne des hl. Thomas untersucht er weiterhin die Fragen: Utrum proprietas sit idem quod essentia (fol. 19vb), ob die Proprietät im Wesen und in der Person ist, ob Wesen und Person identisch ist (fol. 20ra).

[67]) Cod. Vat. l. 859, fol. 157va: Utrum relatio in divinis distinguat personas, inquantum est idem essentiae vel inquantum differt ab ea. Dicendum, quod hic videnda sunt quinque. Primo, quid intelligemus nomine relationis. Secundo, quae relatio possit dici realis. Tertio, utrum

Johannes von Paris unterscheidet Begriffe, die nur das Wesen, solche, welche die Substanz, solche, welche die Substanz

relationes in divinis sint reales. Quarto, utrum distinctio personarum sit per relationes. Quinto, utrum distinguant inquantum differunt ab essentia vel inquantum idem sunt, quod est principale. Circa primum considerandum, quod relatio habet minimum de esse. Talia autem, quae habent modicum de esse, etiam parvam et indurabilem faciunt impressionem in anima, sicut patet etiam de aliis entibus rationis, et ideo Philosophus loquens de relatione in Praedicamentis dicit, quod fortasse difficile sit aliquid de huiusmodi relationibus confidenter declarare, nisi saepius fuerint pertractata, et subiungit, quod dubitare de talibus non est inutile. Unde quod non possunt propter debilitatem entitatis, statim faciunt saepius pertractata et dubitando inquisita. Considerandum ergo, quod omnibus decem praedicamentis etc., sicut supra in quaestione de relationibus: utrum addant aliquid etc. et sic patet primum. Circa secundum considerandum, quod solum in his, quae dicuntur ad aliquid etc., sicut supra in eadem quaestione, ubi addendum est, quod ex his patet, quod non est idem dicere relationem secundum esse et secundum dici et dicere relationem secundum rem et secundum rationem, sicut patet, quod in scientia est relatio secundum rem, cum in scibili sit solum secundum rationem, et tamen in scientia non est relatio nisi secundum dici et non secundum esse et quandoque econverso est relatio secundum rationem et non secundum rem et tamen secundum esse sicut relatio generis ad speciem et econverso. Circa tertium advertendum, quod relatio realis non potest intelligi nisi consequens quantitatem vel actionem vel passionem, sicut patet ex V Metaphysicae. Nec obstat, quod similitudo est relatio realis consequens qualitatem, ut puta albedinem vel huiusmodi, quia non est, nisi inquantum qualitas habet rationem quantitatis, quod similia dicuntur unum in qualitate et ille est similior, qui magis habet de eadem qualitate. Unum autem et magis ad quantitatem pertinent.

Cum igitur in Deo consequatur actionem et passionem et cum non sit ibi proprie dicta passio, oportet, quod consequatur actionem, sed non actionem transeuntem ad extra, quia ex tali actione, quae est ad creaturam, non est in Deo [nisi] relatio rationis. Ergo oportet, quod consequatur actionem manentem intra; sed ista non potest esse sensus, quia talis completur per organum corporale. Ergo oportet, quod sit intellectus et voluntatis. Ubi considerandum, quod intellectus habet ordinem ad quattuor, scilicet ad speciem, per quam intelligit, et ad operationem ipsam, scilicet intellectionem, et ipsum verbum intellectione conceptum et ad ipsam rem intellectam. Verbum enim ab his tribus differt. Primo ab ipsa re intellecta dupliciter, primo quia ipsa res quandoque est extra intellectum. Verbum autem nunquam est extra. Secundo, quia ipsum verbum ordinatur ad ipsam rem intellectam ut ad finem, quia propter hoc solum concipitur verbum, ut res ipsa intelligatur. Similiter differt a specie dupliciter. Primo, quia ipsa species non est id, quod intelligitur, sed quo tantum, sicut omne agens agit aliquo formali principio. Verbum autem est etiam intellectum, non quo tantum. Secundo, quia verbum est quasi terminus intellectus, species autem sicut principium, ut dictum est. Ab actione etiam differt dupliciter. Primo, quia ipsum verbum est quid ipsa actione constitutum, secundo, quia verbum est id, quod exteriori verbo significatur. Nullus autem intendit exteriori verbo exprimere ipsam actionem, sed conceptum ipsum. Huiusmodi autem verbum oritur ab intellectu et est quasi eius propago et ab ipso distinguitur sicut a principio principiatum quadam origine unius ab altero, et quia in nobis intelligere est accidens, ideo et verbum nostrum est alterius naturae a nobis. Cum igitur in Deo suum intelligere sit sua essentia, oportet, quod

nach Art der Relation und solche, welche die Relation nach Art der Substanz bezeichnen. In dem Begriff Person wird eine Re-

verbum ab ipso procedens sit eiusdem naturae cum ipso distinctum sola origine habens relationem ad suum principium et tamen ordinatur in communicatione eiusdem naturae, sc. divinae, quae est realissima. Ideo oportet dicere, quod relatio Patris ad Filium et econverso sit realis, et idem est iudicium de Spiritu Sancto respectu amborum, inquantum spirant ipsum, sicut Pater dicit Filium, et sic patet primum. Circa quartum intelligendum (fol. 157vb), quod circa hoc est triplex opinio. Quidam dicunt, quod se ipsis distinguuntur personae. Sed hoc non bene dicitur, quia constat, quod nihil absolutum in divinis distinguitur, sed solum relatum, inquantum huiusmodi. Relata autem inquantum huiusmodi distingui nihil aliud est quam relationibus distingui. Unde alii dicunt, quod distinguuntur origine. Sed hoc etiam non sufficienter dicitur, quia nihil distinguitur ab alio formaliter nisi per id, quod formaliter inest alteri et quasi formaliter constituens ipsum. Nec aliquid distinguitur ab alio per id, quod est quasi via ad formam, sed per ipsum formam, sicut homo non nativitate distinguitur a bruto vel Sortes sua generatione distinguitur a Platone, sed homo humanitate, Socrates socrateite; sic[ut] autem in his nativitas hominis terminatur ad humanitatem, generatio Socratis ad socrateitatem, ita etiam in divinis origo terminatur ad filiationem. Et ideo est tertia opinio, quae dicit, quod distinguuntur relationibus, et tenent mediam viam inter duas haereses, quia nullus dicit, quod distinguantur re absoluta sicut Ariani dividentes essentiam nec distinguuntur tantum ratione sicut Sabelliani unientes personas. Sed distinguuntur re relativa, scilicet relationibus, et ista distinctio maxime convenit divinis, tum quia facit veram distinctionem, ut unum non possit dici aliud, sicut illa, quae solum ratione distinguuntur, tum quia ex neutra parte ponit imperfectionem, sicut opposita alia, quorum unum semper dicit aliquid imperfectum respectu alterius sicut niger respectu albi et sic in aliis; nec dicit non ens sicut in privativis et contradictoriis, tum quia ponendo distinctionem veram tamen [non] dividit essentiam, cum distinguantur tantum ut relata; manet ergo identitas absoluta. Circa quintum considerandum, quod ly inquantum est designativum causae, sicut dicimus quod stella lucet inquantum lucida, quia lux est sibi causa lucendi. Contingit igitur quandoque, quod aliquid competit alicui non per se scilicet per suam essentiam, sed per aliud, ut patet in dicto exemplo, et sicut dicimus, quod ignis calefacit, non inquantum ignis, sed inquantum calidus; calor autem calefacit, inquantum calor est quia hoc sibi competit per suam essentiam. Unde sicut in talibus non bene quaereretur, utrum calor calefaceret, inquantum idem subiecto vel differens a subiecto, ita et in proposito, cum relatio eo ipso, quod relatio est, ubicumque ponatur, habeat facere distinctionem, inquantum relationes oppositionem habent.

Ideo dicendum est, quod relatio divina consideratur tripliciter, vel inquantum relatio est, sic habet ex se distinguere et non ex differentia vel indifferentia ad essentiam, vel consideratur ut divina et sic habet per se subsistere, quia inquantum relatio est, non habet quod subsistat. Tertio consideratur inquantum proprietas et sic habet constituere relativum. Et quia haec omnia est relatio divina, ideo constituit, inquantum est proprietas, et constitutum eius subsistit, inquantum ipsa relatio divina essentia est et ideo subsistens, distinguit autem inquantum relatio est.

Ad primum ergo dicendum: Relatio non distinguit per comparationem ad suum oppositum, ut videtur, quia sic habet referre, ergo per comparationem ad essentiam; dicendum, quod referendo distinguit et distinguendo referet, et ideo consuevit dici, quod relatio fert secum suam distinctionem. Ad 2um: In relatione non sunt nisi duo, scilicet res et

lation nach Art der Substanz bezeichnet[68]). Mit dem Aquinaten nimmt er an, daß die Ursprünge nicht konstituieren, sondern daß

ratio. Si ergo distinguit, secundum quod dicit rem praeter essentiam, hoc falsum est, quia ab essentia nihil ibi differt realiter. Si secundum quod differt ratione tantum, ergo non causabit distinctionem nisi rationis, quod est error Sabellii; dicendum, quod relatio non inquantum differens vel idem, sed considerata ut differens ratione ab essentia potest distinguere reali distinctione, sicut et actio et motus secundum Philosophum III Physicorum idem sunt secundum rem et tamen ex <ea> parte, <qua> differt actio secundum rationem a motu, inquantum scilicet actio dicit motum per comparationem ad oppositum terminum, inquantum ipsi termini realiter distant. Sic etiam homo et animal, licet sint idem re, tamen inquantum animal differt ratione ab homine, potest etiam alteri attribui, scilicet asino, qui differt ab homine etiam re. Ad 3um: Sicut paternitas differt sola ratione ab essentia et similiter filiatio, ita et potentia et bonitas ab essentia; sed illa propter hoc inter se non habent distinctionem realem, scilicet potentia et bonitas et ideo unum de altero praedicatur, quia potentia Dei est sua bonitas. Ergo nec paternitas nec filiatio habebit inter se distinctionem; dicendum, quod non est simile de illis et de istis, quia ista super hoc, quod dictum est de differentia rationis, habent rationem relationum, illarum autem est semper distinguere et oppositionem habere. Ad 4um: Illa, quae sunt maxime entia, non possunt constitui per ens debilissimum. Si ergo personae divinae, quae sunt maxime entia, non constituuntur per quodcunque absolutum in divinis, videtur, quod nec per relationem; dicendum, quod non constituuntur per absolutum (158ra) nec etiam, inquantum sunt subsistentes, per relationes secundum se acceptas, sed per relationes constituuntur, inquantum sunt tales proprietates, quae sunt ipsamet divina essentia, et sic non habent debile esse. Ad 5um: Omne constituens dat aliquod esse constituto nec etiam aliqua possunt dici distincta realiter, nisi secundum esse sint distincta; alias esset distinctio solum in anima. Si ergo personae sunt distinctae realiter et per relationes constitutae, ergo erit ibi triplex esse personale, quod falsum esse videtur; dicendum, quod in Deo idem sunt intelligere et esse, et ideo sicut est unum intelligere in divinis, quia unus intellectus, licet Pater sit intelligens et Filius intelligens, quia non aliud intellectum, ita et esse est unum propter unitatem essentiae, quae, sicut eadem numero communicatur Filio, quae est in Patre, ita et idem esse, et sicut essentia, prout est in Filio, est essentia genita, ita etiam esse prout est in Filio, est esse genitum, quia secundum Hilarium De trin. nihil nisi natum habet Filius. Nec tamen inquantum est in Patre et inquantum est in Filio, realiter distinguitur sicut Pater et Filius, quia esse non dicit relativum, sed absolutum accipiendo pro actu essendi. Ad 6um: Alia est ratio essentiae, alia personae. Ubi autem alia ratio, ibi et aliud esse, quia ratio definitiva est indicans quid est esse; dicendum, quod nullo modo concedendum est, quod sit aliud esse essentiae et aliud personae, nec definitio dicit esse, sed esse quid, id est, quod aliquid est. Unde duae rationes eiusdem rei non demonstrant duplex esse, sed duo quid, sicut de puncto dicimus, quod est quid ut principium et quid ut finis. Ad 7um: Nihil indifferens ab aliquo potest aliquid constituere ut differens ab eodem. Sed relatio est indifferens ab essentia; ergo nihil constituet, inquantum differens ad eadem: dicendum, quod est indifferens quantum ad rem, sed differens quantum ad rationem; sed inter creaturas (?) relatio etiam realiter esset differens a suo fundamento, sed hoc quidquid realitatis est in quocumque, quod in Deo ponitur, totum est idem re cum divina essentia. Ad 8um dicendum: Ab eodem aliquid habet esse et distingui: sed relatio non dat esse, cum esse in Deo sit ab essentia, et sit idem cum ipsa; dicendum, quod relatio dat esse personae,

sie der Weg zur Unterscheidung und Konstituierung sind. Mit Thomas geht er auch eins in der Frage nach dem Verhältnis von Proprietät und Relation. Wenn der Aquinate die unterscheidende und konstituierende Funktion der Relationen gelegentlich auseinanderhält, so legt auch Johannes darauf Gewicht. Man kann eine Relation betrachten als Relation oder in ihrer Identität mit

---

ut est proprietas, non tamen aliud ab esse divinae essentiae, non tamen ad esse semper sequitur distinctio ab alio, quia et Adam, etsi habuit esse, non tamen habuit esse distinctum ab aliis hominibus, antequam essent. Ad 9um: Si Pater differt ab essentia vel etiam relatio sola ratione, aut hoc est per comparationem ad extra, scilicet creaturas, aut intra; non primo modo, quia personae sunt secundum se non ratione creaturarum, et tunc quidquid competit alicui secundum se, competit ei non propter aliud; intelligere autem et verbum dicere per se competit Deo. Si per comparationem ad intra, contra: Unius simplicissimi non est nisi unus conceptus, ergo una ratio; non ergo erit alia ratio personae, aliae essentiae; dicendum (!). Ad 10um: Si persona differt ab essentia ratione et similiter persona a relatione, ergo erunt duae rationes diversae in una eadem persona; hoc autem est inconveniens quantum ad Deum, quia ipse perfectissime seipsum una conceptione concipit. Ergo ad hoc ibi non erit distinctio secundum se, sed secundum nos. Ad 11um: Esse ad aliud est propria definitio relativorum. Unde esse in eis nihil addit super ipsam, quia habitudo ipsa relativi unius ad aliud hoc est eis esse; cum igitur alia sit habitudo Patris ad Filium, alia econverso, ergo et aliud esse; dicendum, quod ipsa habitudo unius ad alterum est esse quidditativum relationis; sed habitudo in actu addit actum essendi, quia non est relatio essentialiter, sed actualitas eius; unde sicut secundum Avicennam in sua Metaphysica accidens est res, cuius naturae debetur in alio esse, quod est commune omnibus accidentibus, ita et contrahendo ad certum genus, scilicet relationis possumus dicere, quod relatio est res, cuius naturae debetur ad aliud se habere vel, ut melius dicetur, cuius natura est ad aliud habitudo vel respectus, quam tamen naturam potuit intelligere Adam, etiam antequam esset pater. Ad 12um: Si relatio distinguit personas inquantum divina, ergo inquantum est idem cum essentia, ergo inquantum differunt ratione; dicendum, quod sicut homini secundum se competit ridere, non tamen ridet secundum se consideratus, sed ille vel iste, ita et relationi inquantum huiusmodi competit distinguere; tamen talem distinctionem, qualis est in divinis, scilicet quod distincta subsistant in eadem natura, hoc [non] competit, inquantum est differens *(Hs: differentia)* realiter, sed tamen differens ratione (!). Ad 12um (!) *(nach notionales steht XIII)* dicendum: Actus notionales sunt permixti; ergo et personae et essentiae. Probatio primi, quia sicut se habet persona ad actum personalem, ita et essentia ad actum essentialem; ergo commutata proportione, sicut se habet persona ad actum essentialem, ita se habet essentia ad actum personalem; sed personae competit actus essentiae, sicut Pater creat; ergo et essentiae actus personae, ut dicatur: essentia generat; dicendum, quod prima propositio est vera, sed minor est falsa, quia sicut patet in numeris, in quibus primo invenitur proportio, tunc est (158rb) commutatio vera, quando in commutando primum sumitur cum tertio et secundum cum quarto, et tunc remanet eadem distantia terminorum, sicut patet in hoc exemplo: Sicut se habent duo ad quattuor, ita tria ad sex, ergo commutata proportione sicut se habent duo ad tria, ita quattuor ad sex. In illa autem commutatione accepit primum cum quarto et secundum cum tertio et in talibus semper fit crux et ubicunque crux, ibi falsa commutatio. Si autem quaeras, quare ista commutatio sit vera et non illa, ubi crux est, dicendum, quod sicut in logicalibus, si convertens est vera,

dem Wesen, ebenso wie man das Wesen als Wesen oder in seiner Identität mit der Relation betrachten kann. Da die Hypostase keine relative Bezeichnung ist, so konstituiert die Relation, sofern sie identisch ist mit dem Wesen. Da „distinctum" eine relative Bezeichnung ist, so unterscheidet die Relation als Relation. Die Relation wird nun logisch früher in ihrer Identität mit dem Wesen denn als reine Relation aufgefaßt. Daher übt die Relation die konstituierende Funktion aus, bevor sie die unterscheidende ausübt. Dieser Gedankengang führt nicht zu absoluten Hypostasen in Gott, sondern nur zur Vorstellung absoluter Hypostasen[69]). Das Verhältnis der Relationen zu den

et eius conversa, non tamen oportet, quod quocunque modo, liceat convertere et sicut sic positis propositionibus, sc. tali figura fit syllogismus, non autem quocunque alio modo, ita et in proportionibus servatur et sunt quasi maxime et semper ad aliquam proportionem pervenitur qualemcunque, quando recte fit commutatio, non autem quando non recte. Ad 13um: Idem est quo generans generat vel quo distinguitur a generato; sed Pater non generat paternitate. Probatio, quia genitum debet assimilare in eo, quo generat, non autem assimilatur Filius Patri in paternitate; ergo nec distinguitur paternitate; dicendum, quod Socrates generat et forma speciei, quia humanitate, et etiam forma individuali et, quia generare est opus naturae a persona, ideo assimilatur in substantia, non autem semper in persona; sic et Filius in divinis assimilatur in natura divina, quae etiam est principium omnium operationum tam essentialium quam notionalium, sed essentialium in se, notionalium, prout est in persona. Ad 14um: In relatione sunt duo, scilicet inesse sicut et aliorum accidentium et propria quidditas, quae nisi differret, Deus non posset quidditatem accidentis conservare in esse sive in esse substantiae. Cum igitur relatio secundum id, quod inest, vertatur in substantiam divinam, sicut et alia accidentia, remaneat autem secundum Boëthium in libro De trinitate secundum propriam quidditatem, ergo secundum quidditatem differentem a substantia divina distinguit; dicendum, quod in Deo nihil est nisi Deus. Unde et relationis etiam quidditas et quidquid dicere potest realitatis, totum vertitur in divinam essentiam nec aliqua creatura ut creatura est in Deo; sed quia relatio etiam in Deo existens tenet modum praedicandi sive quidditatis, sc. ad aliud, alia autem accidentia in Deo non, quia nihil dicit ibi inhaerens, sed subsistens, ideo dicit Boëthius, quod ad aliquid eius non praedicatur, sc. substantialiter, quia licet in Deo dicat substantiam sicut in veritate dicit accidens, tamen neque per modum subsistentis neque per modum inhaerentis, sed secundum proprium modum, sc. ad aliud se habentis, et vere dicitur ibi: potest ad aliud se habere, licet sapientia vel bonitas non dicatur ibi vere inhaerere etiam posito, quod praedicentur per modum inhaerentis. Vgl. für Johannes v. L. Geyer, 541; S. 773 sind die einschlägigen Werke von Grabmann und Landgraf genannt.

[68]) Fol. 60ra: Dicendum, quod paternitas, ut est indifferens ad hoc, quod est Pater et ad hoc quod est Deus, inquantum omnia ista sunt idem, non quidam (!) sicut accidens, sed per omnimodam rei indifferentiam, sic paternitas, quae est Pater Deus ut sic, habet rationem personae, quia quantum (!) huiusmodi et per se subsistens in natura intellectuali, et quia Deus nomen substantiae, ideo persona in divinis dicit relationem per modum substantiae.

[69]) Cod. l. 14572 der Nationalbibliothek in Paris, der das Quodlibet des Johannes von Paris enthält. Der Codex ist nicht durchpaginiert. Nachdem schon im Voraus 141 Blätter gezählt sind, beginnt die Zählung

Personen wurde falsch aufgefaßt von Gilbertus und Präpositinus. Sachlich ist die Vaterschaft im Vater in völliger Identität nach dem modus significandi wie die Form im Suppositum[70]). Die Relation ist in ihrem Verhältnis zum Wesen nur eine ratio. Denn sie unterscheidet sich von ihm nur nach dem modus se habendi, so daß das göttliche Wesen unmittelbar Fundament der Relationen ist. Wegen seiner Unendlichkeit kann das Wesen das Fundament entgegengesetzter Relationen sein. Freilich ist dieser Unterschied nicht so schwach wie der logische der Attribute. Im Verhältnis zu ihrem Gegensatz aber ist die Relation eine res. Denn ihr Wesen besteht in dem ad aliud se habere. Damit ist eine Ordnung ausgedrückt. Der ordo aber trägt die ratio boni an sich und ist deswegen notwendig eine res[71]). Aus dem Gesagten floß naturgemäß die Ansicht, daß

dort, wo das Quodlibet des Johannes beginnt, mit fol. 1. Das Quodlibet endigt fol. 4vb: Explicit quodlibet Jo. parisiensis. Es folgen dann teils anonyme Quodlibeta, teils die Quodl. des Herveus. Der Cod. (s. XIV und XV; 257×184) enthält II + 140 + I + 243 Blätter. Fol. 1vb beginnt die Frage nach der Konstitution der Personen (q. 3). Zuerst führt er die Ansicht des hl. Thomas an. Dann fährt er fort (am Rande steht hier contra tho): Dico ergo, quod paternitas potest dupliciter considerari et essentia similiter; nam paternitas et est relatio et est idem quod essentia et essentia similiter est essentia et idem relationi. Paternitas ergo ut est idem quod essentia constituit, ut relatio distinguit. Prior autem est consideratio, qua consideratur ut eadem cum essentia: similiter essentia ut essentia dupliciter consideratur, scilicet essentia ut essentia et essentia ut relatio vel eadem relationi. Essentia ergo ut essentia est principium actus essentialis. Essentia vero ut relatio est principium actus notionalis. Sic ergo relatio ut essentia (Hs: essentia ut relatio) est principium constituendi et ideo ut relatio est principium distinguendi. Hypostasis autem non est nomen relativum, ideoque constituitur per relationem, non ut relatio est, sed ut essentia; sed distinctum est nomen relativum ideoque per relationem distinguitur. Sed dices: ponis hypostasim absolutam in divinis, quia relationem ut essentiam dicis personam constituere. Dico, quod non pono hypostasim absolutam in divinis, sed pono hypostasim relatam considerari ut absolutam et sic non sequitur, quod ponam hypostasim constitutam per absolutum; sed quaelibet earum potest absolute considerari, licet nulla earum sit absoluta. Absolute igitur se tenet ex parte considerantis, sed non ex parte rei consideratae; sed quod sit distincta, hoc habet, quia relata, ideo per relationem ut per relationem distinguuntur.

Vgl. für das Quodl. Grabmann, Studien zu Johannes Quidort von Paris 1922, 35—41. Glorieux, La littérature quodl., 229.

[70]) Sentenzenkom., fol. 62va: Notandum tamen quod relatio in divinis potest referri vel comparari ad substantiam; sic idem sunt relationes, essentia et persona per omnem identitatis modum. Sed si relatio referatur ad suppositum, tunc secundum rem refertur ad Patrem ipsa paternitas et est in Patre per modum identitatis et est idem quod Pater. Sed secundum modum significandi et in Patre et secundum modum significandi est differens ab eo. Unde est in Patre hoc modo sicut forma in supposito et sic est paternitas in Patre secundum modum significandi.

[71]) Fol. 68vb—69ra (d. 33; am Rande steht I q. 28; item 40). Fol. 69rb sagt er: Ad secundum dicendum, quod licet proprietas et essentia sint idem secundum rem, differunt tamen secundum modum se habendi et non solum

nach Abstraktion der Proprietäten keine distinkten Hypostasen mehr vorgestellt werden können[72]).

Jakob von Metz ist der Meinung, daß Person seiner Bedeutung nach eine Substanz und keine Relation besagt. Er weiß, daß er sich damit in Gegensatz setzt zu Thomas. Aber er glaubt, daß man die Ansicht des hl. Thomas rechtfertigen kann, da man manchmal einen Begriff das bedeuten läßt, von dem er ausgesagt wird[73]). Die Personen können sich nur durch die Relationen unterscheiden. Sonst müßte man annehmen, daß sie sich durch etwas Absolutes unterscheiden. Das ist undenkbar, da dadurch eine Zusammensetzung in die göttlichen Personen hineingetragen würde. Ferner muß jeder Unterschied durch irgendeinen Gegensatz bedingt sein. Das kann aber nur ein relativer Gegensatz sein. Unterscheiden die Relationen, sofern sie Relationen oder sofern sie Akte sind? Sachlich besteht ja zwischen den notionalen Akten und den Relationen als solchen kein Unterschied. Die Frage kann sich also nur auf den modus significandi beziehen. Gegen die Ansicht, daß die Relationen als Akte die Personen unterscheiden und konstituieren, steht der Grundsatz, daß unterschiedene Dinge durch etwas ihnen innerlich Zukommendes unterschieden sein müssen sowie daß der Akt die konstituierte Person voraussetzt. In der am Rande des Münchener Codex als opinio thome bezeichneten Meinung, daß die

---

secundum rationem. Unde 5 modis dicuntur nomina differre in divinis, ut supra tactum est. Primo secundum rem, sicut essentia divina differt a qualibet creatura secundum rem. Secundo secundum rationem, sicut bonitas et sapientia et alia attributa. Tertio secundum modum se habendi sicut absolutum et relativum. Quarto secundum modum se habendi ad aliud sicut Pater et Filius. Quinto secundum modum significandi sicut abstractum et concretum et tu dicis: minus differunt attributa ad invicem quam proprietas et essentia, dico, quod verum est; non tamen sequitur: si attributa differunt secundum rationem, quod proprietates et essentia differunt secundum rem, quia indifferentia secundum rationem bene est plus et minus. Attributa enim ad invicem differunt secundum rationem, sed essentia et proprietas secundum rationem et modum se habendi. Item differentia attributorum fundatur super (69va) idem genus, scilicet super substantiam, sed differentia proprietatis in essentia super diversa genera, scilicet super genus substantiae et relationis. Esto etiam, quod proprietates et essentia solum ratione differunt, tamen plus differunt aliqua secundum rationem quam alia. Plus enim differunt sapientia et bonitas, quorum unum, scilicet sapientia pertinet ad intellectum et alterum, scilicet bonitas ad voluntatem, quam sapientia et ars, quorum utrumque pertinet ad intellectum solum.

[72]) Fol. 62vb—63ra. Fol. 63ra: Modo proprietas personalis in divinis se habet ad personam vel hypostasim sicut differentia ad speciem. Hoc tamen interest, quia proprietas constituit suppositum, sed differentia speciem et ideo non possunt dici intelligi distinctae hypostases circumscriptis personalibus proprietatibus.

[73]) Fol. 25v. Fol. 24r steht am Rande contra tho. Er sagt auch ausdrücklich: Si autem invenitur Thomas dixisse, quod significat non solum substantiam, sed etiam relationem, dicam, quod quandoque vocatur significatum dictionis id, de quo praedicatur, licet improprie.

Relation nicht als actio und nicht als Relation, sondern als Proprietät der Person konstituiert, findet er drei Schwierigkeiten. Wenn man von dem Relationscharakter der Proprietät absieht, dann wird sie etwas Absolutes, den drei Personen Gemeinsames. Ferner unterscheiden sich die Personen durch sachlich voneinander verschiedene, in demselben Suppositum miteinander unvereinbare Unterschiedsprinzipien. Solche stellen aber die Relationen als Relationen dar. Außerdem unterscheiden sich die Personen durch reale Unterscheidungsprinzipien, nicht durch bloß logische. Außer den Relationen gibt es aber keine verschiedenen Realitäten in Gott. Wegen dieser Schwierigkeiten glaubt er dem hl. Thomas folgende Interpretation zuteil werden lassen zu dürfen. Wenn man die Personen als Personen schlechthin betrachtet, ohne ihren relativen Charakter ins Auge zu fassen, werden sie durch Proprietäten konstituiert. Wenn man ihr bestimmtes Personsein betrachtet, wenn man sie z. B. als Vater oder als Sohn ins Auge faßt, werden sie durch die Relationen als solche konstituiert. Es liegt noch mehr als bei Thomas selbst in der Konsequenz dieser Auffassung, daß sich eine Person nicht ohne Relation und nicht nach Abstraktion der Relation denken läßt[74]).

Auf die Frage nach dem Identitätsverhältnis von Proprietät bzw. Relation und Wesen sagt er, daß sich die beiden unterscheiden secundum modum se habendi im Gegensatz zum realen Unterschied, wie er zwischen Gott und der Schöpfung besteht, und im Gegensatz zum Unterschied secundum rationem, wie er zwischen den Attributen besteht. Dieser Unterschied bedingt keine Zusammensetzung von Wesen und Person. Daß die Relationen verschieden sein können, ohne daß in das Wesen ein Unterschied hineingetragen wird, ist daraus erklärlich, daß die Relation ihrem allgemeinen Akzidenzcharakter nach in die Substanz übergeht, ihrem spezifisch relativen Charakter, ihrem adesse, nach aber bestehen bleibt[75]).

[74]) Fol. 25v—26r.

[75]) Fol. 31vb—32vb untersucht er die Frage, utrum proprietas in divinis vel relatio realis sit idem quod essentia. Fol. 32va unterscheidet er einen fünffachen Unterschied in Gott: 1. secundum rem ut essentia divina a creaturis, 2. secundum rationem ut attributa inter se, 3. secundum modum se habendi ut essentia et relatio, 4. secundum modum referendi varium ut paternitas et filiatio, 5. secundum modum significandi ut Deus et deitas.

Cod. 231 der Stadtbibliothek von Le Mans enthält eine Schrift des Herveus gegen das erste, zweite und vierte Buch des Sentenzenkommentars Jakobs von Metz. Für unsere Fragen kommen folgende Beanstandungen in Betracht. In dist. 25 art. 2 (fol. 154vb) tadelt er, daß Jakob behauptet, quod persona significat solam substantiam. Nachdem er Jakobs Gründe angeführt hat, sagt: Ad habendam ergo intentionem fratris Thomae de hoc declarandae sunt tres conclusiones. Prima est, quod persona divina includit in suo significato substantiam et relationem non

Durandus stimmt nach dem gedruckten Sentenzenkommentar mit Thomas überein in der Annahme, daß sich die Personen nicht durch die modi absoluti unterscheiden, daß sie sich auch nicht durch die Ursprünge unterscheiden, sondern durch die Relationen. Er bekämpft ihn in der Frage, ob die Relationen ihre konstituierende Funktion ausüben in der Eigenschaft als Relationen oder als Proprietäten. Relation und Proprietät unterscheiden sich entweder wie zwei Gegensätze oder wie das Allgemeine und Besondere. Im ersten Falle müßte die Proprietät etwas Absolutes sein. Eine göttliche Person kann aber nicht durch etwas Absolutes konstituiert werden. Im zweiten Fall würde die Proprietät als das Allgemeine das Besondere, nämlich die Relation, nicht ausschließen, wenn auch nicht förmlich einschließen, außer man wollte es absichtlich ausschließen. Das scheint aber der Fall zu sein, wenn man sagt, daß die Proprietät als Proprietät und nicht als Relation konstituiert. Das führt jedoch wieder zu der Annahme, daß etwas der Relation Entgegengesetztes, also etwas Absolutes konstituiert. Es bleibt sonach nichts anderes übrig als anzunehmen, daß die Proprietät als Relation konstitutive und deshalb unterscheidende Funktion ausübt[76]). Die Frage, ob die notionalen Akte den Relationen vorangehen, weist bei Durandus eine uns bisher in der Dominikanerschule nicht begegnete Distinktion auf. Das „Früher" kann man nämlich entweder so verstehen, daß das eine ohne das andere erkannt werden kann, oder so, daß das eine dem anderen vorangeht. Im ersten Sinn ist die Proprietät als konstitutives Element im allgemeinen logisch früher als die notionalen Akte und als die Relation. Denn das Allgemeine ist in diesem Sinne früher als das Besondere. Als Person überhaupt konstituiert

ut relatio, sed ut proprietas distinctiva. Secunda conclusio est, quod si utrumque, scilicet substantia et relatio, accipiantur (!) in abstracto, neutrum significat in recto, sed utrumque in obliquo. Tertia conclusio est, quod si utrumque accipiatur in concreto, persona significat formaliter relationem. Er beweist nun die einzelnen Konklusionen. Bei der ersten sagt er (fol. 155ra): Sed divina persona subsistit per divinam substantiam, quia omne, quod est in divinis, per substantiam habet esse. Esse autem distinctum et incommunicabile habet per relationem, non ut relatio est, sed ut est proprietas distinctiva in esse suppositali sive subsistentiali . . . Das kommt der Relation zu inquantum est ipsa substantia divina. Zur dritten Konklusion sagt er: Quantum ad tertium sciendum quod frater Thomas in prima parte quaestione 29 art. 4 dicit, quod formale in significato est relatio, in quaestionibus autem disputatis dicit, quod persona nec substantiam nec relationem significat formaliter, sed significat subsistens divinum distinctum, quidquid sit id quo distinguitur. Dann widerlegt er die Gründe des Jakob.

In der dist. 27 tadelt er die Anschauungen des Jakob von Metz über den Unterschied der Relationen untereinander (Vaterschaft und gemeinsame Hauchung; fol. 155rb—156ra).

Vgl. für diese Hs: Koch, Durandus, I 16f.

[76]) Dist. 26 q. 1.

sein ist aber allgemeiner als durch eine Relation als Person konstituiert oder hervorgebracht sein. Betrachtet man indes die Proprietäten im einzelnen, so geht die Vaterschaft als Relation ihrer eigenen konstitutiven Funktion voran, nicht aber ihrem notionalen Akt. Versteht man das Früher im zweiten Sinn, so werden zwei Meinungen vertreten. Die erste nimmt an, wenn man die notionalen Akte in Beziehung setze zum Terminus, so gingen sie ihm voran, wenn man sie in Beziehung setze zur produzierenden Person, so gehe den notionalen Akten die Relation als Proprietät voran, als Relation folge sie ihnen. Die zweite Ansicht behauptet, daß die Personen auf keine Weise der Proprietät oder den notionalen Akten oder den Relationen vorangehen können. Würde man nämlich die Person vor der Relation als konstituiert vorstellen, so müßte man sie offenbar als durch etwas Absolutes konstituiert denken. Es können auch die notionalen Akte den Relationen nicht vorangehen. Denn sie können offenbar der Konstitution der Personen nicht vorangehen. Die Konstitution der Personen aber kann ihrerseits wieder den Relationen nicht vorangehen. Die Relationen, die Proprietäten und die notionalen Akte müssen sonach in jeder Hinsicht logisch und sachlich streng gleichzeitig sein. Durandus schenkt seine Sympathie dieser zweiten Meinung[77]). Die zuerst angeführte ist die vom hl. Thomas in der Summe vertretene.

Was das Verhältnis von Wesen und Relation betrifft, so ist er der Meinung, daß sie sich nicht rein gedanklich unterscheiden, daß sie sich auch nicht schlechthin real unterscheiden, daß sie sich aber irgendwie real unterscheiden. Das letztere ergibt sich daraus, daß Wesen und Relation ohne jede Tätigkeit des unterscheidenden Intellekts einen in der Natur der Sache liegenden Unterschied aufweisen, daß sie aber doch nicht zwei res sind, von denen keine mit der anderen identisch wäre. Die Art dieses Unterschiedes wird von manchen als inadäquate bzw. nicht vertauschbare Identität, von anderen als res und modus habendi rem illam, von anderen als formal verstanden. Mag man von diesen modi dicendi welchen immer annehmen, sicher ist, daß zwischen Wesen und Relation ein irgendwie vorzustellender realer Unterschied besteht[78]). Daraus fließt naturgemäß die Anschauung, daß auch die aus Wesen und Relation konstituierte Person sich irgendwie real vom Wesen unterscheidet[79]).

---

[77]) D. 27 q. 1.

Ueber des Durandus Anschauung von einer absoluten Subsistenz siehe Schmaus, 159.

[78]) D. 33 q. 1. [79]) D. 34 qq. 1 u. 2.

Diese kurzen Angaben mögen genügen, da eine eingehendere Darlegung im zweiten Bande von Kochs großem Duranduswerk zu erwarten ist. Gerade das Relationsproblem wurde im Durandusstreite scharf diskutiert.

In der Irrtumsliste des Johannes von Neapel und Petrus de Palude

Jakob von Lausanne bekämpft Durandus, ohne daß indes der Lehrgegensatz immer so groß ist, wie Jakobs Polemik es nahe legen könnte. Bedauerlicherweise fehlen in der Wiener

---

ist auf d. 26 und 33 Bezug genommen (fol. 114vb—115ra); die Differenzpunkte zwischen Durandus und Thomas werden richtig hervorgehoben.

In seinem Sentenzenkommentar setzt sich Petrus de Palude in allen in Frage kommenden Problemen eingehend mit Durandus auseinander. Die dist. 2b erstreckt sich von fol. 116vb bis fol. 130vb. Folgende Fragen werden besprochen: 1. Utrum relatio sit ens rei vel rationis (116vb—121ra!). Besprochen werden die Anschauungen des Herveus, des Heinrich von Gent, des Aegidius, des Durandus. 2. Utrum extremum sit de quidditate vel essentia relationis (fol. 121rb). 3. Utrum fundamentum sit de essentia relationis (122rb). 4. Utrum personae divinae constituantur relationibus (124va) . . . Respondeo: Hic sunt tria videnda, primo quod in divinis non est distinctum nec distinguens absolutum, secundo quod omnis distinctio realis inter personas est per relationes, tertio utrum circumscriptis relationibus remaneat distinctio in divinis. Im articulus primus führt er die am Rande als opinio scoti bezeichnete Anschauung an, quod in divinis praeter personas relat[iv]as, quas ponit fides, est aliquod suppositum absolutum, ferner die am Rande als opinio eg[idii] bezeichnete Anschauung, quod personae divinae quantumcunque relativae distinguuntur et constituuntur per modos absolutos. Im articulus secundus führt er zunächst im allgemeinen die Meinung an, daß sich die Personen durch die Relationen unterscheiden. Am Rande heißt es: d[urandus]. In der näheren Ausführung legt er als erste Theorie die am Rande als opinio henrici bezeichnete Anschauung dar, quo distinctio personalis est per origines et non per relationes sub ratione relationum vel proprietatum, als zweite die am Rande als opinio thome bezeichnete Anschauung, quod magis proprie debet dici, quod personae divinae distinguantur et constituantur per proprietates et relationes quam per origines. Petrus fährt fort: et hoc videtur probabilius. Dann führt er die Meinungsverschiedenheiten zwischen Thomas von Aquin, Durandus und Skotus über die Reihenfolge der Relationen, Proprietäten und notionalen Akte an. 5. Quinto quaeritur de relationibus constituentibus personas, utrum sint reales (fol. 128vb).

In dist. 33 bespricht er die Frage, utrum proprietas relativa sit idem quod essentia (172ra). In drei Konlusionen legt er seine Ansicht dar: a) quod in creaturis differunt re relatio et suum fundamentum, quando est relatio realis; b) quod supposito, quod differat realiter a suo fundamento, quod facit compositionem cum eo realem; c) quod relatio in divinis non differt a suo fundamento, quod est essentia vel persona nec per consequens facit compositionem cum eo. 2. Secundo quaeritur, utrum proprietates relativae sint in essentia et in personis (fol. 177rb). 3. Utrum essentialia possint praedicari de personalibus et econverso (179va).

In dist. 34 stellt er drei Fragen: 1. Utrum persona sit idem quod essentia (fol. 180va). 2. Utrum in solo Deo sint idem esse et essentia (184rb). 3. Utrum aliqua vocabula convenienter dicantur de Deo translative (190vb).

In der Clm. 14 383 enthaltenen Schrift gegen Durandus spricht Herveus über d. 26 gar nicht (fol. 26vb). Zu dist. 33 macht er längere Ausführungen und zwar bekämpft er die Anschauung, quod in divinis essentia et relatio differunt realiter (fol. 98va). Er weist nach, daß ein solcher realer Unterschied repugnat divinae simplicitati et veritati catholicae.

Seine Entscheidung in der Frage heißt fol. 99rb: Wenn man fragt, utrum relatio, scilicet paternitas, sit eadem realiter convertibiliter cum essentia, sic scilicet, quod omnis res, quae est essentia, sit paternitas et econverso, sic essentia non est eadem realiter totaliter cum aliqua re-

Handschrift seines Sentenzenkommentars gerade die interessantesten Blätter, welche die Quästionen über die Konstitution der Personen enthalten müssen[80]).

Was sich aus dem vorhandenen Material an Kenntnissen gewinnen läßt, ist folgendes: An der Konstitution der Personen sind Wesen und Relation beteiligt. Das Formalkonstitutiv ist die Relation. Infolgedessen bezeichnet die Person, wenn auch nicht direkt, so doch indirekt beides, Wesen und Relation, formell aber die Relation[81]). Die Relation ist deshalb im Wesen und ist mit dem Wesen identisch. Das erste begründet er aus dem Zusammenwirken von Wesen und Relation zur Konstitution der Person und aus der Tatsache, daß jedes Relative sich auf etwas Absolutes gründet. Aus dem Zusammenwirken von Wesen und Relation ergibt sich auch, daß die Relation nicht früher im Wesen sein kann als in der Person, so wenig wie Materie und Form vor oder nach dem aus den beiden Prinzipien Zusammengesetzten sein kann[82]). In der Lehre von der Identität von Wesen und Relation will er den doctor communis gegen Durandus verteidigen. Er lehrt jedoch eine nicht vertauschbare Identität der beiden. Ja er gibt Durandus zu, daß Wesen und Vaterschaft sich real unterscheiden, sofern sie nicht vertauschbar identisch sind. Dieser Unterschied ist aber nicht so zu verstehen, als ob das eine nicht das andere wäre, sondern so, daß die Relation real nicht alles ist, was das Wesen ist. Aus diesem Grunde kann die Vaterschaft etwas von der Sohnschaft Verschiedenes sein[83]). In der Frage nach dem Identitätsverhältnis von Wesen und Person schließt er sich der opinio famosior an, daß beide real identisch seien[84]). In der Lehre vom Begriff

latione, quia nulla relatio est convertibiliter cum essentia. Die Frage endigt fol. 99va.

In den Evidentiae ist der Bereich der bekämpften Anschauungen auch nicht größer.

Zu d. 26 sagen sie nichts (fol. 19ra). Zu d. 33 dagegen bieten sie eine ausführliche Polemik (fol. 23rb): Supra d. 33 est unus articulus contra illud, quod dicit sanctus Thomas prima parte q. 28 art. 2, scilicet quod relatio in divinis non differt realiter ab essentia divina. . . . . Contra hanc conclusionem est du[randus] eadem distinctione art. primo. Fol. 23vb: Ista opinio est falsa et haeretica. Fol. 24ra sagt er zur Lösung der Schwierigkeiten: Quod autem unum et idem uno modo aliquid connotet et alio modo hoc non connotet, hoc non est ex diversitate rei connotatae, sed ex alterius positione. Unde quod relatio divina aliquid connotet, quod non connotat essentia divina, non est ex diversitate ex parte essentiae vel fundamenti, sed magis ex positione alterius extremi. Die Frage endigt fol. 24vb.

[80]) Auf der Rückseite von fol. 35 findet sich die alte Paginierung. Sie springt von fol. 34 auf fol. 41. Es ist deutlich sichtbar, daß die sechs Blätter aus der Hs herausgenommen sind.

[81]) Fol. 33rb.

[82]) Fol. 36vb.

[83]) Fol. 37va; 37vb.

[84]) Fol. 37va—38ra. Das Urteil über den Unterschied von Person

und von der Zahl der Notionen, Relationen und Proprietäten sowie von ihrem gegenseitigen Unterschied denkt Jakob wie der Aquinate[85]).

Herveus behandelt alle einschlägigen Fragen mit der üblichen Weitläufigkeit. In seinen Quodlibeta bestimmt er den Sinn der Frage nach dem Konstitutionsprinzip der Personen. Er unterscheidet diese Frage scharf von der in den Sentenzenkommentaren häufig behandelten Frage, ob Person formell etwas Relatives oder etwas Absolutes bedeute, und bestimmt sie in dem Sinne, daß das außer dem Wesen noch zur Konstitution beitragende Prinzip gefunden werden soll[86]). Zunächst zitiert er eine Meinung, die in der Druckausgabe seiner Quodlibeta am Rande als Meinung des Skotus bezeichnet ist. Nach dieser Ansicht würden die Personen in ihrer Subsistenz vom Wesen, in ihrer Unmitteilbarkeit oder Verschiedenheit von den Relationen als Relationen konstituiert. Suppositum und notionale Akte wären nach dieser Ansicht gleichzeitig re und ratione. Gegen diese Meinung kann man geltend machen, daß das Konstituierende logisch vor dem Konstituierten, also die Relation vor dem Suppositum sein muß, daß das Suppositum hinwieder logisch dem Akte vorangehen muß. Eine andere Meinung sagt daher, daß die Relation nicht als Relation, sondern als proprietas distinctiva in esse supposití die Personen konstituiert und daß die unterschiedenen Personen den Relationen logisch vorangehen[87]).

In seinem Sentenzenkommentar beweist er ausführlich, daß die Personen sich unterscheiden durch relative Proprietäten. Da die Personen in dem numerisch einen Wesen übereinstimmen und zugleich real verschieden sind, so muß es in ihnen einen wenigstens logisch von ihnen verschiedenen Unterscheidungsgrund geben. Da es in Gott keinen Unterschied in absoluten Realitäten geben kann, so bleibt nichts anderes übrig, als daß der Unterscheidungsgrund etwas Relatives ist. Da die Relation als Relation das Konstituierte voraussetzt, kann sie nicht als Relation konstituieren, sondern als Proprietät, welche geeignet ist, in dem esse subsistentiae einen Unterschied zu setzen. Dazu ist aber die Relation geeignet, sofern sie ein subsistierendes Sein hat. Man kann gegen diese Ansicht nicht einwenden,

---

und Wesen hängt nach ihm von der Ansicht über den Unterschied zwischen Wesen und Relation ab.

[85]) Fol. 34va: Utrum in divinis sit certus numerus notionum. Die Frage endigt fol. 35rb.

[86]) Die Meinung, daß Wesen und Relation bei der Konstituierung beteiligt seien, kommt auch zum Ausdruck I Sent. dist. 34 q. 1: Nunc autem essentia et proprietas non constituunt personam sicut diversae partes secundum rem, cum ipsa sit relatio subsistens, sed sicut diversa secundum rationem tantum ita quod rationem utriusque includat persona.

[87]) Quodl. 10 q. 4. Seine Kritik der am Rande als Meinung des Skotus bezeichneten Theorie beginnt: Istud autem et si sit subtiliter dictum, videtur mihi non bene dictum.

daß das Konstituierende doch etwas Absolutes sein müsse, wenn es nicht die Relation als Relation sei. Denn man kann von der Relation so abstrahieren, daß sie im Begriff der Proprietät weder formell ein- noch formell ausgeschlossen ist[88]). Wegen der göttlichen Einfachheit sind die Relationen die Personen. Da sie sich aber ratione und modo significandi unterscheiden, so kann man auch sagen, daß sie in den Personen sind[89]). Wir sehen, daß Herveus zwischen unterscheidender und konstituierender Funktion keinen Unterschied macht.

In der Frage, ob die Personen bleiben können, wenn man die Relationen abstrahiert, ist bei Herveus das Denken schon distinguierter geworden. Wenn man die an und für sich unmögliche Annahme machte, daß es nur absolute Proprietäten gebe, dann könnte von den verschiedenen Personen nichts mehr übrig bleiben, da die relativen Proprietäten wesenhafte Unterscheidungsgründe sind. Sieht man dagegen nur von den Proprietäten im einzelnen ab, während man eine allgemeine Vorstellung von ihnen beibehält, so kann man auch die Vorstellung der Personen im allgemeinen, wenn auch nicht im einzelnen, beibehalten[90]).

---

[88]) Dist. 26 q. 1: Die Relationen unterscheiden, nicht inquantum sunt relationes, sed inquantum sunt proprietates natae distinguere in esse subsistentiae. Er führt zwei Beweise an. Im ersten sagt er: Ergo oportet dare aliqua differentia saltem ratione ab ipsis, quibus distinguantur ita, quod licet illa, quibus distinguuntur, sint ipsae personae distinctae, non tamen proprie dicuntur distingui in essentia. Illa autem, in quibus personae distinguuntur, non possunt esse nisi proprietates relativae, quia omne, quod est divinis, vel est absolutum vel relativum. In absolutis autem nulla distinctio realis est in divinis, quia omnia absoluta eadem numero sunt communia omnibus. Ergo oportet, quod ista distinctio fiat per proprietates, quae sunt relationes. Die Relation als Relation konstituiert nicht. Cum ergo proprietas ibi non constituat, nisi inquantum distinguit, proprietas non habet ibi distinguere ut relatio, sed ut proprietas nata distinguere in esse subsistentiae. Hoc autem habet relatio in divinis, inquantum est ens subsistens. Et ideo omnis pluralitas in divinis oportet, quod sit pluralitas plurium realiter subsistentium et per consequens plurium suppositorum.

[89]) D. 26 q. 1.

[90]) D. 26 q. 1: Von den Proprietäten kann man abstrahieren per intellectum complexum et per intellectum incomplexum. Im ersten Fall können die Personen bleiben nec in re nec in intellectu, quia ablato distinctivo per se et essentiali, impossibile est manere distincta, sed proprietates relativae sunt per se essentialia distinctiva personarum, quibus in esse personali distinguuntur. Essentiale steht hier pro eo, quod est per se de ratione intranea alicuius. Abstrahiert man die Proprietäten per intellectum incomplexum, non possunt intelligi plures personae in divinis non intellectis proprietatibus secundum aliquam rationem generalem vel specialem. Die Vorstellung von Personen im allgemeinen kann bleiben, ohne daß die Vorstellung von Proprietäten sub ratione speciali bleibt, ita quod non oportet, quod si occurrant in intellectu tres personae divinae, quod statim occurrant ei tres relationes, sed bene occurrunt ei quaedam tria distinctiva. Cuius ratio est, quod de ratione personarum secundum specialem rationem sunt proprietates secundum specialem rationem. Et ideo non possunt manere sic in intellectu sine proprietatibus

Da das Wesen der Person ihre Subsistenz, die Proprietät ihre Unmitteilbarkeit verleiht, bedeutet der Begriff Person beides, Substanz und Relation. Formell bedeutet er die Relation, wenn man Substanz und Relation in concreto nimmt und das formale Fundament im Auge hat, auf das sich das mit dem Begriff Person Gemeinte gründet[91]).

secundum specialem rationem, quia non potest manere res in intellectu sine eo, quod est de eius ratione essentia, et eodem modo, si utrumque accipiatur in generali. Sed si unum accipiatur in generali, puta persona divina et aliud in speciali sive secundum specialem rationem, puta paternitas et filiatio vel etiam proprietates relativae, quia omne relativum secundum se habet rationem intelligendi per additionem ad proprietatem distinctivam, tunc personae possunt manere in intellectu non manentibus proprietatibus sub illis specialibus rationibus. Quia personae, ut acceptae sunt in intellectu, sunt priores quam proprietates sic acceptae.

[91]) D. 23 q. 1: Persona includit utrumque, scil. substantiam et relationem, non ut relatio est, sed ut est proprietas distinctiva. Praeterea quod, si accipiantur in obliquo substantia et relatio, persona nihil significat in recto, sed in obliquo. Praeterea quod si utrumque, scil. substantia et relatio accipiantur in concreto, quod persona formaliter significat relationem per modum substantiae, loquendo de formalitate fundamenti, in quo scil. fundatur significatum huius nominis persona. Beweis zur ersten Behauptung: Persona divina subsistit per divinam substantiam, quia per divinam substantiam omne, quod est in divinis, habet esse non in alio substentante (!). Das Verschieden- und Unmitteilbarsein hat die Person von der Relation, nicht sofern sie Relation ist, sed ut est etiam proprietas distinctiva in esse supponibili sive substentali, quia ut est relatio referens et distinguens in esse relativo, ut relativum est tantum, non est de ratione personae, cum persona sit suppositum distinctum in natura substantiali intellectuali. Unde quia distinctio subsistentis oportet, quod fiat per aliquid, quod distinguat in esse subsistentali, ideo dicitur, quod relatio ut proprietas distinctiva in esse subsistentali est de significato personae, hoc autem habet relatio in divinis, inquantum ipsa est substantia divina.

In dem Traktat De divinis personis erörtert Herveus die Frage, utrum essentia sit de constitutione suppositi (fol. 48ra). Seine Antwort heißt (48va):

Responsio: Dico, quod essentia divina [concurrit] in constitutione personae divinae. Ad cuius evidentiam sciendum, quod nihil proprie loquendo dicitur constitui ex uno solo, quia si ita esset in nullo differret constitutum a constituente nec constitutum adderet supra constituens. Sed hoc est inconveniens. Ergo est inconveniens ponere aliquid proprie loquendo constitui ex uno solo, quando habe<n>t plura vel re vel ratione. Quod autem constitutum non differt a constitutione nec adderet aliquid ad ipsum, si aliquid constitueretur ex uno solo, ostendo, quod si ponatur aliquid constitui ex uno solo, puta a, quaero, utrum constitutum aliquid addat super a [re] vel ratione. Si aliquid addat ad a, ergo erit constitutum ex a et illo addito; ergo non <esse> erit constitutum ex uno solo. Oportet igitur omne constitutum esse constitutum ex aliquibus, quae aliquo modo sunt plura. Simplex autem *(so ist offenbar zu korrigieren, die Hs hat* animae) non potest esse constitutum ex aliquibus, quae sunt plura realiter ita, quod sit quaedam tertia res constituta ex aliquibus pluribus rebus eam constituentibus. Si ergo simplex constituatur ex aliquibus, oportet dicere, quod constituatur ex pluribus non re, sed ratione differentibus eius rationem ipsam explicite manifestantibus et *(Hs hat statt ex. m. et:* explicantem et manifestantem) constituentibus sive integrantibus et ideo idem est esse de constitutione simplicis et esse

Sehr eingehend untersucht Herveus das Verhältnis von Proprietät bzw. Person und Wesen. Die Relationen gründen sich nicht auf die notionalen Akte. Denn jede Relation gründet sich auf etwas Absolutes. Die notionalen Akte aber sind, da sie den Personen nicht gemeinsam sind, etwas Relatives. Man kann die Relationen auch nicht auf die Tätigkeiten des Erkennens und Wollens gründen, da hier für eine Verschiedenheit nicht mehr Raum bleibt als beim Wesen. Mögen sich auch bei den Geschöpfen entgegengesetzte Relationen nicht auf dasselbe keinerlei Verschiedenheit aufweisende Fundament gründen können, so können sich doch auf das göttliche Wesen verschiedene einander entgegengesetzte Relationen gründen und zwar wegen der Unendlichkeit des Wesens. Jedoch ist das Wesen Fundament der entgegengesetzten Relationen nicht als reines Wesen, sondern sofern es sich in der mitteilenden Person als Prinzip der Tätigkeit und in der empfangenden Person als Mitgeteiltes befindet[92]).

---

de ratione *(statt es. de r. hat die Hs:* essentiae divinae) eius ipsum explicite manifestante. Cum ergo persona divina sit quantum ad rem pertinet simplicissima, idem est dicere aliquid esse de constitutione personae divinae et dicere illud esse de ratione personae divinae. His praemissis ostendo essentiam divinam esse de constitutione personae divinae (fol. 48vb), quia esse de constitutione personae divinae idem est quod esse de ratione *(Hs hat für de r.:* divinae) eius. Sed essentia divina est de ratione personae divinae; ergo essentia divina est de constitutione personae divinae. Maior patet ex deductione praemissa. Minorem probo sic, quia sicut de ratione hominis est humanitas, qua est homo, ita de ratione subsistentis est illud, quo subsistit. Sed unumquodque subsistens subsistit per naturam substantialem, in qua est, quia per hoc differt natura substantialis a natura accidentali, quod habens naturam substantialem per eam subsistit accipiendo *(Hs:* àcquirendo) subsistere non pro individuari, sed modo quo expositum est, scilicet pro eo, quod <est> substantia non substentatur, ut ita dicam, in alio, sicut accidens substentatur in subiecto vel natura humana in Christo. Ergo de ratione uniuscuiusque subsistentis est natura substantialis, in qua subsistit. Sed constat, quod natura divina est natura substantialis, in qua subsistens divinum subsistit. Ergo de ratione subsistentis divini est natura divina. Cum ergo persona includit in ratione sua esse subsistens, sicut quodlibet aliud suppositum, oportet dicere, quod de ratione personae divinae sit essentia sive natura divina et haec fuit minor. Unde sequitur principalis conclusio, scilicet quod essentia divina sit de constitutione personae divinae sicut animal quodam modo est de constitutione hominis et homo de constitutione Sortis.

In diesem Traktat behandelt er auch die Frage: Utrum essentiae divinae aliquo modo conveniat ratio suppositi absoluti (fol. 46ra—48ra).

[92]) Dist. 33 q. 1 a. 1: Geschöpfliche Relationen gründen sich nicht super idem re nullo modo diversificatum, sed in divinis propter infinitatem divinae essentiae super idem re nullo modo diversificatum realiter possunt oppositae relationes fundari. Et ideo aliter dicendum est, scilicet quod relationes reales divinae, scilicet paternitas et filiatio et spiratio activa et passiva fundantur super essentiam divinam non secundum nudam rationem essentiae, sed secundum quod in communicante est principium agendi et communicandi et secundum quod in recipiente habet rationem naturae communicatae. Notandum etiam est, quod producere

Abzulehnen ist die Ansicht, Wesen und Proprietät seien schlechthin sachlich identisch, unterschieden sich aber durch einen realen Seinsmodus. Denn damit würde in Gott eine Zusammensetzung hineingetragen. Wesen und Proprietät unterscheiden sich nicht real voneinander, sondern in ihrem Verhältnis zu einer dritten Realität, da das eine mit einer dritten Realität identisch ist, während die Proprietät zu ihr in relativem Gegensatz steht. Trotz ihrer realen Identität mit dem Wesen und ihrer nur logischen Verschiedenheit von ihm können die Relationen doch eine reale Dreiheit begründen, da die Relation auf einem realen Fundament ruht und den Gegensatz zu etwas anderem einschließt, den das logisch von ihr verschiedene Wesen nicht involviert[93]). Analog gestaltet sich das Identitätsverhältnis von Wesen und Person[94]).

---

et produci in divinis realiter dicuntur relationes sicut actio vel passio, quia in creaturis productum est aliquid absolutum et ideo forma communicata, quia est ibi producta, ponitur communiter esse idem quod actio et passio, ut est ipse calor productus, propter quod actio et passio in creaturis potest esse fundamentum relationis, in divinis autem, licet sit forma communicata, non tamen est forma aliqua absoluta producta et proprie ibi produci, puta generari non dicit aliquod productum absolutum nec dicit aliquod absolutum, super quod possit fundari relatio, sed dicit respectum accipientis naturam divinam. Unde in divinis actus notionales relationes dicuntur, licet eas non significent per modum relationis, sed per modum actionis et passionis.

[93]) D. 33 q. 1: Et ideo aliter est dicendum, quod essentia et proprietas non habent differentiam realem inter se, sed in habitudine ad tertium; unum enim ipsorum importat habitudinem ad aliquem terminum a quo non exigit distinctionem realem nec importat ipsum ut distinctum a se realiter. Unde divinitas importat directe divinitatem, illud scilicet, quo Deus est Deus. Nec importat aliquam relationem oppositam ut a qua realiter distinguatur. Sed paternitas importat illud, quo Pater est Pater, quod respicit Filium ut oppositum terminum realiter a se distinctum. Et ideo important differentiam in distinctione reali et in comparatione ad tertium, sed inter se quantum ad illud, quod sunt, nullam differentiam realem habent.

Wie kann bei der Identität von Wesen und Relation eine Mehrheit von Personen sein? Er bekämpft die Anschauung, daß die Relation ihrem esse nach in die Substanz übergehen, ihrer eigentlichen ratio nach aber, secundum quam se habet per additionem ad essentiam nec transit in substantiam, so daß die Relation comparata ad oppositum terminum est res, sed comparata ad fundamentum est ratio. Er beanstandet an dieser Anschauung vor allem, daß etwas zugleich res und ratio sein soll. Am Rande steht Egidii sententia. Et ideo si inveniatur dictum ab aliquo doctore antiquo, quod relatio comparata ad fundamentum sit ratio, non est intelligendum, quod relatio comparata ad fundamenta sit ratio sive secunda intentio. Sed hoc pro tanto dicitur, quia eius differentia a fundamento est differentia secundum rationem, non autem quod ipsa relatio sit ratio. Andere sehen daher den Grund in der infinitas essentiae divinae, ita quod sicut Deus ex infinitate essentiae habet, quod secundum eandem essentiam sit substantia iustus et sapiens et sic de aliis, sic etiam quod ex eadem infinitate est, quod eadem essentia divina sit paternitas et filiatio . . . Ad secundum dicendum, quod sicut naturae substantiali divinae per prius secundum modum intelligendi convenit ratio infinitatis quam

In den Quodlibeta und dem Traktat De relationibus bezeichnet er wegen dieses verschiedenen Verhältnisses zu einem dritten das Identitätsverhältnis von Wesen und Relation als inadäquate Identität im Gegensatz zur totalen, zur Identität secundum totum ambitum. Er unterscheidet sie von der rein gedanklichen. Der Herausgeber der Quodlibeta hatte das Empfinden, daß sich Herveus hier von Thomas entfernt, und vermerkt das am Rande. Ja Herveus sagt sogar, daß die Nichtvertauschbarkeit ex natura rei vorhanden ist[95]). Steht damit

relationibus, quibus infinitas convenit, inquantum sunt idem quod substantia divina, ita quaelibet relatio divina, puta paternitas, licet non sit directe filiatio propter oppositionem relativam et spiratio passiva, est tamen, cum illa res eadem essentialiter, scilicet essentia, quae est filiatio et spiratio passiva, ideo ex infinitate sua divina habet, quod sit idem quod tres relationes oppositae, ita quod quaelibet relatio divina ex infinitate sua, quam habet ex hoc, quod est idem cum essentia, habet, quod sit idem quod est res relationis . . . Ad secundum dicendum, quod illud, quod addit relatio ad essentiam, non est aliud re ab essentia, sed est eadem res secundum aliam rationem accepta, ita quod inter se non differunt nisi ratione, tamen unum illorum importat oppositionem realem ad aliquid aliud, ad quod aliud realem oppositionem non importat. Dicendum est ergo ad formam argumenti, quod personae non differunt nisi per illud, quod addit relatio super essentiam, nec addit nisi rationem. Et quando ulterius dicitur, quod ergo personae non distinguuntur nisi ratione, non sequitur, quia illa ratio, quam relatio addit, et fundatur in natura rei et includit oppositionem ad aliquid aliud quam essentia, licet sit idem essentiae realiter. Unde talem respectum non includit essentia et secundum hoc distinguuntur realiter relationes et personae constitutae per eas. Si autem quaeratur, quomodo unum eorum importat oppositionem et distinctionem realem ab alio, ita quod non aliud, cum tamen sint unum re, dicendum, quod est causa huius, ut dictum, infinitas divinae essentiae nec hoc est impossibile in re infinita, licet esset impossibile in re finita. Ad tertium dicendum, quod illud, quo Pater est Pater, et illud, quo Pater est Deus, est aliud ratione et non, secundum quod inter se ad invicem comparantur. Et quando dicitur, quod eodem modo debet dicere (!), quod alio est sapientia et alio est Deus, dicendum est, quod non est simile, quia illud, quod pertinet ad genus relationis sicut paternitas, magis retinet rationem relationis, quamvis relatio non distinguatur a substantia in divinis quam illud, quod pertinet ad genus qualitatis, retineat rationem qualitatis qua distinguitur a substantia. Unde sapientia Dei non est realiter qualitas, sed secundum nostrum modum intelligendi, sed paternitas est realiter relatio. Et quia etiam relatio habet facere distinctionem realem, quam non habet facere sapientia vel iustitia, non consuevit concedi, quod alio sit Deus et alio sit sapientia, sicut quod alio est Deus et alio est Pater, licet per idem re sit utrumque differens ratione.

[94]) D. 34 q. 1.

[95]) Quodl. 4 q. 6; q. 7: Er will fünf Konklusionen aufstellen und beweisen: Prima est, quod convertibilitas et inconvertibilitas sunt realiter in divinis. Secunda est, quod ex natura rei importat aliquam differentiam. Tertia est, quod illa differentia non importat distinctionem realem inter illa, quae dicuntur convertibilia adinvicem ad ipsa, quae sunt eis inconvertibilia ita, quod hoc realiter non sit illud. Quarta conclusio est, quod illud, quod dicitur inconvertibile, et illud, cui est inconvertibile, diversimode se habent ad aliquod tertium. Quinta con-

Herveus nicht doch trotz aller Polemik auf Seite des Durandus gegen den Aquinaten? Nähert er sich nicht der Formaldistinktion des Skotus? Auffallen mag zu allem hinzu noch, daß es ihm ein Anliegen ist, den rein gedanklichen Unterschied des Petrus Aureoli abzulehnen[96]). Aber gerade das gibt den Schlüssel zur Lösung. Seine Stellung liegt zwischen Petrus Aureoli und Durandus, dessen irgendwie anzunehmenden realen Unterschied er ebenso bekämpft wie den bloß logischen des Aureoli. Die Relation muß real das Wesen sein, da sie sonst ein geschöpfliches Sein hätte, da ferner sonst die göttliche Einfachheit und Vollkommenheit gefährdet wäre. Wesen und Relation können nicht irgendeinen modus der Verschiedenheit an sich tragen[97]).

---

clusio est, quod illa, quae sunt ad invicem convertibilia, non possunt sic se habere realiter ad tertium.

[96]) Quodl. 4 q. 7. De relat q. 1.

[97]) De relat. q. 1.

Vgl. auch Anm. 79.

In dem Traktat De divinis personis sagt er in der Frage, utrum essentia sit de constitutione suppositi bei der Erörterung des dritten Einwandes (Fol. 49va): Ad tertium dicendum quod ad praesens dupliciter potest ratio accipi. Uno modo pro conceptu mentis, quem mens de re concipit, et ideo sic accepta non est illud additum ad essentiam ad constituendam personam divinam, quia persona divina non constituitur ex essentia et conceptu mentis et praecipue mentis creatae. Alio modo potest dici ratio res ipsa, quae est obiectum intellectus secundum illa, secundum quod mundet conceptum mentis ut fundamentum veritatis, et accipiendo sic rationem illud additum est ratio et est etiam res, quia ratio sic accepta est ipsamet res, prout respondet conceptui determinato intellectus ut fundamentum veritatis. Res vero dicitur, prout secundum se consideratur absque hoc, quod sit fundamentum talis vel talis conceptus vel veritatis eius, nec tamen debet dici, quod sit ibi additio rei ad rem simpliciter loquendo, sed magis rationis ad rationem accipiendo rationem isto secundo modo, quia oportet additum et illud, cui additur, plura esse ali[qu]o modo. Essentia autem divina et proprietas relativa in sua reali existentia non habent inter se aliquam pluralitatem, sed solum secundum quod respondent vel apta nata sunt respondere diversis conceptibus vel eidem conceptui plures rationes repraesentanti et, secundum quod repraesentat plures rationes, quod dico propter conceptum divinum, qui omnia divina sub distinctis rationibus repraesentat, et ideo licet illud, quod additur, vere significet rem, puta hoc, quod dico paternitas vel quaecunque alia relatio, quod tamen non significat aliam rem ab essentia, cui additur non debet dici additio rei ad rem, sed rationis ad rationem, quia essentia et proprietas sunt ratione plura, inquantum ipsa res, quae una existens ens (Hs: esse) proprietas et essentia nata est respondere diversis conceptibus vel etiam eidem, ut plures ratione repraesentet et, quando ultra quaeritur, utrum illud additum sit res, quae est essentia aut alia res ab essentia, dico, quod illud additum est res illa, quae est essentia, differens tamen ratione ab ea, ut dictum est, et hoc sufficit ad hoc, quod competenter possit dici unum addi ad reliquum, quod ista additio est secundum rationem. Et quando ultra dicitur, quod si illud additum est ratio et quaeratur, utrum illa ratio sit Deus vel non, dico, quod illa ratio est realiter Deus, differens tamen a Deo secundum rationem et, quando quaeritur ultra, utrum sit Deus, qui est essentia divina aut non, dico sicut prius, quod est Deus, qui est essentia divina, tamen ratione differt ab eo. Et quando concluditur:

Wenn Herveus trotz der Behauptung dieser realen Identität von einer ex parte rei vorliegenden Nichtvertauschbarkeit von Relation und Wesen redet, so will das besagen, daß das Wesen mit einer Realität identisch ist, mit welcher die Relation nicht identisch ist, und zwar auf Grund der Natur der Sache. Auf Grund der Natur der Sache ist ja etwa die Sohnschaft zwar identisch mit dem Wesen, aber nicht mit der Vaterschaft. Thomas von Aquin hätte sich kaum geweigert, Herveus trotz der von der seinigen abweichenden Terminologie und über ihn hinausschreitenden Gedankenführung in dieser Frage als seinen Schüler anzuerkennen. Freilich äußerlich gesehen bringt den Herveus der Terminus ex parte rei in die Nähe der Anschauungen des Durandus und Skotus.

Diese unvertauschbare inadäquate Identität zwischen Wesen und Relation genügt, um die in der Lehre von der Trinität liegenden Schwierigkeiten zu überwinden, daß von demselben etwas zugleich behauptet und verneint wird, daß die Personen untereinander verschieden sein können, daß sie vervielfältigt werden können ohne Vervielfältigung des Wesens. Der logische Unterschied würde hiezu nicht genügen[98]).

Johannes von Neapel bringt in seinen Quodlibeta die Frage, ob die Proprietät als konstitutives Prinzip der Person früher ist als ihr relativer Charakter. Er behandelt in seiner Antwort zunächst die Frage, ob es in Gott nur eine relative Person und nicht auch eine absolute gebe. Nach Abweisung anderer Gegengründe gegen eine bejahende Antwort auf diese Frage führt er als einen nach seiner Meinung stichhaltigen Gegengrund den Grundsatz an, daß der Teil eines Suppositums nicht selber ein Suppositum sein kann. Nun ist aber das Wesen ein Teil der relativen Supposita, da es nach unserer Erkenntnisweise mit der Relation zur Konstitution der Personen beiträgt. Die zweite Unterfrage, die er sich stellt, lautet, ob die Proprietät als Proprietät und nicht als Relation die Person konstituiert. Gegen Durandus, dessen Gründe er widerlegt, hält er die von ihm als opinio communis bezeichnete Meinung fest, daß die Proprietät nicht als Relation, sondern als proprietas suppositalis die Person konstituiert. Er beweist sie mit dem aristotelischen Grundsatz, daß ein Prädikat, das einem Ding auf Grund des Wesens dieses Dinges zukommt, einem zweiten nur durch Vermittlung dieses ersten zukommt. Das Konstituieren kommt aber der proprietas suppositalis primo zu. Die gegenteilige Ansicht würde auch zu der Konsequenz führen, daß eine Relation immer und überall eine konstitutive Funktion ausüben

ergo idem additur sibi ipsi (49rb), dico, quod idem re additur sibi ipsi, differt tamen ratione et hoc sufficit ad hoc, quod possit competenter dici unum addi alteri.

[98]) Quodl. 4 q. 7.

muß. Analog schließt er sich in der Hauptfrage unter Abweisung der Meinung des Durandus, dessen Gründe gegen die opinio communis er anführt und widerlegt, der opinio communis an, daß die Proprietät, sofern sie Proprietät ist, früher ist als sie selbst, sofern sie Relation ist. Zur Begründung verwendet er den Grundsatz, daß die Prädikate, die wir Gott beilegen, bei ihm die ihrer realen Ordnung in den Geschöpfen entsprechende logische Ordnung einnehmen. Bei den Geschöpfen aber geht die konstitutive Proprietät dem Akt voran und dieser der auf ihn sich gründenden Relation[99]).

[99]) Cod. Vat. lat. 772, fol. 102va (allenfallsige Fehler sind nach Cod. 542 der Univers.-Bibl. in Leipzig korrigiert): Quaeritur, utrum proprietas relativa suppositi divini ut proprietas eius constitutiva sit prior secundum rationem se ipsa, ut est relatio. Et primo videtur quod sic, quia ut proprietas constitutiva est prior secundum rationem supposito divino ut constituens seu constitutivum constituto, sed ut relatio est eo posterior, quia ut relatio refert et constat, quod non essentiam, sed suppositum. Ergo ut proprietas constitutiva est prior secundum rationem se ipsa, ut est relatio. Sed contra, quia eorum, quae sunt idem realiter et adaequate, unum non est prius alio, ut videtur, etiam secundum rationem. Sed praedicta duo sunt huiusmodi, ut de se patet, scilicet proprietas constitutiva *(so Leipz. Hs, Vat.* relativa) et proprietas relativa divina. Ergo etc.

Respondeo: Ad evidentiam huius quastionis tria videnda sunt. Et primum est, utrum in divinis omne suppositum sit relativum, ut in quaestione supponitur, vel sit aliquod absolutum. Secundum est, utrum proprietas relativa sit constitutiva divini suppositi ut proprietas et non ut relatio, quod etiam supponitur in quaestione. Et tertium est principale quaesitum.

Quantum ad primum istorum sciendum est, quod quidam dicunt in divinis esse suppositum absolutum, sc. essentiam divinam. Quod sic probant. (Es folgt ein vacat von eineinhalb Zeilen.) Quod praedicatur de inferiori cum exclusione, praedicatur etiam de superiori cum exclusione. Si enim solus unus homo currit, solum etiam unum animal currit. Sed persona est magis commune quam Deus, cum conveniat angelo et homini. Creare autem praedicatur de Deo cum exclusione. Solus enim unus Deus creat. Ergo et cum exclusione praedicabitur de divina persona, sic quod ista est vera: sola una divina persona creat. Sed hoc non potest esse verum de aliqua persona relativa, quia nec solus Pater nec solus Filius nec solus Spiritus Sanctus creat. Ergo est vera pro persona divina aliqua absoluta. Addunt tamen, quod sicut essentia divina non potest in numerum rerum cum personis, sic nec praedictum suppositum absolutum. Contra autem hanc opinionem quidam arguunt sic: De ratione suppositi est esse incommunicabile, quia suppositum est sic sub alio positum, quod sub ipso non est positum aliud. Omne autem quod est communicabile pluribus, habet aliquid sub se positum, sc. illa plura. Sed essentia divina est pluribus communicabilis. Ergo non est suppositum. Sed haec ratio non videtur sufficienter excludere opinionem praedictam propter duo: Primo, quia sicut de ratione suppositi est incommunicabilitas, sic et de ratione individui particularis et singularis. Immo incommunicabilitas non videtur esse de ratione suppositi, nisi inquantum suppositum ut aliquid individuum particulare et singulare, quod proprie opponitur universali, de cuius ratione est, quod sit pluribus commune. Sed communicabilitas divinae essentiae non impedit, quin ipsa sit vere individua particularis et singularis. Ergo nec quod sit suppositum. Secundo, quia de (de ergänzt nach Leipz. Hs) ratione suppositi

Johannes von Neapel erweist sich mit diesen Ausführungen als einen getreuen Anhänger des hl. Thomas.

Sehr lichtvoll sind die Ausführungen Trivets. Er beginnt seine Frage über die Konstitution der Personen mit dem Ge-

---

est incommunicabilitas non quaecunque, sed opposita communitati universali, ut patet per praedicta, quae est non realis, sed rationis. Communicabilitas autem divinae essentiae, qua est communis tribus, est non rationis tantum, sed etiam realis. Ergo non impedit, quin possit dici suppositum. Nec valet illud, quod dicebatur, quod suppositum est sic sub alio positum, quod non habet alia sub se posita, quia quamvis essentia divina sit communis tribus personis, non tamen tres personae sunt sub ea positae, sicut multa supposita ponuntur sub specie vel universali quocumque, quia universale realiter plurificatur in suis (102vb) suppositis nec habet unitatem aliquam vel communitatem nisi rationis. Essentia autem divina una realiter est communis tribus personis communitate reali, ut supra dictum est. Hac ergo improbatione dimissa dicendum est, quod in divinis non est ponendum suppositum absolutum, ut dicatur divina essentia tale suppositum, quod sic patet. Quod habet rationem vel modum partis suppositi, non debet dici suppositum; alias in uno supposito tot essent supposita, quot possent dari partes. Suppositum enim dicit aliquid ultimata completione completum, quod est contra rationem partis. Sed essentia divina habet rationem vel modum partis, cum concurrat cum relatione ad constitutionem divini suppositi per modum nostrum intelligendi. Ergo etc. Ad rationem opinionis contrariae praedictae dicendum, quod persona non est proprie superius ad Deum, quia omne inferius plurificatur realiter plurificato suo superiori. Impossibile est enim unum hominem numero esse plura animalia numero vel unam albedinem esse plures colores. Tres autem personae realiter distinctae sunt unus Deus et ideo, quamvis solus unus Deus creet, non tamen sequitur, quod creet una sola persona. Quantum autem ad illud, quod additur in praedicta opinione, quod tale suppositum absolutum non poneret in numerum cum suppositis relativis, videtur dicendum, quod tale suppositum absolutum poneret in numerum cum suppositis relativis sic, quod secundum istos in divinis essent quattuor supposita realiter distincta. Suppositum enim nihil est aliud quam per se existens in se indistinctum realiter et ab aliis realiter distinctum et per consequens secundum hanc viam in divinis essent etiam quattuor personae, quia persona nihil aliud est quam suppositum in intellectuali natura, cuiusmodi est natura divina. Sed secundum illos, qui ponunt, quod essentia divina differt solum secundum rationem a relationibus divinis, quod tenendum est tamquam verum et catholicum, dicendum esset, quod dato, quod tale suppositum absolutum esset in divinis, non tamen poneret in numerum cum divinis suppositis relativis sicut nec essentia. Et hoc de primo principali.

Quantum autem ad secundum est sciendum, quod communiter dicitur, quod relatio divina constituit divinum suppositum ut proprietas suppositalis, non autem ut relatio, quod probant sic. Relatio ut relatio non habet nisi referre illud, cuius est relatio. Sed relatio divina non refert essentiam, sed suppositum. Ergo prius secundum rationem oportet intelligere divinum suppositum constitutum per aliquid, quod non est nisi proprietas aliqua constitutiva, quam quod referatur ad aliud. Ergo proprietas relativa constituit divinum suppositum non ut relatio, sed ut suppositalis proprietas. Sed contra hoc dictum commune arguitur multipliciter. Primo, quia ratio relationis et ratio proprietatis vel distinguuntur ex opposito et sic falsum est dicere, quod persona divina constituitur per aliquid sub ratione proprietatis, quia illa esset ratio absoluta, vel se habent sicut superius et inferius, sic quod proprietas dicat aliquid commune ad formam absolutam et relativam et sic etiam falsum est dicere,

ständnis, daß kein geschaffener Intellekt diese Frage befriedigend lösen kann. Die Schwierigkeiten sind hier so groß, daß jeder, der sich zu sehr auf die Kraft seiner Vernunft verläßt, in die Irre gehen muß. Die Geschichte zeigt das an dem Bei-

---

quod ratio proprietatis sit ratio constitutiva et non ratio relationis, quia superius, licet non includat actu suum inferius, non tamen excludit ipsum, ut patet de animali et rationali. Praeterea proprietas est aliquid commune ad relationem et ad formam absolutam, propter quod aeque debet fieri descensus sub ipsa ad utrumque affirmando vel negando. Sed in creaturis non fit haec distinctio, quod forma absoluta est constitutiva suppositi absoluti ut proprietas et non ut forma absoluta, et si fieret, falsa esset. Ergo etc. Praeterea secundum Philosophum II Physicorum, sicut effectus communis requirit causam communem in omni genere causae, sic particularis particularem. Sed in divinis, licet non sit proprie causa et effectus, est tamen ibi principium formale constituens et suppositum constitutum. Ergo sicut proprietas in communi constituit suppositum in communi, sic absoluta inquantum absoluta absolutum et relativa inquantum relativa relativum. Sed his (103ra) non obstantibus primum dictum commune potest confirmari dupliciter. Primo, quia secundum Philosophum primo Posteriorum, quod convenit alicui per se primo, si convenit alteri, convenit ei ratione illius, ut habere tres convenit triangulo per se primo, aëri autem vel ligno convenit ratione trianguli. Sed esse constitutivum suppositi convenit per se primo proprietati suppositali, sicut esse constitutivum speciei convenit per se primo differentiae specificae. Ergo si convenit relationi, non conveniet ei ut relatio, sed ut suppositalis proprietas, maxime quia proprietas suppositalis et relatio non dicunt rationes, quarum una sit magis communis respectu alterius proprie. Sed magis dicunt rationes disparatas, quia non omnis proprietas suppositalis est relatio nec econverso omnis relatio est suppositalis proprietas, sicut corporeitas et vita, quia non omne corporeum est vivens nec econverso omne vivens est corporeum. Secundo, quia si paternitas ut relatio constitueret aliquod suppositum, tunc omnis paternitas et generaliter omnis relatio aliquod suppositum constitueret, quia secundum Philosophum primo Posteriorum, quod convenit alicui cum reduplicatione, convenit ei generaliter, quantum scilicet ad omnia contenta sub eo. Quod enim dicitur per se de aliquo, dicitur de omni, quod continetur sub illo. Sed hoc est falsum, ut de se patet. Ergo falsum est dicere, quod paternitas divina ut relatio constituat divinum suppositum. Dicendum ergo, ut communiter dicitur, sc. quod paternitas divina, ut est relatio, referat divinum suppositum; ut autem est proprietas suppositalis relativa, constituit et distinguit suppositum relativum divinum, quia sic dicendo exprimuntur duae rationes disparatae praedictae, sc. relationis et proprietatis, ut supra declaratum est. Ad rationem primam factam in oppositum dicendum per interemptionem maioris, quia divisio est insufficiens. Rationes enim relationis et proprietatis sunt disparatae se mutuo excedentes, ut supra declaratum est, et non distinguuntur ex opposito nec se habent ut superius et inferius, ut ratio supponit, vel dicendum et forte in idem redit cum primo, quod proprietas suppositalis se habet ad proprietatem relativam sicut superius ad inferius seu magis commune ad minus commune, non sicut magis universale seu *(seu erg. nach Leipz. Hs)* essentiale seu superius respectu minus universalis sub eo contenti, sicut animal respectu hominis, sed sicut totum in modo dicit superius vel magis commune respectu suae partis, ut homo respectu hominis albi. Relatio enim dicit rationem disparatam a ratione proprietatis, ut supra dictum est, sicut albedo dicit realitatem disparatam ab humanitate. Tale autem superius et magis commune, licet non excludat suum inferius respectu praedicati, quod est esse absolute — non enim sequitur *(n. e. s.*

spiel des Arius und Sabellius. Die Beantwortung der Frage muß zwei Momenten gerecht werden, der Einheit des Wesens und der Dreiheit der Personen. Zur Konstitution der Personen kann das Wesen nicht genügen, da dieses den drei Personen

erg. nach Leipz. Hs) est homo, ergo non est homo albus —, potest tamen ipsum excludere respectu alicuius alterius praedicati, si magis commune seu superius accipitur cum reduplicatione. Homo enim est rationalis, non secundum quod albus nec secundum quod non albus, sed secundum quod homo et similiter proprietas suppositalis divina est constitutiva divini suppositi, non secundum quod absoluta nec secundum quod relativa, sed secundum quod proprietas suppositalis divina. Ad secundum dicendum, quod etiam in creaturis potest vere dici, quod proprietas absoluta suppositalis est constitutiva suppositi creati, secundum quod proprietas suppositalis creata, non autem secundum quod forma absoluta, quia, cum reduplicatio includat universalitatem, ut patet in primo Posteriorum, sequeretur, quod omnis forma absoluta etiam communis ut humanitas esset constitutiva creati suppositi, quod falsum est. Ad tertium dicendum, quod suppositum absolutum, quod sit suppositum, habet a proprietate suppositali, ut proprietas suppositalis est; sed quod sit absolutum, habet a forma absoluta et conformiter dicendum est de supposito relativo respectu suae proprietatis et relationis et hoc solum probat ratio. Et praeterea ratio supponit, quod ratio proprietatis sit ratio communis ad relationem, quod falsum est (102rb). Sed est ratio disparata, ut supra declaratum est, et hoc de secundo principali.

Quantum autem ad 3um principale est sciendum, quod communiter dicitur, quod proprietas personalis Patris ut proprietas constitutiva est prior secundum rationem se ipsa ut est relatio *(u. e. r. erg. nach Leipz. Hs)*. Quod sic probatur. Quod est prius priore est prius posteriore. Sed proprietas personalis Patris ut proprietas *(Vat.: paternitas)* est prior secundum rationem actu notionali, qui est generare, ut est proprietas constitutiva talis suppositi, quia cum actus sint suppositi constituti, prius secundum rationem oportet intelligere suppositum constitutum et eius constitutivum quam eius actum. Praedictus autem actus est prior secundum rationem paternitate, ut est relativa, cum in eo fundetur. Ergo etc. Hanc autem rationem seu probationem quidam impugnant quantum ad omnia *(in der Leipz. Hs steht am Rande* durandus). Et primo quantum ad conclusionem dupliciter. Primo ostendendo, quod paternitas ut relatio est prior secundum rationem se ipsa ut est proprietas, prout prius dicitur a quo non convertitur consequentia, actu intelligendi cadente super unum tantum, quod probant sic. Paternitas non potest intelligi absque ratione relationis, cum relatio sit de ratione eius quidditativa et conveniat ei in primo modo dicendi per se. Potest autem intelligi sine ratione proprietatis constitutivae, cum non sit de ratione eius quidditativa nec conveniat ei per se, quia non convenit omni. Ergo esse relationem prius secundum rationem convenit paternitati quam esse proprietatem, sicut homini esse animal, quod est in eius definitione quam esse album, quod est extra eius definitionem. Secundo ostendendo, quod paternitas ut proprietas non est se ipsa, ut est relatio, prior secundum rationem, actu intellectus cadente super utrumque dicendo unum esse prius et reliquum posterius, sicut in creaturis substantia dicitur esse prior sua propria passione vel in Deo intellectus voluntate, ut sc. persona divina prius intelligatur esse constituta quam relata, quod probant sic. Quia intellectus apprehendens personam prius esse constitutam quam relatam apprehendit eam esse constitutam per rationem absolutam. Sed haec apprehensio est falsa, ut de se patet. Ergo etc. Probatio maioris. Intellectus apprehendens rem prius esse constitutam quam relatam excludit a constitutione personae rationem relativam, quia dicit eam posteriorem esse

mitteilbar ist, während zum Begriff der Person die Unmitteilbarkeit gehört. Das den Personen die Unmitteilbarkeit Verleihende kann nicht etwas rein Negatives sein, da jede Negation auf einer Position beruht. Daher muß etwas Positives zur

---

ratione constituentis. Ratio autem prioris excludit formaliter rationem posterioris et econverso. Sed qui excludit rationem relativam, ponit rationem absolutam; ergo per exclusionem rationis relativae ponitur formaliter intellectus rationis absolutae. Maior declarata est. Minor probatur, quia licet aliquid possit intelligi sub ratione communi non intellecta ratione particulari sub ipso contenta, sicut aliquid potest intelligi esse animal non intellecto, quod sit rationale vel intellectuale, tamen ex quo sub communi unum dividentium excluditur formaliter et expresse, aliud includitur formaliter et expresse. Qui enim intelligit aliquid esse animal et non irrationale, formaliter intelligit illud animal esse rationale. Sed ratio proprietatis constitutivae est in plus quam ratio absoluta vel relativa. Ergo si aliquid intelligitur *(so Leipz. Cod.; Vat.:* intelligit) constitutum et non per relationem, intelligitur *(so Leipz. Cod.; Vat.:* intelligit) constitutum per rationem absolutam. Secundo arguunt contra maiorem rationis praedictae ostendendo, quod paternitas ut proprietas constitutiva non praecedit secundum rationem ipsum generare, quod probant ex praedictis sic: Paternitas ut proprietas non est prior secundum rationem seipsa, ut est relatio. Sed ipsa ut relatio non est prior actu praedicto, ut de se patet et omnes dicunt. Ergo etc. Tertio arguunt contra minorem eiusdem rationis ostendendo, quod generare non est prius secundum rationem quam paternitas ut relatio, quod probant etiam ex praedictis sic: Paternitas ut proprietas constitutiva non potest praeintelligi relationi ut relatio. Sed generare non praecedit proprietatem Patris, ut proprietas est, ut de se patet et omnes dicunt; ergo nec ut relatio. Quarto probant, quod generatio passiva non prae(102va)cedit secundum rationem filiationem nec ut relatio nec ut proprietas. Primum istorum probant sic: Generari non potest praeintelligi ei, quod est generare, sed simul sunt secundum intellectum. Generare autem simul est cum paternitate, ut probatum est. Paternitas autem simul est cum filiatione, cum sint relationes oppositae. Ergo a primo ad ultimum generare simul est cum filiatione ut relatio nec potest ei praeintelligi. Secundum probant sic. Persona non potest prius intelligi relata quam constituta. Sed generatio passiva non praeintelligitur filiationi ut relatio; ergo nec ut proprietas. Ergo secundum istos proprietates personales divinae ut proprietates et ut relationes et emanationes simul sunt secundum rationem sic, quod unum non est prius alio.

Sed his non obstantibus dictum commune praedictum potest sic confirmari. Ad intellectum divinorum consurgimus ex creaturis; quae ergo in creaturis distinguuntur realiter et in Deo solum secundum rationem vel modum significandi, qualem ordinem realem habent in creaturis, talem secundum rationem habent in Deo, sicut ipsimet dicunt de intellectu et voluntate, quod quia in creaturis distinguuntur realiter et intellectus est prior realiter voluntate, in Deo, in quo distinguuntur solum secundum rationem, intellectus est prior secundum rationem voluntate. Sed in creaturis, in quibus distinguuntur realiter proprietas constitutiva suppositi et eius actus proprius et relatio actum consequens, proprietas est prior realiter actu et actus relatione et per consequens proprietas relatione. Ergo in Deo, in quo praedicta tria distinguuntur solum secundum rationem, proprietas suppositi producentis est prior secundum rationem eius actu proprio, qui est generare, et actus relatione paternitatis, qui eum consequitur, et per consequens paternitas ut proprietas se ipsa ut relatio. Maior est declarata. Minor probatur et primo quantum ad primam partem, quia, sicut se habet agere ad per se existere, sic se habet determinatum

Konstitution der Person beitragen. Diese Positive wird nun von manchen als etwas Absolutes bezeichnet. Die Relationen können nämlich nach dieser Meinung nicht konstituieren, da sie dem Sein nach, das sie in bezug auf das Wesen haben, in die Sub-

---

agere seu distinctum ad distinctum per se existere. Sed agere ordine naturae praesupponit per se existere. Nihil enim agit nisi per se existens eo, quod actiones sunt suppositorum. Ergo determinata actio, cuiusmodi est generare, praesupponit naturaliter determinatum suppositum seu per se existens, quod idem est, et per consequens eius constitutivum et distinctivum ab omni alio supposito, quod est proprietas eius suppositalis. Secundo probatur eadem minor quantum ad aliam partem sic: Fundamentum naturaliter praesupponitur relationi, quia super ipso fundatur. Sed in creaturis generare et gigni fundantur super actionem et passionem ut patet per Philosophum V Metaphysicae. Pater enim, ut ibi dicitur, est filii pater, quia hoc quidem facit, illud autem passum est. Ergo in creaturis generare et gigni praesupponuntur naturaliter paternitati et filiationi et per eundem modum probari posset, quod generari in divinis est prius secundum rationem filiatione considerata ut proprietas vel ut relatio, quia in creaturis est prius realiter proprietate constitutiva suppositi geniti ut via termino et relatione eiusdem, ut fundamentum est prius respectu, qui super eo fundatur.

Ad primum ergo factum contra conclusionem praedictam dicendum est, quod illa ratio solum probat, quod esse relationem prius secundum rationem convenit paternitati divinae, ut stat sub nomine paternitatis, quam esse proprietatem et similiter esse proprietatem suppositalem prius secundum rationem convenit proprietati personali divinae personae, ut stat sub isto nomine, quam esse relationem. Sed cum relatio et proprietas dicant rationes disparatas, neutrum debet dici prius secundum rationem (103vb) altera. Ad 2um dicendum per interemptionem maioris et ad maiorem rationis, per quam illa maior probatur, dicendum, quod intellectus apprehendens rem prius esse constitutam quam relatam excludit a constitutione personae rationem relativam sicut unum disparatum excludit aliud, non autem sicut unum oppositorum aliud excludit, et sic etiam est prior secundum rationem, sc. unum disparatum est prius alio, sicut extensio est prior albedine. Sic autem excludens rationem relativam non oportet, quod ponat rationem absolutam, sed ponit rationem disparatam, sc. proprietatis suppositalis priorem ratione relativa, sicut dicens nivem prius esse extensam quam albam excludit albedinem ab extenso tanquam extenso posteriorem nec tamen includit nigredinem, sed quantitatem, quae est prior albedine. Et ad rationem, per quam probabant, quod excludens rationem relativam ponit rationem absolutam, dicendum, quod excludens formaliter et expresse unum dividentium sub aliquo includit formaliter et expresse aliud, quando magis commune se habet ad minus commune, sicut universale essentiale ad contentum sub ipso, non autem quando se habet sicut totum in modo ad suam partem praecipue, quando magis commune accipitur cum reduplicatione respectu alterius praedicati ab esse absolute accepti, sicut esse rationale convenit homini, non ut est albus nec ut non albus seu niger, sed ut est homo. Sic autem se habet proprietas suppositalis ad proprietatem absolutam vel relativam, ut supra in secundo principali declaratum est. Ad rationes omnes, quibus probatur, quod paternitas ut proprietas non praecedit actum notionalem, qui est generare, nec talis actus paternitatem, ut est relatio, nec generatio passiva filiationem, ut est relatio, nec ut est proprietas, patet responsio per praedicta, quia omnes rationes, ut patet intuenti, supponunt, quod proprietas personalis divina ut proprietas non sit prior se ipsa, ut est relatio, cuius contrarium supra probatum est. Et hoc de tertio principali et de toto. Ad argumentum factum in obiciendo in contrarium dicendum per

stanz übergehen und dem Sein nach, das sie in bezug auf ihren Gegensatz haben, nicht in dem zu Konstituierenden sind. Dieses Absolute ist nicht als das allen Personen gemeinsame Wesen zu verstehen, sondern als ein den Personen eigentümliches Absolutes. Diese Meinung ist nicht nur unkatholisch, sondern auch in sich unmöglich, da sie der Vollkommenheit, Einfachheit und Unendlichkeit Gottes widerspricht. Jedes Absolute ist entweder etwas Vollkommenes oder etwas Unvollkommenes. Wenn das eine Person konstituierende Absolute etwas Vollkommenes ist, dann besitzt eine Person eine Vollkommenheit, welche die andere nicht hat. Damit ist die Gleichheit der Personen preisgegeben. Ist sie eine Unvollkommenheit, so bedeutet das erst recht einen Widerspruch zu Gottes Vollkommenheit. Gegen die Einfachheit verstößt diese Auffassung, da das Konstituierende naturgemäß nicht in die Substanz übergehen kann. Wäre es nun etwas Absolutes, so würde das Wesen und dieses konstituierende Absolute notwendig etwas Zusammengesetztes bilden. Der Unendlichkeit Gottes widerspricht diese Ansicht. Denn wenn das konstitutive Prinzip etwas Absolutes wäre, so würde es das Wesen bestimmen wie die spezifische Differenz das Genus. Das Wesen wäre daher wie die Gattung bei den Geschöpfen nicht numerisch, sondern nur logisch eines in den drei Personen. Aus all diesen Gründen muß die konstituierende Proprietät etwas Relatives sein. Gegen die Relation können die drei gegen ein konstituierendes Absolutes gemachten Einwände nicht erhoben werden[100]).

Schließt Trivet schon in dieser Quästion das Wesen nicht gänzlich aus von der Konstitution der Personen — es erscheint ihm nur als ungenügend —, so läßt er es in einer späteren Quästion ausdrücklich mit der Relation zur Konstituierung der Personen beitragen. Er beweist daraus sogar die Identität von Wesen und Proprietät. Daß verschiedene einander entgegengesetzte Relationen in einem und demselben Wesen fundiert sein können, hat seinen Grund in der Unendlichkeit des Wesens[101]).

Heinrich von Lübeck betont gleichfalls die Schwäche der menschlichen Vernunft zu Beginn seiner Quästion über die Relationen. Er läßt die Personen durch das Zusammenwirken von Wesen und Relation konstituiert werden. Vom Wesen empfängt die Person ihre Entität, von der Relation ihre Unmitteilbarkeit. Da letzteres das Formale im Begriff der Person ist, so ist die Relation ihr Formalkonstitutiv. In der Meinung, daß die

interemptionem maioris. Eorum enim, quae sunt idem realiter et adaequate, si differunt secundum rationem, unum potest esse prius alio secundum rationem, ut patet de intellectu et voluntate in Deo et sic etiam est de proprietate suppositali et relatione divina.

[100]) S. 117*—121*.

[101]) S. 126*s.

Relationen als Proprietäten, sofern man sie in ihrer Beziehung zum Fundament auffaßt, die konstituierende, als Relationen, sofern man sie in Beziehung zu ihrem Gegensatz auffaßt, die unterscheidende Funktion ausüben, sieht er manches Bedenkliche. Denn sie scheint zu der Annahme zu führen, daß die Personen durch eine absolute Realität konstituiert werden. Im einzelnen stehen folgende Gründe gegen diese Ansicht. Was den Personen gemeinsam ist, konstituiert sie nicht. Die Relation ist aber, soferne ihr Verhältnis zum Fundament ins Auge gefaßt wird, den Personen gemeinsam. Denn ihrem inesse nach geht sie in die Substanz über. Ferner unterscheidet sich die Relation, sofern man sie in ihrer Beziehung zum Wesen betrachtet, so wie sie sich vom Wesen unterscheidet, von allen im Wesen enthaltenen Realitäten. Da sie sich vom Wesen nur logisch unterscheidet, würde sie sich auch von einer im Wesen enthaltenen zweiten Relation nur logisch unterscheiden. Ferner besagt jedes Absolute entweder eine Vollkommenheit oder eine Unvollkommenheit. Würde die Relation, in ihrer Beziehung zum Wesen betrachtet, eine Vollkommenheit bedeuten, so wäre die Gleichheit der Personen preisgegeben. Würde sie eine Unvollkommenheit besagen, so wäre das ein Widerspruch zur göttlichen Vollkommenheit. Die konstituierende Funktion kann in keiner Weise der unterscheidenden Funktion vorausgehen. Denn in Gott gibt es keinerlei prius oder posterius, das in der Realität Gottes selber liegen würde. Lediglich wegen unserer mangelhaften Erkenntniskraft sprechen wir von einem früher und später in Gott[102]).

[102]) Fol. 114ra (Quodl. 1 q. 1): Quaerebatur primo supposito, quod relatio constituat et distinguat, utrum in aliquo priori constituat quam distinguat aut econverso. Nachdem er fol. 114rb die Schwäche der menschlichen Vernunft betont hat, fährt er fort: et ideo venerabilis doctor beatus thomas de aquino, qui omnibus aliis cautius et melius scripsit, supponens ex fide, quod in divinis sit gignens et genitum, declarat ibi esse relationes reales. Nach Anführung und Kritik ungenügender Meinungen entscheidet er fol. 115ra: Dicendum ergo ad quaestionem, quod non est prius et posterius rei vel rationis tenentis se ex parte rei in divinis nec quantum ad essentiam nec quantum ad relationem, ut relatio est, nec quantum ad relationem ut constitutivam. In Gott gibt es keinen von den vier modi prioritatis, nicht den der Würde, nicht den der Dauer, nicht den der Natur und nicht den des Ursprungs. Fol. 115rb: Dicendum ergo in conclusione, quod in divinis est origo; alias non esset personarum distinctio et in divinis est ordo; alias esset multitudo confusa, sed nullo modo est prius et posterius. Fol. 115va: Sed modo actus dicendi, quo verbum in divinis producitur, competit intellectui ut natura, relatio ergo fundata super tali productione erit ens naturae. Cum igitur inter divinas personas non sit aliquod prius et posterius, nec inter relationes, multo minus nec in una et eadem relatione aliter et aliter considerata, puta ut constituit et distinguit, erit prius et posterius, ex parte rei, sed tamen secundum nostrum modum intelligendi defectivum.

Quodl. 1 q. 2 (fol. 115va) untersucht er, ob zwei Dinge mit einem

Die Möglichkeit dafür, daß im göttlichen Wesen mehrere Relationen fundiert sind, sieht auch er in der Unendlichkeit des Wesens[103]).

Als treuen Anhänger des hl. Thomas in der Frage nach der Konstitution der Personen erweist sich Bernhard Lombardi. Zunächst weist er die Meinung ab, daß es in Gott ein absolutes Suppositum gibt, ebenso die Ansicht, daß sich die Personen durch modi absoluti unterscheiden[104]). Mit dem „hl. Lehrer" nimmt er an, daß die Proprietäten als Proprietäten und nicht als Relationen die Personen konstitutieren. Seine Verteidigung des Aquinaten gegen die Kritik des Durandus erinnert stark an Johannes von Neapel[105]). Ausführliche Untersuchungen widmet er dem Verhältnis von Relation und Wesen. Eine Meinung nimmt einen formalen Unterschied zwischen den beiden an. Sie sieht hierin die einzige Möglichkeit, die Einheit des Wesens mit der Vielheit der Personen zu versöhnen. Die essentia schließt begrifflich nicht die Proprietät in sich und ebenso enthält umgekehrt die Proprietät nicht begrifflich das Wesen. Das letztere bildet schon vor jeder Tätigkeit des Intellekts eine unmitteilbare, die erstere eine mitteilbare Realität. Dieser Unterschied wird auch ein Unterschied secundum rationem genannt, wobei ratio das Wesen der essentia bezw. der Person bedeutet, sofern es Objekt des Intellekts ist. Er heißt auch virtuell, weil das mit diesem Unterschied Ausgestattete virtuell zwei Realitäten besitzt, denen das jeder Realität zukommende eigentümliche Wesen ebenso zukommt, wie wenn sie zwei res wären. Diese Anschauung werden wir als Gedankengut des Skotus feststellen. Gegen sie weist er nach, daß jeder formale Unterschied zugleich ein realer ist und daß die formelle Identität in Gott zur

---

dritten identisch und unter sich verschieden sein können. Dabei kommt eingehend das Verhältnis von Relation und Fundament zur Sprache.

In q. 2 des quodl. 3 (beginnt fol. 172va) sagt er fol. 173ra: Respectus cum essentia constituit personas. Fol. 173rb: Relatio autem est formale constitutivum personae, maxime quoad esse incommunicabile.

[103]) Fol. 114rb.

[104]) Fol. 50va—51rb (d. 26). Zuerst untersucht er die Frage (49ra), utrum relatio secundum suam formalem relationem (!) vel secundum id, quod est, dicat ens reale vel rationis.

[105]) Fol. 51va—52va (d. 27). Fol. 50va: Utrum personae divinae distinguantur per relationes. Er teilt diese Frage in zwei Artikel: Primus, utrum in divinis sit aliquod suppositum absolutum. 50vb: Secundus articulus est, utrum in divinis sint modi absoluti differentes. Zunächst weist er die Meinung ab, daß die Personen sich durch sich selbst unterscheiden (50vb), dann daß sie durch modi absoluti unterschieden sind (51ra). Die Vertreter dieser Meinung sagen, wenn die Heiligen dagegen zu sprechen schienen, so müsse man sie eben in dem Sinne interpretieren, daß durch die Relationen der Unterschied der Personen angezeigt wird. Fol. 52ra: Sustinendo opinionem sancti doctoris oportet primo intelligere, quod secundum viam Aristotelis proprietati convenit constituere.

realen wird. Auch die Ansicht, daß Wesen und Person nicht adäquat oder vertauschbar identisch sind, lehnt er ab. Zwischen identisch- und verschiedensein gibt es kein Mittleres. Er schließt sich der opinio communis an, deren Repräsentant der hl. Doctor ist[106]).

2. *Die Franziskanerschule vor Skotus.*

Die Franziskanerschule eröffnen wir mit Alexander. Stohr schenkte uns eine scharfsinnige Analyse der Gedanken Alexanders und Bonaventuras[1]). Mit Recht betont er das Hin- und Herlavieren Alexanders zwischen der Richardischen und der traditionellen Richtung[2]). Ich glaube, daß wir am ehesten zu einem wahrheitsgetreuen Urteil über ihn kommen, wenn wir eine Entwicklung in seinem Denken annehmen und zwar eine Wegentwicklung von der mehr Richardischen Anschauung hin zur mehr traditionellen, wenngleich er die letztere nie mit voller Entschiedenheit vertrat[3]). Wo er in seiner Summe zum ersten Mal vom Unterschied der Personen redet, läßt er den Unterschied der Personen, nicht nur den der Hypostasen ausschließlich in den Ursprüngen begründet sein. Ganz allgemein bemerkt er im Anschluß an Richard, daß sich eine Person von der anderen unterscheidet entweder durch den Ursprung und die Qualität oder durch die Qualität allein oder durch den Ursprung allein. Der erste Unterschied ist der stärkste. Er besteht zwischen den menschlichen Personen. Der zweite ist geringer. Er besteht zwischen den Engeln. Der dritte ist der geringste. Er besteht zwischen den göttlichen Personen[4]).

---

[106]) Fol. 58vb—62ra. Er bespricht die zwei Fragen, Utrum proprietates in divinis seu relationes differant aliquo modo positive ab essentia divina (fol. 58vb). Utrum essentia divina et relatio differant formalitatibus privativis (fol. 60rb).

[1]) Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura, 101—105; 109—124.

[2]) 103 f.

[3]) Die lange Abfassungsdauer seiner Summe (cf. Geyer, 382 f.) läßt eine solche Entwicklung wohl möglich, in einer Zeit, wo alles im Gären und Werden ist, bei einem so vielen Einflüssen offenen Geiste wie Alexander sogar wahrscheinlich erscheinen.

[4]) Pars 1 inq. 2 tract. un. q. 2 Solutio; ferner ad 1um sowie insbesondere der Text am Schlusse der ganzen Quaestio. Hier zitiert er in zustimmendem Sinn Richards Wort (De trin. l. 3 c. 15): In divina vero natura circa originem solam oportet quaerere personarum existentiarumque differentiam. Diese ganze Quästion ist überhaupt mit Richardzitaten durchsät. Die Anschauung von einem Unterschied secundum originem und secundum qualitatem stammt auch von Richard (l. c.). Ebenso scharf äußert sich Alexander l. c. q. 3 c. 3: Sed in divino esse est solum numerus personarum secundum originem et non secundum qualitatem. Auch c. 4, Solutio. Diese letztere Stelle scheint mir besonders lehrreich zu sein. Alexander beantwortet hier die Frage: Quid numeratur in divinis personis. Die Antwort lautet: Die Relationen und Hypostasen. Beide läßt er auf den Ursprüngen beruhen. Anstatt nun einen inneren Konnex zwischen beiden herzustellen, läßt er die Hypostase unmittelbar durch die mit dem Ursprungsmodus gegebene und mit ihm zu-

Wenn Alexander an dieser Stelle von Proprietäten spricht[5]), so hat das nicht mehr zu sagen als bei Richard von St. Viktor. Dieser sagt, daß es in Gott mehrere Personen gebe ex differenti proprietate[6]). Mit proprietas werden nach Alexander und auch nach Richard an den angeführten Stellen die verschiedenen Ursprungsarten bezeichnet, nicht die durch sie begründeten Eigentümlichkeiten der Personen[7]). Die Proprietät bedeutet nach Alexander den modus existentiae[8]). Das existere aber drückt — ganz richardisch — den Ursprung aus[9]). Diese an sich klare Sachlage ändert sich nun, wo Alexander an die Bestimmung und Abgrenzung der Begriffe Notion, Proprietät, Relation, Hypostase, Person herantritt[10]). Es braucht noch kein Abweichen vom bisherigen Standpunkt zu bedeuten, wenn er sagt, daß die Proprietäten — nunmehr im Sinne von Personeneigentümlichkeiten — und Relationen in Gott, weil sie miteinander unvereinbar sind, verschiedene Hypostasen fordern. Das Kausalverhältnis von Proprietät und Hypostase kann auch umgekehrt sein. Tatsächlich schreibt er in dem angedeuteten Text weder den Proprietäten noch den Relationen eine den Hypostasenunterschied begründende Rolle zu[11]). Die Aufgabe der Relation liegt nicht darin, einen Unterschied zu begründen, sondern darin, die unterschiedenen Personen in Beziehung zu setzen, ihren Unterschied zu offenbaren[12]). Ferner bezeichnet Hypostase nicht wie Person eine durch ihre charakteristischen Eigentümlichkeiten von anderen unterschiedene

sammenfallende incommunicabilis proprietas begründet sein ganz wie Richard (De trin. l. 4 c. 22). Relatio und Hypostasis stehen unverbunden nebeneinander. Ihre koordinierte Zusammenstellung kann bei der prononzierten Betonung der Ursprünge als alleiniger Unterscheidungsgründe nur besagen wollen, daß die Hypostasen Relationen sind. Wenn er bei der Lösung des ersten Einwandes sagt: Differentia ergo relationis originis primo modo, quae scilicet est in se substantiae, facit differentiam hypostasum, sicut visum est, so kann man hier das von Stohr (l. c.) hervorgehobene Hin- und Herschwanken in seinem Denken sehen. Man könnte aber auch sagen, daß der Ursprung selber nach ihm ebenso wie nach dem gleich zu behandelnden Odo relativen Charakter besitzt. Jedenfalls wird man ihm nicht zumuten können, daß er im Verlauf von zwei bis drei Seiten eine eben mit scharfem Akzent ausgesprochene Ansicht völlig preisgibt. Stohr, 103f. ist daher etwas zu entschieden, wenn er meint, ein eigentlicher Personenunterschied ohne Proprietäten sei auch bei ihm nicht zu finden, wie auch immer seine eigenartige Stellung bezüglich der Hypostasen zu erklären sein möge.

[5]) L. c. q. 2 Sol., q. 3 c. 4.

[6]) De trin. l. 4 c. 19; c. 22.

[7]) Ll. cc.

[8]) L. c. q. 2; ebenso Richard, De trin. l. 4 c. 15.

[9]) L. c. ad 5um; Richard, De trin. l. 4 c. 22.

[10]) Inq. 2 q. 6; inq. 2 tr. 3 sect. 1 q. un. membr. 3 c. 1 bezeichnet er es als opinio, daß es fünf Notionen, vier Relationen, vier Proprietäten gibt. Drei der letzteren sind proprietates personales: L. c. cap. 3.

[11]) Pars 2 inq. 2 tract. 2 sect. 1 q. 1 c. 7.

[12]) Inq. 2 tr. 3 sect. 1 q. un. membr. 2; tract. 2 sect. 1 q. 1 membr. 3 c. 7.

Einzelsubstanz, sondern eine Einzelsubstanz in ihrer Hinneigung zur eigentümlichen Unterscheidung[13]). Die Person wird nun freilich durch eine Proprietät unterschieden[14]). Hier stoßen wir auf eine sich deutlich abhebende Divergenz von der bisher dargestellten Ansicht Alexanders. Die Proprietäten sind nicht mehr Synonyma für die Ursprünge, sondern die auf den Ursprüngen beruhenden Eigentümlichkeiten der Personen[15]). Ihnen allein obliegt die Rolle, die Personen zu unterscheiden, wie dem Wesen die Aufgabe zukommt, die Einheit zu wahren[16]). Proprietät und Relation dürfen nicht als verschiedene res betrachtet werden. Sie sind nur eine res mit einer zweifachen Funktion. Der Vater ist daher nicht eine distinkte Person, bevor er in Beziehung steht zum Sohn[17]). Logisch steht indes die Vaterschaft als Proprietät dem Zeugungsakt voran, als Relation folgt sie ihm[18]). Infolge seiner merkwürdigen Unterscheidung zwischen Hypostase und Person kann Alexander behaupten, daß sich distinkte Hypostasen auch vorstellen lassen nach Abstraktion der persönlichen Proprietäten. Sie unterscheiden sich dann durch sich selbst[19]). Diese letzte Bemerkung zeigt, daß Alexander nicht zur Klarheit kam, mag er auch in den späteren Teilen seiner Summe zur traditionellen Anschauung hintendieren.

Person und Wesen sind sachlich identisch, unterscheiden sich aber logisch, da der Begriff des Wesens nicht jener der Person ist, mag auch das mit beiden Begriffen Gemeinte eine Realität in Gott sein. Die Tatsache der Personendreiheit und der Wesenseinheit fordert nicht einen realen Unterschied von Wesen und Person. Denn die die Personen voneinander unterscheidenden Proprietäten tragen relativen Charakter und fügen deshalb nichts Reales zum Wesen hinzu, sondern besagen nur einen verschiedenen im Ursprungsmodus bedingten Existenzmodus. Dieser trägt keine Verschiedenheit in das Wesen hinein, genügt aber zur Unterscheidung der Personen[20]).

[13]) Zu diesem Unterschied zwischen Hypostase und Person vgl. Stohr, 102f. (Pars 2 inq. 2 tr. 2 sect. 1 q. 1 membr. 3 c. 7.)

[14]) Siehe den eben erwähnten Text.

[15]) Pars 2 inq. 2 tr. 3 sect. 1 membr. 2; membr. 3 cc. 1 und 2.

[16]) L. c. membr. 2: Prima et propria discretio Trinitatis est in iis tribus: relatio, proprietas, notio, quoniam sicut essentia facit esse, et proprietas facit differre et notio facit in relatione distinctum cognosci.

[17]) L. c. membr. 2 ad 5um.

[18]) L. c. tr. 2 sect. 1 q. 2 m. 1 c. 3. Diese Erkenntnis hat Alexander für die anderen Personen nicht ausgewertet: Stohr, 104f. Die Möglichkeit in dem Begriff Pater verschiedene Gesichtspunkte zu unterscheiden bot ihm Alanus, Theol. reg., reg. 50 (L. c., c. 2).

[19]) L. c. tr. 2 sect. 1 q. 1 m. 3 c. 7 ad 3um.

Vgl. für Alexander auch die sehr wichtige Darstellung von Régnon II 343—355.

[20]) Inq. 2 tr. 2 sect. 1 q. 1 membr. 1 c. 1 a. 1 u. a. 2. Er zitiert a. 1 Präpositinus und Wilhelm von Auxerre (Summa I c. 4 q. 4), letzteren sehr ausführlich, um die verschiedenen Unterschiedsmöglichkeiten

Auch Odo erweist sich in der Lehre von der Unterscheidung und Konstituierung der göttlichen Personen als Richardschüler. Freilich ist seine Anhängerschaft keine unbedingte. So hält er die von Boëthius gebotene Definition des Begriffes Person für richtig, wenn sie auch von Richard eine Korrektur erfuhr. Ja einmal nimmt er Boëthius gegen einen Angriff des Richard in Schutz[21]). Ohne viel Gewicht darauf zu legen unterscheidet Odo gelegentlich den Begriff Hypostase von dem Begriffe Person hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den Proprietäten. Die Hypostase besitzt die Fähigkeit, gegenüber den Proprietäten eine ähnliche Rolle zu spielen wie die Substanz gegenüber den Akzidentien; die Person spielt diese Rolle tatsächlich. Ihr irdisches Analogon wäre das Individuum. Das Analogon der Hypostase wäre das singulare, z. B. die Seele, die durch akzidentelle Eigentümlichkeiten zum Individuum bestimmt wird[22]).

In langen Ausführungen setzt er sich mit der Anschauung des Präpositinus über die Proprietäten auseinander. Richtig ist an dessen Anschauung, daß die Proprietäten nichts real von den Personen Verschiedenes sind. Aber Präpositinus hat diesen Gedanken überspitzt und die Proprietäten zu modi loquendi abgeschwächt. Wenn sie nur das wären, dann würde der Vater zum Sohne im gleichen Verhältnis stehen wie zum hl. Geist.

---

darzulegen. In der Lösung des 9. Arguments sagt er, daß intellectus facit differentiam aliquando per suam abstractionem, aliquando per rei proprietatem. Im letzteren Fall illi distinctioni aliquid respondet in re. Unde distinctioni, quam facit inter personam et essentiam, aliquid respondet in re. Dieser Unterscheidung des Intellektes entspricht etwas in der Natur der Sache, sofern dem Wesen etwas zukommt, was der Person nicht zukommt. Man könnte zu der Meinung kommen, Alexander wolle hier irgendeinen objektiv unabhängig vom Intellekt vorhandenen Unterschied annehmen, wenngleich dieser nicht als realer zu betrachten wäre. Der Text ist jedoch zu kurz und unbestimmt, als daß man Alexander als Vorläufer des skotistischen Formalunterschiedes ansprechen dürfte. Zudem lehrt er l. c. tr. 3 sect. 1 membr. 5 c. 2 ad ultimum: Ad ultimum dicendum, quod attributio fit ratione rei quandoque, ratione vero modi intelligendi quandoque; essentia enim et persona differunt in ratione intelligentiae, sed idem sunt in re, sicut „animal rationale, mortale" et „homo" idem sunt in re, sed differunt in ratione intelligentiae. Unde sicut non valet: „animal rationale, mortale est definitio, homo non, sed est definitum ergo homo non est animal rationale, mortale", ita non valet ex hac parte: „proprietas distinguit, essentia facit unum, ergo non sunt idem", ex diversitate enim dicendi concludit diversitatem et differentiam essendi.

Siehe Jansen, Bernhard, Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis, in: Zeitschrift für katholische Theologie (53) 1929, 3. und 4. Heft; eine sehr kenntnisreiche und wohlabgewogene Untersuchung, wo S. 343 f. gezeigt ist, daß sich bei Alexander die dist. formalis noch nicht findet.

[21]) Fol. 60rb: Definitio praedicta bona est et convenit personae in divinis. Richardus tamen eam corrigit. Fol. 60vb nimmt er Boëthius etwas gegen Richard in Schutz.

[22]) Fol. 62vb: Similiter in divinis hypostasis dicitur ex respectu vel aptitudine ad substandum proprietatibus. Persona vero de ratione sua dicit, quod substat.

Man könnte darum sagen, daß der Vater den Sohn haucht und daß er den hl. Geist zeugt[23]). Wenn indes die Proprietäten auch real in Gott vorhanden sind, so darf man in ihnen doch nicht

---

[23]) Fol. 75vb: Utrum contingat intentionem proprietatis sive notionis in divinis significari in abstractione, ut cum dicitur paternitas, filiatio.

Fol. 63ra: Utrum ponendae sunt notiones sive proprietates in divinis . . . Fol. rb: Quod autem sit ponere proprietates patet . . . Item si se ipsis distinguuntur personae et non sunt ibi distinctae proprietates, ergo idem est Pater et generans et spirans; ergo ubi potest poni unum, et reliquum, si non sint distinctae proprietates ad invicem; ergo sicut dicitur: Pater generat Filium, ita potest dici, quod Pater spirat Filium, quod falsum est; ergo oportet ponere in eadem persona diversas proprietates sive notiones. Item Pater generat Filium; ergo aliquo modo se habet ad ipsum. Item Pater spirat Spiritum Sanctum et sic aliquo modo se habet ad ipsum, aut ergo eodem modo, quo ad Filium aut alio; si eodem, sed ad Filium se habet generando, ergo et ad Spiritum Sanctum se habet generando, quod falsum est; ergo non eodem modo se habet Pater ad Filium et Spiritum Sanctum; aut ergo est distinctio essentialis *(Hs:* aequalis) aut personalis aut notionalis; essentialis non nec personalis, quia sic Pater esset alia essentia vel alia persona respectu Filii et alia respectu Spiritus Sancti, quod falsum est; ergo notionalis; ergo oportet ponere notionem in divinis. Item Pater et Filius sunt principium Spiritus Sancti, sicut habetur infra d. 29; aut ergo unum unitate (63va) personae et sic Pater et Filius essent una persona aut unitate essentiae et tunc eadem ratione Spiritus Sanctus esset principium sui aut unitate proprietatis, quod nihil est dictum, immo est oppositio in adiecto communitas proprietatis; ergo oportet dicere, quod ibi sit communitas relationis sive notionis. Item Augstinus V De trinitate et habetur infra d. 28: Nec ideo dicitur Pater, quia ingenitus, ideoque cum de Deo Patre dicitur utrumque, alia notio est, qua intelligitur genitor, alia qua ingenitus. Ecce expresse habemus et nomen notionis et etiam, quod plures sint notiones. Quod concedimus. Unde dicimus, quod praeter intellectum essentiae vel hypostasis vel personae oportet intelligere proprietates, relationes et notiones in divinis et dicuntur proprietates, secundum quod distinguunt personam a persona, relationes, secundum quod referunt ordinem vel modum se habendi inter se, notiones, inquantum notificant, et quod possunt notificari vel in se, vel secundum quod distinctae vel secundum quod relatae, ideo omnis proprietas et omnis relatio notio, sed non convertitur. Item personalis proprietas, id est distinctiva relatio est. Sed non est personalis proprietas, quae non est distinctiva personae. Quinque ergo sunt notiones, scilicet una Patris non per relationem ad alias personas, scilicet innascibilitas, alia respectu eiusdem Filii, scilicet paternitas, alia Filii, scilicet filiatio, alia Spiritus Sancti, videlicet processio; quinta simul Patris et Filii, scilicet communis spiratio, et sunt quattuor proprietates, scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, processio, quia communis spiratio non est proprietas, quia convenit pluribus nec est distinciva personae. Unde non est personalis, etsi diceretur proprietas. Item sunt quattuor relationes, scilicet paternitas, filiatio, processio, communis spiratio. Innascibilitas enim non dicit relationem nisi negativam. Dicendum ergo, quod in divinis sunt proprietates, notiones, relationes nec solum in modo loquendi, sed in re. Sed non sunt aliud in re quam personae, quarum sunt proprietates; intellectu tamen differunt etiam distinctione aeterna ex ratione ferendi in diversis intellectibus, sicut essentia et hypostasis et persona differunt intellectu, quia non est essentia quo hypostasis vel persona, non quod unum non sit alterum, sed quod aliquid convenit uni, quod non alteri, vel potest dici de uno quod non de altero.

nach dem Vorgang des Gilbert eine vom Wesen oder von den Personen verschiedene Realität sehen[24]). Sie sind real identisch mit dem Wesen und den Personen und lassen sich nur von unserem Denken als vom Wesen unterschieden betrachten[25]).

Die Proprietäten unterscheidet Odo von den Relationen und Notionen. Die ersteren unterscheiden eine Person von der anderen, die Relationen setzen die Personen in Beziehung zu einander, die Notionen lassen sie uns erkennen und zwar entweder in ihrem Sein an sich oder in ihrem Verschiedensein oder in ihrer gegenseitigen Beziehung. Darum ist jede Proprietät eine Notion, ebenso jede Relation, aber nicht umgekehrt. Odo zählt fünf Notionen auf, die Ungezeugtheit, die Vaterschaft, die Sohnschaft, den Hervorgang, die gemeinsame Hauchung. Alle diese Notionen sind zugleich Proprietäten mit Ausnahme der gemeinsamen Hauchung. Diese kommt mehreren Personen zu und kann deshalb keine unterscheidende Funktion ausüben. Darum fehlen ihr zwei Charakteristika der Proprietäten. Alle diese Notionen sind zugleich Relationen mit Ausnahme der Ungezeugtheit, die etwas rein Negatives besagt[26]).

Der entscheidende Richardische Einschlag kommt im Denken Odos zum Vorschein, wenn er die Proprietäten als Ursprünge charakterisiert. Im engsten Anschluß an Richard behauptet er, daß sich die Personen nur durch die Ursprünge unterscheiden[27]). Diese Ursprünge bezeichnet er als generare und

[24]) Fol. 76ra: Secundo potest quaeri, utrum proprietates sive notiones sint ipsae personae vel Deus an non, sicut dicebat Porretanus. Fol. 76vb: Quaeritur, quomodo proprietates sint in essentia.

[25]) Fol. 76ra; 77va; 65rb. Siehe den Text in Anm. 23.

[26]) Siehe den Text in Anm. 23.

[27]) Fol. 62rb: Quinto quaeritur de comparatione hypostasis ad proprietates. Quaeritur, utrum abstractis per intellectum proprietatibus remaneant tres hypostases, et videtur, quod sic, quia abstractis paternitate et filiatione adhuc convenit intelligere, qui est ab alio, et a quo alius; ergo est ibi intelligere distinctas hypostases; sed quia hoc, quod dico qui ab alio et a quo alius importat rationem relationis, ulterius quaeritur, utrum abstractis huiusmodi et omni ratione relationis et omnibus proprietatibus, utrum inquam esset intelligere distinctas hypostases per aliquid absolutum et utrum esset ibi intelligere tres qui . . . Fol. 62ra: Ad hoc dicunt quidam, quod abstractis relationibus adhuc remanent distinctae hypostases quia adhuc esset ibi qui ab aliquo et a quo est alius. Habitudinem dicunt et rationem *(Hs.:* relationem) proprietatis sive relationis important. Propter hoc ulterius dicunt alii, quod abstracta omni habitudine et relatione, adhuc esset intelligere se ipsis distinctas hypostases, et quod dicit Boëthius et Sancti, quod relatio multiplicat trinitatem et quod relatio (?) distinctiva est in divinis, dicunt ob hoc dictum fuisse, quia per relationes innotescit distinctio. Sed hoc plane est contra Richardum de sancto Victore, qui ostendit in libro quarto c. 13 convenienter, quod in divinis est distinctio tantum origine. Ergo si abstraherentur hae habitudines qui ab alio et a quo alius sive habitudo originis, iam non esset ibi distinctio, quod concedimus sine praeiudicio. Ubi enim non potest esse distinctio penes qualitatem, oportet, quod sit penes originem solam, ut ostendit Richardus. Unde si tolleretur omnis

spirare. Damit ja jeder Zweifel daran schwinde, wie er die Relationen bestimmt, sagt er ausdrücklich, daß diese Ursprünge generare, spirare, a quo est alius, qui est ab alio Relationen und Proprietäten sind[28]). Diese mit den Ursprüngen zusammenfallenden Proprietäten kommen zu den Hypostasen nicht wie ein Akzidenz hinzu; sie verleihen ihnen vielmehr das existere[29]). Richardischer könnte man sich nicht mehr ausdrücken. Eine notwendige Folgerung aus dieser Anschauung ist es, wenn Odo sagt, daß nach der Abstraktion der Proprietäten bezw. Relationen, nämlich des a quo alius und des qui ab alio, kein Raum mehr bleibt für verschiedene Hypostasen. Wenn das Existenz Verleihende schwindet, muß natürlich auch das Existierende schwinden[30]).

Der doctor seraphicus, Bonaventura, geht in diesen Fragen einen Teil des Weges selbständig. Doch steht er auch hier auf weiten Strecken im Bannkreis des Halesiers, noch mehr jedoch im Gedankenkreis Odos. In der Kernfrage, in der Frage, ob die Ursprünge oder die Relationen unterschiedbegründende Bedeutung haben, fand Bonaventura bis in die neueste Zeit keine einheitliche Interpretation. Stohr, der die

---

(vb) respectus ad proprietates, iam non esset intelligere hypostases distinctas. Et quod obicitur, quod ad aliquid sive in relatione non est motus nisi prius facto motu in aliquo, dicendum, quod hoc verum est in inferioribus, ubi relationes sunt adventitiae et accidentales. Sed in divinis relatio et proprietates non sunt adventitiae ex motu facto in aliquo nec sunt accidentia, immo sunt aeternae et conferunt esse . . . Ad aliud, quod obicitur, quod accidentia distinguuntur per substantiam, dicendum, quod hoc verum est in inferioribus, ubi accidentia praesupponunt sua subiecta. Sed in divinis, ubi proprietates non sunt adventitiae, sed magis dant existere hypostasibus, est econverso, quia non proprietates per hypostases, sed hypostases per proprietates distinguuntur.

[28]) Siehe den Text in Anm. 26.

Fol. 56va: Ad aliud dicendum, quod vocabula, quae a personis trahunt originem, sicut hoc quod dico generare, spirare et huiusmodi <quae> dicunt relationes personarum sive proprietates, et talia non dicuntur secundum substantiam, non tamen ob hoc sequitur, quod hoc nomen persona non dicatur secundum substantiam sicut illa; quare? quia non significat proprietates sive relationes sicut illa <sicut> significa[n]t licet alio modo quam hoc nomen substantia.

Ferner sagt er, daß sich der Vater zum Sohne verhält generando; siehe Text in Anm. 23.

[29]) Siehe Anm. 26. Ferner Fol. 62vb. Fol. 65va: Ad primum obiectum dicendum, quod verum est, quod proprietates sive relationes remotae removent hypostases, quia non praesupponunt eas, sicut in inferioribus, sed magis dant eis existere, sicut vult Richardus de sancto Victore. Unde positis proprietatibus in divinis ponuntur hypostases et remotis removentur nec remanet nisi essentia et tamen, si intelligantur postea advenire, non propter hoc adveniunt essentiae vel sunt in essentia, immo secundum ponunt hypostases suas. Ad aliud dicendum, quod . . . in divinis non adveniunt relationes essentiae, ut distrahant ipsam et sic faciant distinctas hypostases, immo seipsis faciunt eas existere . . . In inferioribus proprietates non distinguunt subiecta, sed econverso. Sed in divinis proprietates, sicut existere faciunt, ita et distinguunt ea, quibus insunt.

[30]) Siehe Anm. 27 u. 29.

Frage unter Verwertung eines umfassenden Materials prüft, entscheidet sich für die Proprietäten[31]), Pesch und andere für die Ursprünge[32]). Bei Bonaventura finden sich beide Ansichten und zwar jede in anscheinend scharf ausgeprägter Ausschließlichkeit. Er sagt auf der einen Seite, daß sich die Personen nur durch die Ursprünge unterscheiden[33]), auf der anderen, daß die Relationen den Personen ihr Sein geben[34]). Wo ist die wahre Meinung des Doctor seraphicus zu finden?

Um zur Klarheit zu kommen, wollen wir kurz den Gedankengang Bonaventuras in der dist. 26 darlegen. Es muß in Gott Proprietäten geben, da der Unterschied der Personen einen Unterscheidungsgrund voraussetzt[35]). Wenn man nach dem Wesen der Proprietäten fragt, so findet man, daß sie Relationen sind, und zwar aus einem zweifachen Grunde; einmal sind die Proprietäten unmitteilbar und kommen nur einer Person zu. Dann unterscheiden sie sich real voneinander. Das trifft aber zu bei den Relationen. Sie sind ihrem spezifischen Charakter, ihrem adesse nach voneinander verschieden, ihrem inesse nach gehen sie in die Substanz über[36]). Wie ist nun die Funktion der Proprietäten genauer zu bestimmen? Sind sie unterschiedbegründend oder nur unterschiedbekundend? Es gibt hierüber eine zweifache Meinung. Nach einer Ansicht können nach Abstraktion der Proprietäten auch die Personen nicht mehr vorgestellt werden, da sie den Personen das Sein geben. Nach einer anderen Ansicht kann man auch nach Abstraktion der Proprietäten die Hypostasen noch als verschieden vorstellen, da sie ihren Unterschied nicht begründen, sondern nur erkennen lassen. Die Hypostasen unterscheiden sich unmittelbar durch sich selbst.

Wenn man den Wahrheitsgehalt dieser zwei Meinungen gegeneinander abwägt, so ergibt sich, daß beide ein Wahrscheinlichkeitsmoment enthalten. Die relative Proprietät kann nämlich einmal lediglich die Beziehung einer Person zur anderen bezeichnen. In diesem Sinn bekundet sie den Unterschied, begründet ihn aber nicht. Die Proprietät kann auch den Ursprung und die Beziehung zugleich bedeuten. In diesem Sinn ist sie zugleich unterschiedbegründend und unterschiedbekundend. Der Ursprung geht dem Produzierten logisch voran, die Beziehung folgt ihm. Wenn man den Ursprung abstrahiert, dann bleibt kein Raum mehr, eine Vielheit von Personen vorzustellen. Das sind die Wahrheitsmomente einer jeden der beiden Meinungen.

---

[31]) L. c., 115ff.

[32]) Pesch, Praelectiones dogmaticae ed. 5. et 6., p. 373.; ebenso die Herausgeber der Turiner Ausgabe der Summa des hl. Thomas, I 271, 1. Janssens, III 699—701.

[33]) Dist. 26 q. 3 ad 5um; d. 25 a. 1 q. 2 ad 1um.

[34]) Dist. 7. dub. 4.

[35]) D. 26 q. 1.

[36]) L. c. q. 2.

Bonaventura ist nun der Ansicht, daß man infolge der Einfachheit Gottes zwischen oriri, esse und ad alterum se habere zwar einen logischen, aber keinen realen Unterschied machen könne. Daher bedeutet die Proprietät sowohl auf Grund des Sprachgebrauchs wie auf Grund der Sache sachlich beides, die Beziehung wie den Ursprung. Eben deshalb muß der Proprietät sowohl eine unterschiedbegründende wie eine unterschiedbekundende Rolle zugewiesen werden[37]).

Wie wird man diesen Text der Quästio 3 der Dist. 26 beurteilen, wenn man zunächst von anderen Aeußerungen des hl. Bonaventura absieht? Mit einer Klarheit, die kaum größer sein könnte, spricht Bonaventura der Proprietät die zwei Momente der origo und der habitudo zu. Mögen diese auch sachlich zusammenfallen, so können sie doch logisch auseinander gehalten und in eine bestimmte Reihenfolge gebracht werden. Wegen dieses logischen Unterschieds ist es möglich, die Proprietät als

[37]) Dist. 26 q. 3 Respondeo: Dicendum, quod circa hoc duplex opinio fuit. Quidam enim dixerunt, quod abstractis proprietatibus, impossibile est intelligere hypostases distinctas, quia huiusmodi proprietates in divinis non solum dant personas innotescere, immo etiam dant esse; unde ipsis abstractis abstrahitur esse et esse distinctum.

Aliorum opinio fuit, quod proprietatibus abstractis, adhuc est intelligere distinctionem in hypostasibus, quoniam proprietates secundum ipsos non sunt ratio distinguendi secundum rem, sed distinctionem manifestandi. Unde dicunt, quod abstracta paternitate et filiatione, adhuc contingit intelligere qui ab alio et a quo alius. Et si quaeras, quomodo distinguuntur, dicunt, quod se ipsis, sicut principia et genera generalissima se ipsis distinguuntur et differunt. Unde haec est immediata: substantia non est quantitas.

Et si respiciamus interius, utraque opinio continet aliquid probabilitatis; et hoc patet sic. In divinis enim hypostasibus intelligimus originem sive emanationem, intelligimus etiam habitudinem. Secundum rationem intelligendi origo praecedit ipsum qui oritur; et secundum rationem intelligendi habitudo consequitur ipsum qui refertur. Potest igitur proprietas relativa importare solam habitudinem; et hoc modo consequitur rationem distinctionis et est ratio innnotescendi distinctionem, non distinguendi, sicut dicit secunda opinio, et probant rationes inductae ad secundam partem de ipsa relatione. Potest enim intelligi tunc distinctio, quia intelligitur qui ab alio et a quo alius. Potest etiam utrumque proprietas importare, scilicet habitudinem et originem; et tunc non tantum est ratio innotescendi, sed etiam distinguendi. Circumscripta enim origine sive emanatione, impossibile est intelligere in divinis pluralitatem; immo sicut est essentia una, ita etiam intelligitur hypostasis una. Et sic procedit prima opinio et rationes ad primam partem.

Sed notandum, quod cum idem sit divinis personis oriri et esse et ad alterum se habere, tamen secundum rationem intelligendi sunt ordinata, ut primum sit oriri, deinde esse intelligatur in his quae habent esse ab alio, et deinde se ad alterum habere. Quia vero idem sunt in Deo, ideo eodem nomine designantur. Unde generatio dicit originem et habitudinem; tamen proprie loquendo generatio dicit originem et paternitas habitudinem. Quoniam igitur proprietas divina secundum communem usum loquendi importat habitudinem et originem, ideo tenendum, quod proprietates non solum sunt ratio innotescendi distinctionem, sed etiam distinguendi.

habitudo allein aufzufassen, wie es die zweite von den angeführten Meinungen tut. In diesem Sinn hat diese opinio recht.

Wenn man in der Proprietät beide Momente zugleich betrachtet, so wie es die erste Meinung tut, wenn man in ihr also außer der Beziehung auch noch den Ursprung sieht, so beruht die Vielheit der Personen nur auf den Proprietäten. Wenn diese Worte Bonaventuras überhaupt einen Sinn haben, dann können sie nur sagen wollen, daß die Proprietäten unterschiedbegründende Bedeutung nur haben, sofern sie in ihrer Eigenschaft als Ursprünge betrachtet werden. Man kann gegen diese dem klaren Wortlaut des hl. Lehrers folgende Interpretation nicht einwenden, daß er im Gegensatz zu seinem Lehrer Alexander nach Abstraktion der Personen keine Möglichkeit mehr sieht, die Personen im Sein oder in der Vorstellung bestehen zu lassen. Wenn man unter Proprietät zugleich die origo und habitudo versteht, dann bleibt gar nichts anderes übrig, als diese Behauptung aufzustellen. Daß dabei die Proprietät nur unter dem Gesichtspunkt der origo in Betracht kommt, spricht er in der Kritik der ersten von ihm angeführten Meinung mit klaren Worten aus[38]).

Nötigen nun andere Aeußerungen des Heiligen zu einer anderen Interpretation der eben besprochenen Quästion, als sie deren klarer Wortlaut aufdrängt? Am wenigsten kann man gegen sie die Texte ins Feld führen, wo Bonaventura sagt, daß die Relationen unterscheiden[39]). Denn gegen sie stehen ebenso bestimmte Texte, daß nur die Ursprünge unterscheiden. Zudem verlieren diese gelegentlichen Aeußerungen bedeutend an Gewicht, wenn man bedenkt, daß die 3. Quästion die ganze Frage nach dem Unterscheidungsgrund der Personen ex professo behandelt. Wenn irgendwo, dann muß hier die wahre Meinung Bonaventuras gesucht und gefunden werden.

Ernster wiegt der Einwand, daß der hl. Lehrer die Proprietäten in q. 2 der dist. 26 ausdrücklich als Relationen charakterisiert[40]). Dagegen könnte man sagen, daß er in der 3. Quästion der dist. 26 die habitudo als ein Moment der proprietas bezeichnet und daß er außer der Beziehung auch den Ursprung in der Proprietät enthalten sein läßt, und man könnte sich versucht fühlen, hier einen Widerspruch zur Quästio 2 zu sehen. Tatsächlich löst sich diese Schwierigkeit, wenn man beachtet, daß Bonaventura auch in dem Ursprung als solchem

[38]) D. 26 q. 3 ad 4um: Et sic patet, quod abstractis proprietatibus non remanet distinctio nec re nec intellectu. Siehe dazu den angeführten Text des Corpus.

[39]) Siehe die von Stohr, 121, A. 1 u. 2 angeführten Stellen; vgl. auch oben A. 34.

[40]) Stohr, 122 spricht davon, daß Bonaventura die Relationen nur gelegentlich erwähnt.

ein relatives Moment sieht, daß er die Proprietät auch in ihrer Eigenschaft als Ursprung noch als relativ bezeichnet. Wir sahen, daß er mit dieser Auffassung keineswegs allein steht, und es wird uns die Charakterisierung der Ursprünge als Relationen noch öfter begegnen[41]).

So lassen sich die 2. und 3. Quästion miteinander in Einklang bringen. So ist es auch begreiflich, wie Bonaventura, wo er nicht ex professo vom Verhältnis von Ursprung und Relation redet, sagen kann, daß die Relationen unterschiedbegründend sind[42]). Wenn er trotz des von ihm im Ursprung gesehenen relativen Momentes doch diesen wieder unterscheidet von der eigentlichen habitudo, so trägt das in seine Terminologie eine gewisse Unsicherheit und Unklarheit. Bei der Schwierigkeit des ganzen Problems, bei der Haltung Odos und seines Lehrers Alexander, bei seinem versöhnlichen die Gegensätze ausgleichenden Charakter darf das nicht verwunderlich erscheinen. Sein Platz ist deshalb an der Seite Richards von St. Viktor[43]). Daß er die Ursprünge auch als relativ bezeichnet, verschafft ihm keine Stelle in der augustinischen Tradition, da auch die relativen Ursprünge eben doch Ursprünge sind, die im Gegensatz stehen zu den eigentlichen habitudines. Der Angelpunkt unserer ganzen Erklärung ist, um das nochmal hervorzuheben, die Doppelfunktion der proprietas[44]).

Sehr scharfsinnig hat Stohr gezeigt, daß die Proprietät noch ein Moment einschließt, das vor diesen beiden liegt, ein inchoativ wurzelhaftes, nämlich die Fruchtbarkeit als Grund der Emanationen. Dieses dritte Moment macht es vorstellbar, daß der Vater produzierend tätig ist, obwohl er doch erst durch den Zeugungsakt sein charakteristisches Sein erhält[45]). Die Charakterisierung der Proprietäten als Relationen, die ihrem inesse nach in die Substanz übergehen, ihrem adesse nach aber bleiben, macht es verständlich, daß die Proprietäten sowohl die Personen wie in den Personen sind, wie die opinio communis im Gegen-

---

[41]) D. 26 q. 2 fund. 3.

[42]) Siehe die Stellen bei Stohr, 121.

[43]) Es erscheint nun nicht mehr verwunderlich, warum Bonaventura den Relationsbegriff nicht so allseitig auswertet wie Thomas; cf. Stohr, 122.

[44]) Deshalb erscheint mir die Fragestellung Stohrs (115): proprietates oder origines, zu unscharf. Die Alternative lautet: proprietas ut habitudo oder ut origo. Trotz meiner von Stohr abweichenden Auffassung bin ich vollständig seiner Meinung, daß nach Bonaventura die Personen subsistente Relationen sind. Die verdienstvollen Herausgeber der Werke Bonaventuras scheinen in ihrem Scholion ihren hl. Ordenslehrer doch etwas zu stark an die opinio communis anzugleichen. Daß sich die Personen durch die Emanationen quasi effective, durch die Relationen formell unterscheiden, ist bei Thomas zu lesen, aber nicht bei Bonaventura. Siehe auch Régnon II 435—568.

[45]) Stohr, 118f.

satz zu Gilbert und Präpositinus sagt[46]). Secundum essentiam oder secundum modum essendi besteht sonach Identität zwischen Proprietät und Person. Sie unterscheiden sich aber hinsichtlich des modus se habendi[47]). Wie ist dieser aliquo modo[48]) vorhandene Unterschied zwischen Proprietät und Person zu verstehen? Brulefer sieht darin eine Vorausnahme des skotistischen Formalunterschiedes. Die verdienstvollen Herausgeber der Bonaventurawerke zitieren beifällig eine Aeußerung des Bartholomäus de Barberiis, der die Meinung ablehnt, daß Bonaventura nur einen virtuellen Unterschied lehrt, der aber zugleich sich von Brulefer unterscheidet, sofern er Bonaventura nur in der Lehre vom Identitätsverhältnis von Relativem und Absolutem als einen Vorläufer des Formalunterschiedes des Skotus betrachtet[49]). Bonaventura stellt den Unterschied zwischen Proprietät und Person in Parallele zum Unterschied zwischen Wesen und Person. Da das Wesen nur eines ist, die Personen aber drei sind, so muß zwischen Wesen und Person irgendein Unterschied angenommen werden. Kann dieser nur ein von unserem Intellekt gebildeter sein? Ausdrücklich lehnt Bonaventura das ab. Wie Wesen und Person nicht Schöpfungen unseres Erkenntnisvermögens sind, so liegt auch der Unterschied zwischen beiden a parte rei vor[50]). Noch deutlicher redet Bona-

---

[46]) D. 33 q. 1. Siehe dazu das Scholion der Franziskaner.
[47]) D. 33 q. 1. [48]) D. 26 q. 1 Corpus.
[49]) Siehe das Scholion der Franziskaner zu dist. 26 q. 1. Eine Parallele dazu, daß ein formaler Unterschied zwischen Wesen und Person, nicht aber zwischen den göttlichen Eigenschaften gelehrt wird, bietet Augustinus: Schmaus, 141. Die scharfsinnigen Herausgeber des hl. Bonaventura schreiben zu Unrecht die bei Bonaventura sich findende Meinung dem Aquinaten zu. Siehe meine im Text gebotene Erklärung des Aquinaten. Auf d. 2 q. 1 a. 2 können sie sich nicht berufen. Thomas sagt hier: Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, inquantum huiusmodi, relinquitur, quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei. In art. 2 erklärt Thomas die ratio ausdrücklich als ipsa rei definitio. Wenn er sagt, daß viele rationes in Gott sind, so heißt das nach seiner eigenen in art. 1 und 2 gegebenen Interpretation, daß Gott alle Vollkommenheiten real und formell, nicht nur kausal besitzt. Wenn wir von einer pluralitas rationum reden, so hat diese ihren Grund (art. 2) ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes, aber auch ex parte ipsius Dei, inquantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda ipsius perfectio, secundum quam contingit, quod quodlibet nominum significantium istas conceptiones, de Deo vere et proprie dicitur; non autem ita quod aliqua diversitas vel multiplicitas ponatur in re, quae Deus est, ratione istorum attributorum. Schon in art. 1 und noch deutlicher in d. 22 a. 3 ist ersichtlich, daß Thomas mit dem Ausdruck ex proprietate ipsius rei nur die Ansicht abwehren will, als ob unsere auf Gott angewandten Begriffe lauter Synonyma wären.
[50]) D. 26 q. 1: Et ideo nunc communis opinio tenet in divinis esse proprietates personarum realiter differentes a se invicem et per hoc

ventura in der Zurückweisung eines aus Johannes Damascenus genommenen Einwandes. Wenn dieser von einem differre ratione spricht, so muß man wohl beachten, daß das einen dreifachen Sinn haben kann. Es kann heißen, daß ein Unterschied vorliegt a parte nostrae apprehensionis. So unterscheiden sich Güte und Größe in Gott. Es kann heißen, daß ein Unterschied vorliegt secundum differentiam attributionis, sofern einem etwas zugeschrieben wird, was einem anderen nicht zugeschrieben wird. So unterscheiden sich Wesen, Person und Notion. Es kann endlich einen Unterschied secundum pluralitatem distinctionis bedeuten. So unterscheidet sich Person und Person, Proprietät und Proprietät. Der erste Unterschied ist ein rein logischer, der zweite und dritte ein a parte rei vorliegender[51]). Würde Bonaventura den Unterschied zwischen Proprietät und Person nicht anders fassen als der Aquinate, so könnte er unmöglich den Unterschied, der zwischen den einzelnen göttlichen Eigenschaften anzunehmen ist, in Gegensatz stellen zu ihrem Unterschied. Er könnte ihn noch viel weniger im Gegensatz zu diesem Unterschied der Eigenschaften an die Seite des realen Unterschiedes der Personen untereinander stellen. Der große Unterschied zwischen Thomas und Bonaventura liegt darin, daß nach dem ersteren unseren verschiedenen Begriffen zwar jeweils ein Objekt in Gott entspricht, daß aber alle mit unseren Begriffen gemeinten Objekte dort eine einzige Realität bilden, die wir wegen ihres Inhaltsreichtums uns in verschiedenen Begriffen nahe bringen müssen, daß dagegen nach Bonaventura unseren Begriffen Person, Wesen, Proprietät nicht nur die damit gemeinten Objekte in Gott entsprechen, sondern daß sie sich auch selbst unterscheiden. Bonaventura offenbart sich so als Vorläufer des skotistischen Formalunterschiedes, nur den Ausdruck kennt er noch nicht. Auch beschränkt er ihn im Gegensatz zu Skotus auf das gegenseitige Verhältnis der Relationen bezw. Personen und des Wesens.

---

etiam differentes a personis aliquo modo. Sicut enim, quia in una essentia non plurificata plures ponimus personas, modi dicendi essentialiter et personaliter different non solum differentia sumpta a parte nostra, sed etiam a parte rei; sic etiam dicendum de modo dicendi personaliter et notionaliter. Et ideo distinguunt magistri tres modos dicendi in divinis, qui sumuntur a parte rei, scilicet essentialem, personalem et notionalem. Diese drei modi stammen von Alanus ab Insulis, Theol. reg., reg. 50. Eine differentia a parte rei lehnt er auch d. 27 p. 1 q. 3 ad 1. 2. 3um ab.

[51]) Dist. 26 q. 1 ad 2um.

Vgl. für die Formaldistinktion bei Bonaventura und den Kreis ihrer Anwendung bei ihm die ausgezeichnete Darstellung von B. Jansen, Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis, in Zeitschr. f. kath. Theologie 53 (1929) 332—344. Dort ist auch auf mehrere wichtige ältere Werke verwiesen, so Barberis, Stummel, Brulifer. Jansen zieht auch zwei Stellen aus den Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis heran.

Die unmittelbaren Schüler Bonaventuras sind über den Meister nicht hinausgekommen. Wie Bonaventura stellt sich auch John Peckham die Frage, ob in Gott Proprietäten anzunehmen sind. Er bejaht sie mit der gleichen Begründung wie dieser. Es muß in Gott einen Unterscheidungsgrund geben[52]). Die Proprietäten sind Tätigkeiten und Relationen[53]). Ein formales Abweichen von Bonaventura bedeutet die Fragestellung, ob die Relationen (nicht die Proprietäten) unterscheiden. Sachlich stimmt er auch hier mit Bonaventura überein. Es können nur die Relationen unterschiedbegründende Bedeutung haben. Denn jede Unterscheidung erfolgt durch einen Gegensatz. Nun sind aber bei jedem Gegensatz die Gegensatzglieder verschieden an Vollkommenheit. Nur beim relativen Gegensatz sind sie einander an Vollkommenheit gleich. Nun sind aber bei Gott wegen seiner absoluten Einfachheit das Bezogenwerden und der Ursprungsakt völlig miteinander identisch. Sofern man die Relation als Ursprung auffaßt, ist sie unterschiedbegründend und geht logisch der Person voran, sofern man sie in der Funktion des Beziehens betrachtet, ist sie unterschiedbekundend. Es bedeutet nur eine andere noch mehr an Bonaventura sich anschließende Formulierung des gleichen Gedankens, wenn Peckham gleich darauf schreibt, daß die Proprietät unter dem Gesichtspunkt des Ursprungs unterscheidet, unter dem Gesichtspunkt der Beziehung den Unterschied bekundet[54]). Diese Aeuße-

---

[52]) Dist. 26 fol. 77ra: Utrum in divinis sint ponendae proprietates. Man muß aliquam distinguendi rationem annehmen et hoc dicimus non materiam, non formam absolutam vel qualitatem, sed solum originalem proprietatem.

[53]) Fol. 78rb: Dicendum igitur, quod proprietates divinae sunt operationes et relationes.

[54]) Fol. 78va: Queritur de tertio, utrum scilicet relationes distinguant hypostases. Der wichtigste Text steht fol. 79ra—rb. Auf die Frage, Utrum persona dicat substantiam vel relationem (fol. 72vb) antwortet er fol. 73ra: Illud tamen, cui nomen imponitur et quod per ipsum in recto intelligitur, est suppositum, quod est substantia; unde persona indicat substantiam non communem, ut animal vel homo, quae est quid, sed substantiam singularem in communi tamen, quae est quis . . . .; quia suppositum divinum relatione constituitur, ideo et nomen personae dat intelligere relationem, non quia persona, sed quia divina. . . . Sed intelligitur relatio divina in nomine personae non per modum relationis, sed per modum formae constituentis. Quia igitur substantia est, cui nomen personae imponitur, et relatio tantum cointelligitur nec per modum relationis, sed formae constituentis, ideo concedendum simpliciter personam dici secundum substantiam et ad se et hoc una propositiuncula concludo dicens, quod nomen personae substantiam significat, quae est quis cum obliquo intellectu relationis non relativae, sed constitutivae, essentiam etiam implicans adiunctive. In einem Einwand sagt er, quod revera relatio multiplicat Trinitatem, sed inquantum habet vim formae constituentis et sic significatur per nomen personae et non per modum relationis. Est enim relativum per modum relativi ut pater et relativum per modum absoluti ut persona et absolutum per modum absoluti ut Deus aeternus et absolutum per modum relativi ut Deus gig-

rungen John Peckhams bedeuten in einer zweifachen Hinsicht eine Bestätigung unserer Bonaventurainterpretation, einmal unserer Behauptung, daß die Ursprünge unterscheiden, nicht die Relationen als solche, dann unserer Anschauung, daß Bonaventura den Ursprüngen selber relativen Charakter beilegt. Peckham spricht diesen Gedanken noch schärfer aus, wenn er von den Relationen als Relationen und als Ursprüngen redet. Zugleich stellt er klar die relativen Ursprünge in Gegensatz zu den Relationen als solchen. Wenn man die Ursprünge auch als Relationen betrachtet, dann kann man natürlich ohne Widerspruch behaupten, daß die Personen sich durch die Relationen unterscheiden und daß das Unterschiedbegründende die Ursprünge sind. Ein Ausfluß dieser Anschauung Peckhams ist die Ablehnung der Ansicht, daß nach Abstraktion der Proprietäten von den Personen diese noch vorstellbar seien; wohl aber kann man eine Person vorstellen, ohne ihre Relation mitzudenken[55]).

Die Relation bzw. die Proprietät kann ihre Funktion ausüben ohne in Gott eine Zusammensetzung hineinzutragen oder das Wesen zu vervielfältigen, da sich an ihr ein zweifaches Sein konstatieren läßt. Sie kann in ihrem Verhältnis zum Subjekt, zu dem Relationsträger, betrachtet werden. In diesem Sinn hat sie kein eigenes Sein, da sie nach ihrem ihr im Verhältnis zum Subjekt zukommenden Sein wie jedes andere Akzidenz vollständig in die Substanz übergeht. Ihrem spezifischen Sein nach, das ihr im Verhältnis zu ihrem relativen Gegensatz zukommt, bleibt sie in Gott erhalten. Dieses Sein der Proprietät unterscheidet sich nicht nur logisch, sondern auch a parte rei von dem Wesen, ohne indes real von ihm verschieden zu sein[56]). Ebenso

nens. Zu einem andern Einwand: omne distinctum est relativum non tamen semper relative significatur.

[55]) Fol. 79rb—va. Fol. 79va sagt er: Dicendum igitur, quod abstractio potest fieri proprietatis a personis duplex . . . vel per intellectum apprehendentem vel per intellectum circumscribentem. Primo modo facta abstractione manet intellectus personarum, quoniam contingit intelligere personas non intelligendo relationes. Contingit enim intelligere personam Patris non intelligendo simul habitudinem ad Filium et econverso; facta autem abstractione per intellectum circumscribentem proprietatum a personis solus manet intellectus essentiae. Wenn der Vater nach Abstraktion der Relation auch noch etwas ist, so gilt doch: Non remanet per modum personalem.

[56]) Fol. 77rb: Quod autem relationes essentiam non multiplicant, patet sic: Ponatur enim unum subito creatum esse, patet, quod illius ad cetera plures nascuntur relationes et convenientiae et differentiae situs et durationis et huiusmodi. Ergo si relationes essentias haberent ab extremi<bu>s differentes, sequitur, ut uno creato quasi triplicetur vel multiplicetur numerus creaturarum. Immo quasi in infinitum augebitur numerus, quia cuiuslibet relationis essentia habet ad (77va) ceteras res relationes, ut videtur, nec tamen relatio est illud, cui est relatio, quia res non est sua similitudo. Von dieser Meinung sagt er, daß sie irrationalis est valde, quia nihil distinguit personam, nisi quod est in persona. Nach scharfer Opposition gegen sie sagt er: Dicendum igitur, quod pro-

unterscheiden sich die Proprietäten von den Personen. Peckham ist der Meinung, daß eine moderne Anschauung, die Person und Proprietät nur wie Konkretes und Abstraktes verschieden sein läßt, den alten Irrtum des Präpositinus wieder erneuere. Nach

---

prietates divinae differunt non tantum differentia sumpta a parte intellectus nostri, sed a parte rei et sicut differunt modi dicendi essentialiter et personaliter, ita etiam ab his differt modus dicendi notionaliter. Essentia praedicatur in quid, persona in quis, proprietas in quae. Fol. 77va sagt er: Addere super essentiam potest intelligi dupliciter vel per modum entis vel essentiae vel per modum efficientis vel quasi efficientis sive agentis vel efficaciae. Primo modo proprietas nihil addit super essentiam, quia est ipsa. Secundo vero modo pro tanto potest dici additio, quia alius est actus proprietatis, alius essentiae, quia actus (77vb) proprietatis est personas distinguere, essentiae non. Nec tamen haec differentia actum proprie dicitur additio, sed foecundissima et sufficientissima altitudo super simplicitatem naturae divinae ab omni arctatione liberae ex eodem secundum substantiam in diversi generis actum se extendentis salva veritate sive diversitate tam essentiae quam relationis. Nihil ergo addit relatio essentialiter, sed efficaciter.

Fol. 78rb: In ad aliquid est intentio respectu subiecti et respectu alterius, scilicet obiecti, sicut et actio habet subiectum et obiectum, sed tamen idem est subiectum et obiectum actionis, quia actus activorum sunt in patienti dispositio, [relationes autem non]. Praeterea actio habet obiectum imperfectum, scilicet passum, sed relatio habet obiectum perfectum. Ergo relatio ad subiectum habet respectum ex ratione generali accidentis, inquantum scilicet accidens est; sed respectum ad obiectum habet ex propria ratione. Quoad primum non est in Deo, sed quoad secundum manet, cuius ratio patet, quoniam esse divinum omnem transcendit limitationem. Creatura quidem limitata per varias essentias participat simplices perfectiones ipsius esse divini. Unde homo alio potest, alio sapit, alio est, alio vivit et huiusmodi et haec omnia sunt in creatura diversa ex limitatione esse creati, quae recipit quidquid habet numeratis receptionibus, quamvis aliqua simul. Econtra Deus eodem modo est, potest, vivit, sapit. Idem sunt in ipso ens et esse et vere ens ac vere esse et sic sine ulla compositione vere est in Deo actus essentiae et actus sapientiae, ita vere operationes personales et relationes habitudinales cum actu relationis, qui est ad alterum se habere et idem in actu essendi est essentia divina et omnia, quae in Deo sunt; in actu vero referendi vel distinguendi differt actus relationis ab actu essentiae. Omnes quidem actus essentiales sunt idipsum, sed actus relationis secundum modum suum tendit in alterum et differt ab essentialibus. Unde sunt idem esse Deum et esse sapientem, sed non sunt praecise idem esse Deum et esse Patrem. Ut igitur in Deo salvetur relationis veritas, necesse est dicere relationem habere actum et modum ab essentia differentem nec ita transit omnino in substantiam ut alia genera. Manet enim per comparationem ad obiectum ad verbum Boëthii dicendo, quod relationes creaturarum praedicant aliquid de subiectis, quia sunt accidentia subiectorum, relatio enim est quoddam genus entis. . . .

Fol. 95vb: Utrum proprietas sit in essentia. Ad hanc quaestionem dicendum, quod omne accidens et omnis proprietas duplicem habet actum, primo in essendo, secundo in distinguendo. Primus actus ponit proprietatem in genere accidentis; secundum illud enim accidentis esse est inesse. Proprietas igitur divina in primo actu est idem cum essentia et persona. Quantum ad secundum differt ab utroque. Sed quia actum distinguendi exercet in persona, ideo dicitur esse in persona, non in essentia.

Fol. 95rb: Utrum proprietas sit essentia. Fol. 95va: Similiter est dicendum, quod proprietas comparata ad essentiam est ipsum cum ipsa

diesem wären die Proprietäten nur Synonyma für die Personen. Das ist unrichtig, da der actus referendi verschieden ist vom actus subsistendi. Die Proprietäten sind auch nicht etwas den Personen äußerlich Hinzugefügtes, da sie sonst dieselben nicht konstituieren könnten[57]). Folgerichtig sind auch Person und

nec distinguens nec distincta. Sed si comparetur ad correlativum suum dicit rem distinguentem; igitur ille respectus vel proprietas idem est essentialiter cum essentia, idem cum persona; sed quia respectus isti sunt personarum, non essentiae, ideo dicendum, quod isti respectus sunt in personis, non in essentia. Er führt nun das Gleichnis vom Dreieck mit der gleichen Oberfläche und verschiedenen Winkeln an. Fol. 95va sagt er bei Lösung eines Einwandes: Essentia igitur et relatio habent idem esse, quod est actus essentiae; sed non idem esse definitum, quia vere salvatur in divinis quidditas relationis. . . . Fol. 95vb: Dicendum igitur, quod comparando essentiam et relationem in essendo non differunt realiter, comparando vero in propria quidditate vel ratione differunt realiter, sicut absolutum differt a modo, qui est idem cum ipso, nec haec differentia appellanda est tantum differentia rationis (am Rand hineinkorrigiert: cum non sit distinctio rationis) <nisi> quam facit ratio, nisi ratio accipiatur pro definitione; est enim differentia a parte rei quodammodo, nisi dicatur differentia rationis, quia non est in diversitate essentiae, ut supra dictum est personas differre ratione ab essentia. Wir sehen, daß er ganz bestimmt sachlich den skotistischen Formalunterschied lehrt. Nur das Wort selbst fehlt ihm.

[57]) Fol. 77ra: Utrum in divinis sint ponendae proprietates. Fol. 77rb: Quidam enim attendentes divinam simplicitatem dicebant proprietates idem esse penitus cum personis nec differre nisi in modo significandi secundum concretum et abstractum, sicut etiam idem sunt in essentia quo est et quod est, Deus et deitas, quae vere sunt ibi. Unde differt secundum hos proprietas a persona solum in modo loquendi et accipitur proprietas pro persona et econverso (am Rande steht op. Praepositini).

Fol. 94vb (dist. 33): An proprietas sit persona. Er verweist auf seine frühere Zurückweisung des Irrtums des Porretanus und Praepositinus und fährt fort: Sunt tamen quidam moderni, qui appropinquant satis Praepositino dicentes, quod persona et proprietas idem sunt re, sed differunt ratione, cui differentiae nihil subest per modum differentiae sicut nec differentiae bonitatis nec sapientiae, quoniam secundum ipsos persona et proprietas differunt sicut concretum et abstractum. In divinis enim est abstractum quoad ordinem simplicitatis et concretum quoad ordinem perfectionis. Contra: Concretum et abstractum tantum differunt in modo significandi et non a parte rei. Ergo si persona et proprietas hoc modo tantum differunt, redit opinio Praepositini. Er fragt weiter: An [proprietates] in personis sint. Die Frage selbst steht wie regelmäßig schon voraus (fol. 94vb).

Fol. 95ra sagt er: Die Proprietäten sind in den Personen, non ut in subiectis, quorum sunt accidentia, sed in constitutis per ipsas nec sic esse in est tantum rationis sicut cum dicitur Deus est in se nec omnino est transitionis ut rei diversae sicut forma dicitur esse in materia vel accidens in subiecto, sed quantum ad aliquid est ibi esse in rationis vel secundum rationem, quia proprietas non est alia essentia a persona, et quantum ad aliquid est ibi esse in secundum rem, quia proprietas velut forma constituit personam. Conce(95rb)dendum igitur, quod proprietates sunt in personis . . . Licet relationes non differant in personis in actu essendi, differunt tamen in actu distinguendi et ordinandi ad alterum . . . Pater enim circumscripta paternitate est Deus. Dicendum igitur, quod paternitate non est Deus nec tamen sequitur compositio in Patre, quia paternitas nominat modum et habitudinem et non rem.

Wesen identisch secundum actus essendi, unterscheiden sich aber wegen ihrer verschiedenen durch ihre verschiedene Definition zum Ausdruck gebrachten Natur a parte rei voneinander. Die Person fügt zum Wesen den modus se habendi hinzu. Diese Hinzufügung begründet keine reale Verschiedenheit, da der modus und die essentia in esse zusammenfallen. Der Möglichkeitsgrund für diese Identifizierung ist die Unendlichkeit des Wesens[58]).

Wilhelm de la Mare stimmt in der Reihenfolge und im Wortlaut der Fragen in der Dist. 26 und in allen Lehrpunkten mit Bonaventura überein. In Gott gibt es durch sich selbst verschiedene Proprietäten als Unterscheidungsgründe der Personen. Sie tragen relativen Charakter; sie sind zugleich unterschiedbegründend und unterschiedbekundend, das erstere als Ursprünge, das letztere als Relationen. Sie sind a parte rei vom Wesen und

[58]) Fol. 96vb: Respondeo: circa personam et essentiam potest esse duplex comparatio vel in essendo vel in existendo (97ra). Primo modo idem est penitus persona cum essentia; sed si consideratur persona in existendo, consideratur secundum originem et in comparatione ad aliam personam et sic differt quodammodo persona ab essentia in modo se habendi. Essentia enim est plene absoluta, persona vero secundum rationem personae divinae ad alterum collata . . . In der Frage: Utrum persona aliquid addat supra essentiam, sagt er: Huius autem intelligentia patet sic: aliquo modo intelligamus ut infideles personam innascibilem circumscripto intellectu Filii et Spiritus Sancti; sic quidem intellecto intelligimus habentem essentiam aeternam cum modo innascibilitatis. Est quidem intelligere aliquo modo istam essentiam esse communicabilem, tamen modum habendi impossibile est intelligere posse alteri communicari, qui modus est essentiam ab alio non habere. Ergo modus ille non est essentiae modus. Alias transiret cum ipsa. Similiter accipiens esse verum aliquid habet commune cum dante, scil. essentiam ipsam et aliquid non, scilicet acceptionem. Igitur acceptio est proprietas accipientis et non accepti et distinguit accipientem, non acceptum nec iste modus subicit in dicta compositione, quia nec personae, scil. innascibili tollit simplicitatem secundum quoscumque fideles vel infideles. Igitur aliqua est proprietas habentis essentiam, quae non est essentiae, nullam compositionem inducens, sed distinctionem faciens, ut dictum est. In summa igitur tenendum est, quod licet in persona divina idem sit habens et habitum, aliquid tamen ut proprietas pertinet ad rationem habentis et non ad rationem habiti et ideo non transit cum habitu, sicut idem punctus, quia potest esse in diversis lineis differenter, potest esse uno modo distinctus, alio modo indistinctus, ut patet in exemplo praehabito. . . . In esse autem divino, quod est immensum, nulla est arctatio, nulla limitatio, quin intra summum eiusdem immensitatis possit esse absolutio et relatio.

Fol. 79va untersucht er, quot sunt notiones in Deo.

Fol. 79vb: Die Notio ist die ratio innotescendi. Dann führt er aus: Proprietates vero personales dicuntur, quae cum personis sunt convertibiles et ipsas constituunt, scilicet paternitas, filiatio et processio. Relationes vero sunt quattuor, scilicet cum istis tribus productio Spiritus Sancti activa. Notiones vero sunt quinque cum istis annumerando innascibilitatem.

Fol. 80ra: Zum Begriff notio gehört secundum usum modernorum ein Vierfaches: 1. quod sit proprietas dignitatis simpliciter et perfectionis, 2. quod dicat positivum implicite vel explicite 3. quod dicatur aliquid speciale distinctum vel unius personae ab alia vel plurium ab una 4. daß sie nicht einschließt intellectum alterius proprietatis.

von den Personen verschieden, ohne dadurch der Einfachheit Gottes Eintrag zu tun. In der genaueren Bestimmung des Identitätsverhältnisses von Person und Proprietät, von Wesen und Person, von Wesen und Proprietät, in der Ablehnung Gilberts und Präpositins, in der Verwertung der Relationen zur Versöhnung der Einheit und Vielheit stimmt Wilhelm auf weiten Strecken wörtlich mit John Peckham überein[59]).

---

[59]) Fol. 41ra fragt er, ob die Person mehr eine Substanz oder eine Relation besagt. Er antwortet in Uebereinstimmung mit der in scripto gebotenen Lösung. Dem fügt er noch bei, es könne etwas in zweifachem Sinne relatio sein, entweder an sich wie Vater und Sohn oder in seinen Supposita. In diesem letzten Sinn ist Person relatio, quia supposita eius sunt pater et filius, qui dicuntur relative.

Fol. 42va fragt er, ob die Hypostase etwas zur Substanz hinzufügt. Zuerst bringt er Gründe dafür, dann: Contra: In divinis totum est idem et est ibi summa simplicitas; ergo etc. Si dicas, quod est ibi additio super intellectum, contra: aut illi intellectui respondet aliquid in re aut nihil; si aliquid est, ergo est ibi compositio; si nihil, ergo est ibi vanus intellectus.

Fol. 43ra: Gibt es real verschiedene Proprietäten. Respondeo: Communiter tenetur proprietates personarum realiter a se distingui et quodammodo a personis. Sicut enim in eadem essentia non plurificata plures sunt personae distinctae realiter et ex hoc differt modus dicendi essentialiter et personaliter non tantum a parte nostra, sed etiam a parte rei, sic differt modus dicendi personaliter et notionaliter sive per proprietates et ideo distinguunt magistri tres modos dicendi in divinis, qui sumuntur a parte rei, scil. essentialem, personalem et notionalem. Zum Einwand, daß das Einfache sich durch sich selbst unterscheidet und daß die Personen doch einfach sind, sagt er: Ad primum dicendum, quod non est simile de duabus differentiis oppositis et personis divinis, quia duae differentiae oppositae sunt duae essentiae diversae et ideo seipsis differre possunt, sed personae divinae sunt idipsum per essentiam et ideo non habent, per quid possint differre nisi per proprietates originis, quas addunt personae super essentiam.

43rb: Differre potest per originem intelligi dupliciter vel sicut oriens et de quo oritur vel sicut ratio oriendi primo differunt personae, secundo proprietates.

Utrum huiusmodi proprietates sint relationes? Respondeo dicendum, quod nihil absolutum et proprium in divinis et ideo necesse est, quicquid est proprium, ibi esse relativum. Sed nota, quod secundum Avicennam in ad aliquid est intentio respectu subiecti et respectu obiecti. Similiter actio habet subiectum et obiectum, sed tamen idem est subiectum et obiectum actionis, quia actus activorum sunt in patiente et disposito, relationes autem non. Praeterea actio habet obiectum imperfectum, scil. passum, sed relatio perfectum; relatio igitur habet respectum ad subiectum ex ratione generali accidentis, sc. inquantum accidens est; sed habet respectum ad obiectum ex propria ratione; quoad primum respectum non manet in Deo, sed transit in essentiam, sed quoad secundum tantum manet. Ad solutionem autem obiectorum nota, quod differenter est de relatione et aliis praedicamentis accidentium. Omne enim accidens ponit aliquod novum esse in suo subiecto, quia omnis forma sive substantialis sive accidentalis est principium alicuius esse; magnitudo autem in Deo et bonitas non faciunt aliquod esse aliud ab esse substantiali et ideo dicuntur transire in substantiam non tantum, quia sunt ipsa substantia; relationes vero, licet sint ipsa substantia, tamen ponunt aliud esse vel alium modum essendi ab esse substantiali, scil. personale; ideo dicitur relatio non tran-

Nikolaus Ockham erwähnt über die Konstitution und Unterscheidung der Personen zwei Ansichten, die nach ihm das Gleiche besagen. Manche glauben, daß die Personen sich unterscheiden und konstituiert werden durch die Relationen und Proprietäten, andere, daß die Ursprünge diese Funktion ausüben. Diese beiden Ansichten harmonieren miteinander. Denn die Ursprünge bedeuten Relationen. Ursprung und Relation fallen sonach in Gott zusammen. Besser jedoch sagt man, daß die Per-

---

sire, sicut alia transeunt in substantiam; illa enim dicuntur transire, quia non servant actum (43va) sui generis, relatio autem complete servat actum suum, scil. referre et per consequens distinguere et ideo non transit in substantiam.

43vb: Utrum proprietates distinguant hypostases vel distinctas ostendant. Er meint, alle seien darin einig, daß sie nicht nur die ratio innotescendi seien, sondern auch distinguendi. Strittig ist indes, ob alle Proprietäten unterscheiden. Weiter untersucht er die Zahl der Notionen (fol. 44ra). Er sagt, zur Notio gehöre ein dreifaches (44rb) primo, quod pertineat ad originem, quia relationibus originis distinguuntur personae, et idem est principium innotescendi et distinguendi; secundo, quod pertineat ad dignitatem. Tertio, quod dicat aliquod speciale in genere notionis. Andere nehmen vier Bedingungen an: 1. quod sit proprietas dignitatis et perfectionis simpliciter 2. quod dicat positivum implicite vel explicite 3. quod dicat aliquid speciale distinctivum (so am Rande; in der Zeile distinctum) vel unius personae ab alia vel plurium ab una 4. quod non includatur actu in intellectu alterius proprietatis.

44rb: Utrum proprietates distinguantur ab invicem. 44va: Respondeo dicendum, quod aliqua distingui est dupliciter aut sicut extrema distinctionis aut sicut rationes distinguendi. Primo modo personae distinguuntur proprietatibus, secundo modo proprietates distinguuntur seipsis, sicut species differunt per suas differentias seipsis . . . Distinctio extremorum est per originem, non distinctio rationum distinguendi.

Fol. 45ra: Utrum proprietates possint abstrahi a personis per intellectum. Er gibt zuerst eine Reihe von Definitionen der Abstraktionen und sagt dann: Si ergo dicamus abstractionem separationem per intellectum et apprehensionem separatorum, sic potest dici, quod hypostasis potest abstrahi proprietate (!) et econverso; est enim intelligere paternitatem non cointelligendo illud, cuius est proprietas (licet forsan non sit possibile intelligere paternitatem non intelligendo aliquam hypostasim, cuius sit paternitas: steht am Rand).

Fol. 54vb: Utrum proprietas sit persona? Zunächst lehnt er die Ansicht Gilberts ab, dann jene des Präpositinus. Manche Moderne sagen, daß Person und proprietas sunt idem re, sed differunt ratione, cui differentiae nihil subest per modum differentiae sicut nec differentiae bonitatis et sapientiae, quia secundum ipsos persona et proprietas differunt sicut concretum et abstractum. Auch diese Ansicht lehnt er ab, da sie zu jener des Präpositinus führt. Ideo dicendum secundum Avicennam Cap. de ad aliquid: In ad aliquid, inquit, est intentio respectu subiecti et respectu alterius; ad aliquid enim est, cuius quidditas est respectu alterius. Prima igitur intentio relationis est secundum esse dependentis a subiecto, secundum quandam dependentiam accidens est; sed habitudo ad alterum dat sibi speciem relationis. Primum non est in Deo, sed secundum et hoc est, quod communiter dicitur, quod per comparationem ad subiectum idem est cum Deo et per comparationem ad obiectum differt. Idem ergo sunt essentia, persona et relatio in ratione essendi, sed non in ratione habitudinis vel distinctionis. Secundum hoc enim manet propria ratio relationis; ex hoc patet, quod actus re(55rb)ferendi differt ab

sonen durch die Proprietäten unterschieden und, da Unterscheidungs- und Konstitutionsprinzip identisch sind, konstituiert werden, durch die Ursprünge jedoch nur, sofern diese für die Proprietäten stehen, da nach unserer Erkenntnisweise die Hypostasen vermittels der Ursprünge auf verschiedene Proprietäten folgen. Andere drücken diesen Gedanken in der Form aus, daß die Personen ursächlich durch die Ursprünge, formell durch die Proprietäten konstituiert werden. Der Grund dafür, daß die Proprietäten formell unterscheiden, liegt darin, daß es in Gott nur relative Unterschiede gibt und die Proprietäten unmittelbarer als die Ursprünge eine Relation besagen. Wenn man der Relation konstituierende Bedeutung zuschreibt, so kommt ihr dies zu, nicht sofern sie Relation schlechthin ist, sondern sofern sie göttliche Relation ist[60]). Um die Frage zu entscheiden, ob nach Abstraktion der Personen die Personen noch vorstellbar bleiben, muß man beachten, daß die vier Begriffe Wesen, Hypostase, Person, Vater in einer bestimmten Ordnung aufeinander folgen. Wenn man nun die Reihe umgekehrt durchgeht und zunächst die bestimmte eine Würde besagende Relation der Vaterschaft wegdenkt, so bleibt, wenn auch nicht mehr der Vater, so doch eine Person. Wenn man jede eine

---

actu subsistendi in propria ratione, sed non in modo essendi. Ex hoc patet, quod proprietas est persona et in persona, quia idem secundum modum essendi, differt tamen quantum ad modum se habendi.

Fol. 55va: Utrum proprietas sit in personis. Er sagt dabei unter anderem von Boëthius: absit enim tantum virum errasse, cum sit sanctus und erklärt ihn dann.

Fol. 55vb: In Deo non differt relatio ab eo, super quod fundatur nisi ratione. Fol. 55va sagt er: Respondeo dicendum, quod proprietates sunt in personis non ut in subiectis, quia non sunt accidentia, sed ut in constitutis per ipsas. Et esse in hoc modo non est tantum rationis, sicut cum dicitur Deus est in se nec omnino est <nec omnino> transitionis ut rei diversae, sicut forma dicitur esse in materia vel accidens in subiecto; sed quantum ad aliquid dicitur ibi esse in ratione sive secundum rationem, quia proprietas non est alia essentia a persona, et aliquo modo sive quantum ad aliquid est ibi esse in secundum rem, quia <et> proprietas velut forma constituit personam.

Fol. 55rb: Utrum proprietates sint in divina essentia et personis. Respondeo dicendum, quod proprietates sint in divina essentia et personis, sed differenti modo; in essentia enim sunt per modum indistinctionis et identitatis . . . In personis autem sunt (fol. 56ra) sicut forma in supposito.

Fol. 56rb: Quaeritur, utrum proprietates sint divina essentia.

Fol. 56vb: Secundum esse definitionis differunt proprietas et essentia, sed in esse secundo modo (wobei nach der vorausgehenden Definition esse genommen wird für den primus actus entis) dicto sunt idem. Non enim oportet, quod illa, quae differunt secundum esse primo (das ist die quidditas rei, secundum quod definitio dicitur) modo dicto, differant realiter.

45rb wird die Frage behandelt: Utrum sit peccatum de notionibus contrarium opinari.

[60]) Fol. 24ra: Quaeritur, an hypostases in divinis constituantur in esse per proprietates seu relationes; endigt fol. 24rb.

Würde besagende Relation wegdenkt, so bleibt die Hypostase. Wenn man überhaupt jede Relation wegdenkt, so bleibt das Wesen. Dieses wäre noch irgendwie als Suppositum vorstellbar, freilich nicht, wie wir uns ein göttliches Suppositum vorstellen, sondern wie es sich die Heiden vorstellen. Sofern die Vaterschaft als konstituierende Proprietät betrachtet wird, geht sie dem Zeugungsakt voran; sofern sie als Relation betrachtet wird, folgt sie auf den Zeugungsakt[61]).

Im Seinsakt ist die Proprietät mit dem Wesen identisch; in ihrer spezifischen Natur sind beide verschieden, da diese durch verschiedene Definitionen ausgedrückt wird. Der Unterschied besteht nur ratione, ist aber größer als der zwischen den Attributa bestehende. Wie können sich dann die Personen, die doch durch die Proprietäten konstituiert werden, real unterscheiden? Wenn man die Relation ihrem spezifischen Wesen nach betrachtet, so bedeutet sie eine Beziehung auf etwas anderes und damit eine Ordnung. Ist diese Ordnung eine reale, so ist die Relation eine reale. Ist sie eine logische, so ist die Relation eine logische. Daß die Ordnung nicht real ist, kommt entweder vom Fundament oder von der Ordnung an sich. Die Relation besagt nun, in ihrem Verhältnis zum Fundament betrachtet, ein ratio, in ihrem Verhältnis zu ihrem Korrelativum eine res. Deshalb ist die Ordnung zwischen Vater und Sohn eine reale, zwischen Vater und Wesen eine logische. Deshalb unterscheidet er sich vom Sohn real, vom Wesen aber nur logisch. Da die Relation eine Zusammensetzung nur bewirken könnte in bezug auf ihr Fundament, da sie einen Unterschied begründet in bezug auf ihren Gegensatz, so ist es begreiflich, daß sie einen Unterschied verursachen kann, ohne eine Zusammensetzung zu bewirken[62]).

Wesen und Person unterscheiden sich auch ratione; aber dieser ratio entspricht etwas in re, nicht als ob Person und Wesen zwei verschiedene res wären, sondern weil dieser ratione vorliegende Unterschied in der Sache selber vorhanden ist, da die ratio der Person von jener des Wesens verschieden ist[63]).

Was den Engländer Nikolaus von Bonaventura trennt, springt in die Augen. Da er den Unterscheidungsakt und den Konstitutionsakt nicht voneinander trennt, so hat er keinen

---

[61]) Fol. 24rb—va.

Fol. 21ra stellt er die Frage, an significet [persona] substantiam vel relationem. Er antwortet, an sich bezeichne es weder das eine noch das andere, auf Gott angewendet besage es eine Relation.

[62]) Fol. 29va—31ra. Siehe auch fol. 24v.

[63]) Fol. 31r.

Ueber die Zahl der Proprietäten und ihre Abgrenzung gegenüber den Notionen und Relationen äußert er sich fol. 24vb.

Grund, in der Proprietät den Ursprung und die Relation auseinander zu halten. Mit Bonaventura betrachtet er auch den Ursprung als etwas Relatives, läßt er den Unterschied zwischen Wesen und Person in der Sache selber vorhanden sein und lehrt so sachlich unmittelbar vor Skotus den formalen Unterschied, freilich nur zwischen Absolutem und Relativem, nicht zwischen den göttlichen Attributen.

Roger Marston stellt in seinen Quodlibeta die Frage, ob die Ursprünge den Relationen vorangehen und die Personen unterscheiden. Er zitiert die Meinung des hl. Thomas, deren Fundament nach seiner Ansicht der Lehre „des Frater Alexander von Hales seligen Andenkens" entstammt. Er lehnt diese Anschauung ab. Nach ihr soll die aktive Zeugung der konstituierenden Proprietät der Sohnschaft vorangehen; ebenso soll die Vaterschaft als Proprietät dem Ursprung vorangehen, als Relation ihm folgen. Da jedoch die aktive Zeugung logisch gleichzeitig ist mit der passiven, so muß offenbar auch die letztere der Sohnschaft vorangehen. Da weiterhin die Vaterschaft logisch gleichzeitig mit ihrem Korrelativum, der Sohnschaft, sein muß, so geht die aktive Zeugung der Vaterschaft voran, während die zitierte Meinung die Vaterschaft in ihrer Eigenschaft als Proprietät der Zeugung vorangehen läßt. Ferner können nach der zitierten Meinung nur die Relationen einen Unterschied begründen. Das können aber die Relationen offenbar nur, sofern sie einander entgegengesetzt sind. Sie stehen aber nur zueinander in Gegensatz, sofern sie unter dem Gesichtspunkt der Relation betrachtet werden. Ferner widerspricht die von den Vertretern dieser Meinung aufgestellte Behauptung, daß die Vater und Sohn gemeinsame Notion der aktiven Spiration auf die aktive Hauchung folge, ihrer anderen Behauptung, daß Vater und Sohn ein Prinzip des hl. Geistes seien, weil sie eine Notion haben. Ferner bleiben nach dieser Anschauung die Relationen nur ihrem spezifischen Sein nach, nach ihrer Beziehung zu ihrem Objekt, in Gott bestehen. Da sie nun unter dem spezifischen Gesichtspunkt als Relationen betrachtet den Akten folgen, scheint keine Möglichkeit zu bleiben, ihnen eine unterscheidende Funktion zuzuschreiben. Ferner kann eine Person nur konstituiert werden durch etwas Relatives oder durch etwas Absolutes. Da das letztere nicht denkbar ist, bleibt nur die erste Alternative. Die konstituierende Proprietät kann sonach nur in ihrer Eigenschaft als Relation in Frage kommen. Dagegen steht dann wieder die Schwierigkeit, daß die Relation auf den sie begründenden Produktionsakt erst folgt. Wenn ferner eine Relation, weil sie göttlich ist, dem Ursprung vorangeht, so muß jede göttliche Relation dem Ursprung vorangehen. Weiterhin ist schwer begreiflich, wie etwas sich selbst vorangehen und Ursache seiner selbst sein kann.

Die ganze Frage hängt nach Roger von der rechten Auffassung der Innascibilität ab. Wenn man sie als rein negative Relation betrachtet, so ist es ganz unmöglich, den erwähnten Schwierigkeiten auszuweichen. Sobald man sie nicht mehr als reine Negation betrachtet und sie von der Vaterschaft unterscheidet, lassen sich die Schwierigkeiten lösen. Das Recht in ihr etwas Positives zu sehen findet Roger in den Aeußerungen des Hilarius und des Richard von St. Viktor. Wenn die Innascibilität der ersten Person auch nicht das Vatersein verleiht, so doch das Personsein. Zugleich bedeutet es die Fruchtbarkeit für die beiden Produktionsakte der Zeugung und der Hauchung. So macht es nun keine Denkschwierigkeit mehr, daß die Hypostase des Vaters dem Zeugungsakt vorangeht und daß die Relation auf ihn folgt. Die Relation ist jetzt nicht mehr notwendig zur Konstituierung der ersten Person überhaupt, sondern nur mehr zur Konstituierung der vollkommenen Person in ihrem spezifischen Sein als Vater[64]). Damit hat sich Roger sicheren Boden geschaffen für die weitere Frage, ob die Relationen oder die Ursprünge die Personen unterscheiden. Auch hier zitiert er eine Ansicht, welche uns als die des hl. Thomas bekannt ist, und lehnt sie ab. Man kann nach ihm die Relationen in ihrer Eigenschaft als Ursprünge oder als Relationen betrachten. Die Ursprünge unterscheiden effektiv, da sie das Sein und folglich das bestimmte Sein geben, die Relationen formell. Andere drücken diesen Gedanken in der Form aus, daß die Ursprünge den Unterschied begründen, die Relationen ihn erkennen lassen[65]).

Mit Worten, die stark an Bonaventura erinnern, zeigt Roger, daß die Proprietäten, in ihrem Verhältnis zum Wesen betrachtet, mit diesem das eine identische Sein haben, in ihrem Verhältnis zu ihrem Objekt, d. h. in ihrer unterscheidenden Funktion betrachtet, sich von diesem a parte rei unterscheiden[66]).

Richard von Mediavilla vertritt die Ansicht, daß die Personen sich gleichsam formell durch die durch sich selbst

[64]) Cod. Conv. soppr. 123 der Bibl. Laurenzia, fol. 52va: Utrum divinae origines sint priores relationibus vel aliquo modo distinguentes. Die gleiche Frage steht im Cod. 158 der Communalbibliothek in Assisi fol. 160ra—166vb. Die eine Hauptfrage wird in zwei Teilfragen behandelt, deren erste (im Flor. Codex fol. 53ra bis fol. 53vb) lautet: Utrum relationes secundum nostrum modum intelligendi praecedant origines.

[65]) Florentiner Codex, fol. 53vb—54rb.

[66]) Fol. 54rb. Fol. 122ra nach der Flor. Hs stellt Roger die Frage: Utrum relatio quantum ad eius quidditativum maneat in divinis.

Erwähnt sei noch die anonyme, einem Autor aus der Franziskanerschule angehörende Quaestio 51 des Quodl. 6 im Cod. D. 6 359 der Nationalbibliothek in Florenz. Utrum relatio in divinis addat aliquid supra essentiam.

unterschiedenen[67]) ihrer Natur nach Relationen besagenden[68]) Proprietäten, gleichsam ursächlich durch die Emanationen unterscheiden[69]). Durch etwas Absolutes können sich die Personen nicht unterscheiden, da das der Einfachheit Gottes widerstreitet. Doch trägt das Wesen auch zur Konstitution der Personen bei[70]). Die Person ist sonach eine subsistente Proprietät[71]). Die Frage nach der logischen Reihenfolge von Person und Proprietät löst er mit dem Grundsatz, daß die Form für sich betrachtet ein unvollkommenes Sein, in ihrer Verbindung mit den Ganzen betrachtet, ein vollkommenes Sein hat. Nun wird aber das Unvollkommene vor dem Vollkommenen erkannt. Wenn es nun auch in Gott den Unterschied von Vollkommen und Unvollkommen nicht gibt, so wird doch das erkannte Objekt logisch früher als Proprietät erkannt denn als Person[72]). Die Proprietäten lassen sich nicht von den Hypostasen abstrahieren, ohne daß diese selbst aufhören würden, noch weiter vorstellbar zu sein[73]). Person und Wesen unterscheiden sich ratione voneinander, nicht wie zwei verschiedene Attribute, sondern wegen des verschiedenen modus se habendi[74]). Person fügt zum Wesen den verschiedenen modus se habendi hinzu[75]).

Eine große Selbständigkeit in der Behandlung der einschlägigen Probleme bekundet Petrus Johannes Olivi. Man muß in Gott die ratio singularis und die ratio communis annehmen, freilich aller irdischen Unvollkommenheit entkleidet.

---

[67]) D. 27 a. 1 q. 1.
[68]) D. 26 a. 4 q. 1.
[69]) D. 26 a. 3 q. 2. Das „quasi" ist bei ihm neu.
[70]) D. 26 a. 1 q. 1.
[71]) D. 24 a. 1 q. 1.
[72]) D. 33 a. 1 q. 1.
[73]) D. 26 a. 2 q. 1.
[74]) D. 24 a. 1 q. 1.
[75]) D. 24 a. 1 q. 2.

In der q. 9 des quodl. 1 (Cod. XVII, sin. 6 der Laurenziana, fol. 151vb) untersucht er, utrum relatio realiter idem sit cum suo fundamento. Dabei sagt er: Certum est enim, quod in divinis est Trinitas personarum et unitas substantiae. Certum est etiam, quod persona ultra essentiam, ut ita dicam, non dicit nisi relationem. Ergo Trinitas in divinis attenditur penes ipsas relationes personarum constitutivas; tunc arguo: Si relationes non dicant ultra fundamentum nisi rem rationis, tunc in divinis non esset realis distinctio personarum, quod falsum est. Si autem ipsa relatio in divinis dicit rem veram, quae per comparationem ad illud, in quo est, transit, per comparationem ad illum, in quem est, manet, tamen vera relatio maneat in divinis secundum Boëthium libro De trinitate, sequitur etiam, quod relatio in creaturis rem dicat aliam a suo fundamento, inquantum respicit terminum, quamvis in comparatione (152ra) ad subiectum nullam rem addit ultra suum fundamentum.

Die Fünfzahl der Notionen, die Vierzahl der Relationen, die Dreizahl der persönlichen Proprietäten hält auch Richard fest.

Vgl. für Richards Trinitätslehre E. Hocedez, Richard de Middleton, Louvain-Paris 1925, 252—54.

Nach dem ersten Gesichtspunkt herrscht Verschiedenheit, nach dem zweiten Einheit[76]). Da die ratio singularis ebenso wie die Relation keine Entität zum Wesen hinzufügt, sondern eine singulare Existenz, so ist es denkbar, daß die Personen voneinander verschieden und doch mit dem Wesen identisch sind[77]). Absolut betrachtet ist das Wesen mit jeder Person identisch. Sofern man es in seiner Verbindung mit einer Person vorstellt, ist es real von jeder anderen Person verschieden. So ist das Wesen, welches Sohn ist, drei Personen, aber nicht ist der Sohn drei Personen[78]). Eine Vielheit von Personen ist nicht denkbar ohne die Produktionen[79]). Doch ist die passive Produktion nicht schon das Wesen der Person oder ihre Formalursache. Sie bedeutet vielmehr den Ausgang von einer Person oder etwas an einer Person. Sie ist die unerläßliche Voraussetzung jeder Person, da ohne sie eine Person in ihrer Eigentümlichkeit und Individualität nicht vorgestellt werden kann[80]). Von höchstem Interesse ist die Anschauung Olivis über die Bedeutung der Relationen für die Konstitution der Personen. Er zitiert eine Ansicht, nach der die Relationen die Personen konstituieren. Sofern die Relation subsistierend ist, sei sie Person, sofern sie die Personen aufeinander bezieht, sei sie Relation. Olivi gibt dieser Anschauung die Zensur, daß sie unwahrscheinlich ist. Unrichtig wolle er sie nicht gerade nennen. Es läßt sich schwer vorstellen, daß die Relation unter einem Gesichtspunkt früher, unter dem anderen später sei als die Extreme. Man wird sagen müssen, daß unter Relation nicht nur die Relation, sondern auch die Extreme der Relation, d. h. die Personen, zu verstehen sind. Jede Person ist darnach nicht etwas rein Relatives und nicht etwas rein Absolutes, sondern teils absolut, teils relativ. So ist der Vater durch seine Personalität dieses Suppositum, durch seine der Personalität hinzugefügte Vaterschaft steht er in Beziehung zum Sohn. Wenn also die Heiligen sagen, daß die Personen durch die Relationen verschieden sind, so ist das richtig, wenn man unter Relation die relata selber versteht. Wenn man die Personen durch etwas konstituiert sein läßt, so kann das „durch" nur ein Identitätsverhältnis besagen. Denn wenn sich Konstituierendes und Konstituiertes unterscheiden würden, so würde zwischen beiden das Verhältnis von Ursache und Wirkung, von Potenz und Akt bestehen, eine unmögliche Vorstellung[81]).

Der Einfluß Olivis auf Petrus de Trabibus ist unverkennbar. Schon dessen Begründung für die Existenz von Pro-

[76]) S. 179*.
[77]) 179*—184*.
[78]) 192*s.
[79]) 184*s.
[80]) 186*.
[81]) 198*s.

prietäten beweist das. In Gott besteht mit der höchsten Einfachheit der Unterschied der Supposita. Würde es keine Proprietät und kein proprium geben, so gäbe es nur eine gemeinsame Realität. Alles, was gemeinsam ist, ist aber in Gott in absoluter Identität und numerischer Einheit vorhanden. Es bliebe also kein Raum mehr übrig für Unterschiede. Also muß es Proprietäten geben. Diese voneinander verschiedenen Proprietäten können nicht einen Seinsakt besagen. Denn sonst würden sie bei ihrem Hinzutreten zum Wesen eine Zusammensetzung in Gott verursachen. Sie können nur einen bestimmten Existenzmodus oder einen Relationsmodus besagen, der zusammen mit dem Wesen die Person konstituiert. Da es mehrere Personen gibt, so muß es mehrere Existenzmodi geben, deren jeder einer Person eigentümlich und jeder anderen unmitteilbar ist. Ferner kann ein Unterschied in Gott nur dadurch begründet werden, daß eine Person von einer anderen ist. Infolgedessen muß jede Person zur anderen in einer bestimmten Beziehung stehen. Die Proprietät fügt daher zum Wesen einen bestimmten Existenz- oder Relationsmodus hinzu[82]). Die Proprietät muß ihrer Natur nach eine Relation besagen, da in der Sphäre des Essentiellen kein Unterschied möglich ist. Im Gegensatz zu den übrigen Akzidenzien geht die Relation nicht ihrem vollen Wesen nach in die Substanz über. In dem Sein, das sie in bezug auf ihr Objekt hat, bleibt sie bestehen und ist vom Wesen verschieden. Deshalb kann sie einen vom substanziellen Seinsmodus verschiedenen Seinsmodus, nämlich das persönliche Sein begründen, ohne eine Zusammensetzung in Gott hineinzutragen[83]).

Haben die Proprietäten unterschiedbegründende oder unterschiedbekundende Bedeutung? Petrus kennt drei Meinungen. Die erste Meinung behauptet, daß die Proprietäten den Personenunterschied nicht begründen, sondern erkennen lassen, da sie als Relationen logisch den unterschiedenen Personen folgen. Diese Ansicht enthält nicht die volle Wahrheit. Denn der bestimmte Existenzmodus, den eben die Proprietäten darstellen, gibt dem Wesen die ratio personalitatis. Die Personen haben daher ihr Sein und ihren Unterschied irgendwie von den Proprietäten. Auch die zweite Meinung, daß die Proprietäten die Personen unterscheiden, läßt sich nicht uneingeschränkt halten, da zwischen Unterscheidungsgrund und Unterschiedenem ein Unterschied sein muß, Proprietät und Person sich aber nicht unterscheiden. Andere meinen darum, daß einige Proprietäten unterscheiden, andere den Unterschied erkennen lassen. Die erste Funktion üben jene Proprietäten aus, die nur einen Ur-

[82]) Fol. 77va: An in divinis sit ponere proprietates. Die Frage endigt fol. 78ra. Auch fol. 33v.

[83]) Fol. 78ra—78va.

sprung bedeuten, wie Zeugung, die zweite jene, die nur eine Beziehung bedeuten, wie Vaterschaft. Gegen diese Ansicht spricht, daß viele annehmen, daß Zeugung und Vaterschaft dieselbe Proprietät sind. Außerdem gilt das gegen die zweite Meinung erhobene Bedenken auch gegen diese dritte. Man muß daher sagen, daß die Personen sich sowohl durch sich selbst wie auch durch die Proprietäten unterscheiden. Durch sich selbst unterscheiden sie sich, da sie den Unterscheidungsgrund in sich schließen; durch die Proprietäten werden die Personen unterschieden, da ihnen die Proprietäten den Charakter der Persönlichkeit und daher das persönliche und distinkte Sein geben, nicht als ob die Proprietät außerhalb der Person liegen würde und nicht zur Vollständigkeit der Person gehören würde. Mit dem Wesen gehört sie zur Integrität der Person. Das Wesen als Wesen kann den Charakter der Persönlichkeit weder besitzen noch verleihen, wohl aber hat es ihn im Verein mit einem bestimmten Existenz- oder Relationsmodus. So ist das Wesen, sofern es ungezeugt ist, der Vater, sofern es gezeugt ist, der Sohn. Die Proprietät ist also für jede Person der Grund des Seins und des Unterschiedenseins, nicht als etwas von der Person Verschiedenes, sondern als etwas irgendwie mit ihr Identisches[84]). Eine Folge dieser Anschauung ist die Annahme, daß nach Abstraktion aller Proprietäten keine Person mehr vorstellbar ist. Nach Abstraktion der Proprietäten, die nur einen Relationsmodus, keinen Existenzmodus besagen, kann die betreffende Hypostase noch als bestehend vorgestellt werden. So kann der Vater noch als Hypostase vorgestellt werden, wenn man den Relationsmodus der Vaterschaft abstrahiert, da noch der Existenzmodus der Ungezeugtheit bleibt[85]).

Den uns in der Franziskanerschule schon öfter begegneten a parte rei vorhandenen Unterschied zwischen Wesen und Person kennt Petrus nicht. Wesen und Person sind sachlich völlig identisch. Aber unser Intellekt erkennt sie als verschiedene Intentionen[86]).

Wenn man den Sentenzenkommentar Wilhelms von Ware liest, hat man den Eindruck, daß er der Meinung, welche die Personen weder durch etwas Absolutes noch durch etwas Relatives, sondern durch sich selbst unterschieden sein und die Relationen diesen Unterschied nur bekunden läßt, nicht unsympathisch gegenübersteht. In extenso legt er zuerst die Gründe dar, welche diese Meinung für sich anführt. Dann bemerkt er, daß sie gegen die mens Sanctorum ist, unter denen

---

[84]) Fol. 78va—vb.
Fol. 73v zeigt er, daß Person eine unbestimmte Relation besagt.
[85]) Fol. 79vb.
[86]) Fol. 33vb. Ebenso fol. 90va. Vgl. Longpré, Pierre de Trabibus et la distinction formelle, in La France francisc. 1924.

Boëthius, Johannes von Damaskus, Augustinus, Richard von St. Viktor auftreten. Die aus diesen Autoren zitierten Texte werden jedoch von den Vertretern der angegebenen Meinung mit einem Worte ihrer Beweiskraft entkleidet und in ihrem Sinne gedeutet, mit dem Worte nämlich, daß die Relationen ostensive unterscheiden. Gegen diese Interpretation bemerkt er nun, daß sie ihm den Sinn der zitierten Texte nicht zu treffen scheint. Deshalb und weil die dargestellte Meinung nicht die opinio communis zu sein scheint, wolle er auf die angeführten Gründe antworten. Wenn Wilhelm der angeführten Meinung innerlich völlig ablehnend gegenübergestanden wäre, dann hätte er sich wohl nicht auf die „Heiligen" und auf die opinio communis berufen, um seine Widerlegung der von ihren Vertretern angeführten Gründe zu begründen. Seiner eigenen Meinung gibt er folgende Form. Wie es bei den Geschöpfen eine ein Suppositum konstituierende Form gibt, mit deren Aufhören auch das Suppositum aufhört, nämlich die substanzielle Form, und eine das konstituierte Suppositum voraussetzende und zu ihm hinzutretende akzidentelle Form, so gibt es in Gott gleichsam substanzielle Relationen, welche die Supposita konstituieren, und gleichsam akzidentelle, welche die konstituierten Supposita voraussetzen und zu ihnen hinzutreten. So unterscheidet sich der Vater vom Sohne durch die Vaterschaft, der Sohn durch die Sohnschaft, der hl. Geist durch die passive Hauchung. Diese unterscheidenden Relationen unterscheiden sich voneinander durch sich selbst. Die Ursprünge unterscheiden die Personen nicht formell, sondern effektiv[87]). Da ein Konstituiertes mit der konstituierenden Form steht und fällt, so können die göttlichen Personen nicht bestehen bleiben, wenn die konstituierenden Relationen weggedacht werden[88]). Die Anschauung, daß es in Gott ein absolutes Suppositum gibt, lehnt er ab[89]).

Auch bei Wilhelm treffen wir den schon öfter beobachteten Vorgang, daß er eine zu seiner Zeit kursierende Meinung als identisch mit dem Irrtum des Präpositinus ablehnt, welche sagt, daß sich Person und Proprietät nur unterscheiden wie Abstraktes und Konkretes, daß sie sich wegen der absoluten Einfachheit Gottes nicht real, sondern lediglich in der Betrachtung des Intellekts unterscheiden. Eine andere Meinung, der er sich anschließt, sagt, daß man Person und Proprietät unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachten kann, unter dem Gesichtspunkt des Seins und unter dem Gesichtspunkt des Unterscheidens bezw. Unterscheidbaren. Im ersten Fall sind Proprietät und Person identisch. Im zweiten Fall unterscheiden sie sich vor

[87]) S. 237*—247*.
[88]) Fol. 57ra des Leipz. Cod.
[89]) Fol. 57vb—58ra.

jeder Tätigkeit des Intellekts, da nichts sich selber unterscheiden oder konstituieren kann[90]).

Bezüglich des Identitätsverhältnisses von Wesen und Relation vertritt er unter Ablehnung der Ansicht, daß die Relation, in ihrem Verhältnis zum Wesen betrachtet, in dieses übergehe und sich nur logisch von ihm unterscheide, die Ansicht, daß sich beide real unterscheiden müssen, daß die Relation in ihrer Entität mit dem Wesen zusammenfalle, aber ihrer formalen Natur nach einen vom Wesen verschiedenen Modus bedeute. Da dieser modus eine res ist, ist es begreiflich, daß Wilhelm die Relation selber eine res sein läßt. Die Gründe für den realen Unterschied von Wesen und Relation sind folgende. Würden sich die beiden nur logisch unterscheiden, dann wäre nicht einzusehen, wie eine göttliche Person die menschliche Natur zur Einheit der Person und nicht zugleich zur Einheit des Wesens hätte aufnehmen können. Ferner könnten dann die Personen, wie sie sich nur logisch vom Wesen unterscheiden, so auch untereinander nur logisch verschieden sein. Ferner wäre dann nicht begreiflich, wie eine Person zeugen könnte, ohne daß zugleich das Wesen zeugte[91]).

Bartholomäus von Bologna bringt in seinen Quodlibeta die Frage, ob nach Abstraktion der persönlichen Proprietäten die Personen noch bestehen bleiben. Er hält es für notwendig, zu unterscheiden zwischen der Proprietät des Vaters und jener der übrigen Personen. Wenn man vom Vater die persönlichen Proprietäten wegdenkt, so kann der Vater immer noch als Hypostase vorgestellt werden, da er auch weiterhin das Wesen mit einer unmitteilbaren Proprietät besitzt, nämlich mit der Innascibilität. Eine unmitteilbare Realität genügt nach Richard zur Unterscheidung der Hypostasen. Wenn man die übrigen Personen ins Auge faßt, so kann man die Proprietät völlig wegdenken und in diesem Fall kann die göttliche Person, welche durch die weggedachte Proprietät konstituiert wird, weder sein noch subsistieren. Man kann auch nur von einer bestimmten Proprietät absehen, d. h. den Intellekt nicht darauf hinwenden. So läßt sich noch eine Verschiedenheit der Hypostasen vorstellen, da logisch die Hypostase überhaupt dieser Hypostase vorangeht[92]).

---

[90]) Fol. 69vb—70va.

[91]) Fol. 70v.

[92]) Cod. Plut. XVII sin. 8, fol. 74ra: Quaestio est, utrum possit intelligi hypostasis divina omni proprietate personali circumscripta. Antwort: Ista quaestio aut intelligitur de quacunque persona divina aut de persona Patris. Si de persona Patris, tunc dico, quod proprie loquendo proprietas personalis dicit proprie quandam habitudinem personae ad personam. Dico ergo, quod circumscripta illa proprietate personali, scil. paternitate, quae proprie sic dicitur, adhuc est intelligibilis hypostasis Patris, Deus scil. innascibilis habens essentiam cum incommunicabili proprie-

Petrus von Anglia stellt die Frage, ob Wesen und Relation zur Konstitution der Personen beitragen. Er bejaht sie. Denn die Person schließt ihrem Begriff und ihrer Bezeichnung nach das Wesen und die Unmitteilbarkeit in sich, wie die Definition Richards und des Damasceners zeigt. Sie wirken zur Konstitution der Personen zusammen nicht wie zwei res, wie Materie und Form, da diese Art des Zusammenwirkens die Einfachheit Gottes vernichten würde, sondern wie zwei Teilprinzipien, welche sachlich miteinander identisch sind, sich aber nach ihrem modus se habendi unterscheiden. Das Wesen ist hiebei nicht als das Subjekt der Relation, sondern als ihr Fundament beteiligt[93]).

3. Die Augustinerschule.

Wir besprechen Aegidius Romanus und Thomas von Straßburg. Aegidius' Darlegungen über die Konstitution der göttlichen Personen sind sehr ausgebreitet. Zu Beginn seiner Ausführungen konstatiert er, daß der Konstitutionsgrund und der Unterscheidungsgrund zusammenfallen, da Sein und Einssein vertauschbar sind. Der Unterscheidungsgrund zwischen den göttlichen Supposita kann nicht eine den Supposita gemeinsame Realität sein; daher kann nicht die göttliche Natur und folgerichtig auch nicht eine absolute göttliche Realität die Personen unterscheiden. Also müssen sie durch Relationen unterschieden werden. Die Relation kann nun in Gott zweifach betrachtet werden, per modum proprietatis und per modum actionis. Der Grund, warum diese zweifache Betrachtungsweise zulässig ist, liegt in folgender Erwägung. Jede Relation muß einen Grund haben, auf den sie folgt. Dieser Grund kann eine Quantität, eine Qualität, eine actio oder eine passio sein. Bei Gott ist dieser Grund der Ursprung. Das Verhältnis des Ursprungs zu der auf ihn folgenden Relation ist vergleichbar dem Verhältnis der Bewegung zu der durch sie herbeigeführten Form. Da nun die Bewegung demselben Genus angehört wie die Form, so gehört auch der Ursprung demselben Genus an wie die relative

tate, quae est innascibilitas; quia igitur unum incommunicabile sufficit ad distinctionem hypostasis, ut dicit Richardus, dico, quod circumscripta paterna proprietate, quae proprie est personalis proprietas, est intelligere eundem cum proprietate innascibili, scil. innascibilitate, quae sufficit ad distinctionem hypostasis. Si quaeritur de qualibet persona, dico, quod potest fieri circumscriptio duobus modis aut intellectu plene resolvente, et sic impossibile est intelligere personam Filii circumscripta filiatione nec esse nec subsistere. Quod si circumscribatur intellectu imperfecte apprehendente, cum prius sit secundum intellectum esse hypostases quam esse tales, potest apprehendi distinctio hypostasum absque conversione intellectus super proprietates distinguentes.

[93]) Fol. 175va: Secundo quaestio pertinens ad divinae personae constitutionem erat ista, utrum essentia et relatio concurrant ad constitutionem in divinis. Die Frage endigt fol. 177rb.

Proprietät, d. h. er ist auch eine Relation. Nun entsteht die Frage: Kommt der Relation als Ursprung oder als Proprietät konstituierende Bedeutung zu? Beide Anschauungen findet Aegidius vor. Die erste beruft sich auf (Pseudo-)Augustinus[1]) und auf den Damascener. Unser Autor entscheidet sich für die zweite Anschauung. Eine Vielheit gibt es in Gott nur in den Realitäten, die eine Relation besagen. Nun gibt es aber eine reale Mehrheit bei den Hypostasen, bei den Proprietäten und bei den Ursprüngen. Alle diese Begriffe müssen daher relativ sein. Hypostase, Proprietät, Ursprung sind sachlich identisch und nur im modus significandi verschieden. Nun besagt aber die Proprietät unmittelbarer eine Relation als die Hypostase oder der Ursprung. Bei der Identität von Hypostase, Proprietät und Ursprung ist es begreiflich, daß die Heiligen manchmal die Personen durch die Ursprünge unterschieden sein lassen. Mögen auch die geschöpflichen Relationen nicht subsistieren, so kommt doch den göttlichen mit dem Wesen identischen Relationen Subsistenz zu. Wegen dieser Identität mit dem Wesen haben sie auch nicht wie die geschöpflichen Relationen ein schwaches Sein[2]). Aegidius vergleicht die Konstitution der Personen mit der Konstitution der Spezies bei den Geschöpfen. Wie eine Spezies Genus und spezifische Differenz besagt, so besagt die göttliche Hypostase das Wesen und die Proprietät. Die letztere spielt die Rolle der spezifischen Differenz[3]).

Klarer wird das Verhältnis von Proprietät und Ursprung bei der Erörterung der Frage, wie sich Zeugen und Vaterschaft zueinander verhalten. Völlig ablehnend steht Aegidius der Anschauung gegenüber, daß der Vater zeugt, weil er Vater ist. Wäre sie richtig, so müßte der Sohn dem Vater in der Vaterschaft ähnlich sein. Einige Richtigkeit erkennt er der Meinung zu, daß der Zeugungsakt der Grund der Vaterschaft ist. Seine eigene Ansicht bewegt sich ganz in den Gedankengängen des hl. Thomas. Zeugung und Vaterschaft sind wegen der Einfachheit der göttlichen Personen sachlich identisch. Man kann sie aber logisch unterscheiden. Man kann nun unter einem Gesichtspunkt die Zeugung der Vaterschaft, unter einem anderen die Vaterschaft der Zeugung logisch vorangehen lassen. Man kann die Vaterschaft als Proprietät betrachten und so geht sie dem Zeugen voran, ohne aber der Grund des Zeugens zu sein. Man kann sie auch als Relation betrachten und so folgt sie auf das Zeugen[4]).

Können nach Abstraktion der Relationen die Personen noch bestehen bleiben? Zur Beantwortung dieser Frage ist zu be-

[1]) Gemeint ist Fulgentius von Ruspe, De fide ad Petrum c. 1.
[2]) Dist. 26 q. 1 a. 2; auch ad 1um und ad 2um.
[3]) D. 26 q. 2 a. 2.
[4]) D. 27 q. 1 a. 2.

achten, daß es in Gott folgende Ordnung gibt: göttliches Wesen bzw. Gott, Hypostase, Person, Vater. Jedes Vorausgehende fügt zum Nachfolgenden ein neues Moment hinzu. Wenn man die Reihe umgekehrt durchgeht, so erhält man folgendes. Denkt man die Vaterschaft weg, so bleibt nur mehr eine Person im allgemeinen. Denkt man jede eine Würde besagende Relation weg, so bleibt nur mehr eine Hypostase. Denkt man überhaupt jede Relation weg, so bleibt nur mehr das Wesen bzw. eine absolute Hypostase[5]).

Zu erörtern bleibt noch das Identitätsverhältnis von Person und Relation, von Relation und Wesen, von Wesen und Proprietät, von Person und Wesen. Traditionsgetreu entscheidet er gegen Gilbert und Präpositin, daß die Relationen in den Personen sind, weil die Personen durch sie konstituiert, voneinander unterschieden und aufeinander bezogen werden, und daß sie die Personen sind, weil sie in ihnen keine Zusammensetzung bewirken. Doch besteht zwischen Person und Relation ein gedanklicher Unterschied, da das eine konstituierend, das andere konstituiert, das eine der Grund der Beziehung, das in Beziehung Setzende, das andere das Bezogene ist[6]). Was das Identitätsverhältnis der Relation zum Wesen betrifft, so ist zu sagen: Ihrem Sein nach geht die Relation wie jedes andere Akzidenz in das Wesen über. Ihrer eigentlichen ratio, ihrer Natur als Relation nach bleibt sie aber bestehen. Unter diesem letzten Gesichtspunkt unterscheidet sie sich gedanklich vom Wesen. Wenn dieser Unterschied auch von einem sachlichen weit entfernt ist, so ist er doch größer als jener der Attribute. Weisheit und Güte sind nicht nur ihrem Sein nach, sondern auch ihrer Natur nach mit dem Wesen identisch. Wenn wir das göttliche Wesen mit einer Definition ausdrücken könnten, so würde diese Definition auch der göttlichen Weisheit und Güte zukommen. Denn Weisheit und Güte sind das Wesen unter einer bestimmten Teilerkenntnis. Anders ist der Unterschied zwischen Wesen und Relation. Die Definition des Wesens umfaßt nicht die Relation. Sonst würde ja die ratio quidditatis der Relation in Gott nicht erhalten bleiben. Es würde deshalb keinen Unterscheidungsgrund der Personen geben können. Weil die Relation nach der ratio quidditatis nicht in die Substanz übergeht, deshalb ist sie, in ihrem Verhältnis zum Wesen betrachtet, eine ratio, in ihrem Verhältnis zu ihrem Gegenteil betrachtet, eine res. Die letzte Behauptung läßt sich leicht einsehen. Die quidditas der Relation besteht nämlich in dem ad aliud se habere. Die Beziehung auf ein anderes aber besagt eine Ordnung, so daß die Natur der

[5]) D. 26 q. 1 a. 3. In sehr langen Erörterungen beschäftigt sich Aegidius mit der Realität der Relationen (d. 26 q. 2 a. 1), mit der Zahl der Proprietäten, Relationen, Notionen (a. 2, d. 27 q. 1 a. 1).

[6]) D. 33 q. 1 a. 1.

Relation eine Ordnung bedeutet. Der Ordnung aber eignet die ratio boni. Diese ist aber nach Aristoteles nicht im Denken, sondern in den Dingen. Da die Relation auf der einen Seite eine ratio, auf der anderen eine res ist, ist es begreiflich, daß die Dreiheit der Personen nicht die Einheit Gottes sprengt[7]). Die Relationen sind auch im Wesen und zwar wie in ihrem Fundament, während sie in den Personen sind wie in der Hypostase[8]). Nach diesen Ausführungen ist es selbstverständlich, daß Person und Wesen sich gedanklich unterscheiden, sachlich aber identisch sind. Die Person besagt ja das Wesen und die ihre ratio quidditatis zum Wesen hinzufügende Proprietät[9]).

Thomas von Straßburg erledigt das Problem der Konstitution der göttlichen Personen in vier Fragen: Zuerst stellt er fest, daß die Personen weder durch absolute Proprietäten noch durch absolute Modi unterschieden werden. Daß die Personen durch absolute Proprietäten unterschieden sind, bezeichnet er als Meinung des Lincolniensis (= Robert Grosseteste). Gegen diese Theorie stehen schwere Bedenken. Da jedes Absolute eine Vollkommenheit besagt, würde diese Theorie zu der Konsequenz drängen, daß jeder Person zwei Vollkommenheiten fehlen. Ferner würden die drei Personen zusammen eine größere Vollkommenheit haben als eine Person allein. Ferner wäre es nach dieser Theorie unvermeidlich, durch die Produktion eine Veränderung in der göttlichen Natur eintreten zu lassen, da die Produktion einer absoluten Form immer mit einer Veränderung verbunden ist, oder wenn man sich zu dieser Konsequenz nicht entschließen kann, jede Produktion in Gott zu leugnen. Diese absoluten Proprietäten müßten endlich zum Wesen im Verhältnisse des Aktes oder der Potenz stehen, da zwei zur Einheit verbundene absolute Realitäten immer im Verhältnis von Akt und Potenz zueinander stehen. Nun kann aber die absolute Proprietät nicht die Rolle der Potenz übernehmen, da sie so dem Wesen nicht das Moment der Unmitteilbarkeit verleihen könnte. Ebensowenig kann das Wesen die Rolle der Potenz spielen, da es actus purus ist. In-

[7]) Ibid. a. 2; a. 3; d. 11 q. 1 a. 2.

[8]) D. 33 q. 1 a. 4.

Das Verhältnis von Relation und Wesen bespricht Aegidius auch in seinen Quodlibeta: quodl. 4 q. 3 und 8. Vgl. Glorieux, 144.

[9]) Ibid. q. 2 a. 1. In art. 2 bespricht Aegidius die Frage, utrum liceat de notionali contraria opinari sine peccato. Er meint, man könne ohne Sünde einer irrigen Ansicht sein über die Notionen, wenn sie nur nicht gegen einen Glaubensartikel, gegen eine Entscheidung der Kirche verstöße. Ferner muß sich mit ihr die Bereitwilligkeit verbinden bei einer allenfallsigen Entscheidung der Kirche den Irrtum zu revozieren.

Bernardus de Claromonte hat an dist. 26 nichts zu beanstanden. Von dist. 24 springt seine Kritik sofort auf dist. 27. Hier tadelt er, daß Aegidius die von Thomas gebotene Begründung für die Vierzahl der Relationen kritisiert (fol. 15va). An den distinctiones 33 und 34 tadelt er nichts. Von dist. 32 springt seine Kritik auf dist. 36 (fol. 16v).

folgedessen könnten das Wesen und die vermeintliche absolute Proprietät nicht zu einer Einheit sich zusammenfügen. Die Gründe, welche der Lincolniensis und seine sequaces anführen, nimmt Thomas unter die kritische Lupe, ebenso die Verteidigung, welche quidam modernus (am Rande als Franciskus Mayronis bezeichnet) dieser Theorie angedeihen läßt.

Gegen die Anschauung, daß die Personen sich durch absolute Modi unterscheiden, erhebt Thomas folgende Einwände. Wenn diese Ansicht richtig wäre, dann würden die Relationen als eine akzidentelle Zugabe zu den konstituierten Personen hinzutreten. Ferner müssen die göttlichen Personen entweder absolut oder relativ sein. Wenn man sich für das erste entscheidet, dann hat man gegen sich das ganze Gewicht der gegen die erste Meinung angeführten Gründe. Entschließt man sich für die zweite Annahme, dann bedeutet das eine Ablehnung der Theorie, daß sich die Personen durch absolute Modi unterscheiden. Ferner würde diese Theorie zu der Konsequenz führen, daß es in Gott entweder eine Zusammensetzung gibt oder daß es in Gott gar keine Unterschiede gibt. Thomas teilt mit, daß ein subtilis doctor, den die Herausgeber seines Sentenzenkommentars als Jakob von Viterbo bezeichnen, diese drei modi als esse naturaliter, als esse intellectualiter und als esse amabiliter bestimmt[10]).

Eine zweite Frage, die sich Thomas stellt, heißt: Unterscheiden sich die Personen durch ihre Ursprünge? Er läßt ihr eine verneinende Antwort zuteil werden. Das konstitutive Prinzip ist etwas dem Konstituierten innerlich Angehörendes. Die Ursprünge dagegen sind etwas von den Personen Ausgehendes, nämlich die Produktionsakte, also der Weg vom Produzierenden zum Produkt[11]).

Die Personen unterscheiden sich daher und werden konstituiert — das ist das Dritte, was Thomas feststellt — durch Relationen und zwar durch die Vaterschaft, Sohnschaft und aktive Hauchung. Freilich appropriate loquendo konstituieren diese drei Notionen als Proprietäten, während sie als Relationen unterscheiden. Die nähere Darlegung und Begründung dieser These enthält eine lange Auseinandersetzung mit Präpositinus[12]). In einer vierten Hauptthese lehnt er die Existenz eines absoluten Suppositums ab[13]).

Welche Unterschiede bestehen zwischen Proprietät und Wesen bzw. zwischen Proprietät und Person, zwischen Person und Wesen? Er lehnt die extremen Anschauungen Aureolis und

[10]) Dist. 26 q. 1.
[11]) Dist. 26 q. 2.
[12]) Dist. 26 q. 3.
[13]) Dist. 26 q. 4.

Durandus' ab, von denen der erste auch jeden gedanklichen Unterschied leugnet, der zweite einen realen Unterschied behauptet. In all den angegebenen Sphären herrscht re Identität, ratione Verschiedenheit[14]).

4. Die Carmelitertheologen.

Wir wenden uns der Carmeliterschule zu. Gerard von Bologna läßt die Person aus Wesen und Relation konstituiert werden. Das Formalprinzip der Konstitution scheint ihm mehr die Relation zu sein als das Wesen. Denn das Wesen spielt dabei gleichsam die Rolle des Genus, die Relation die der spezifischen Differenz[1]). Vom Wesen empfängt die Person ihre Subsistenz, von der Relation ihre Unmitteilbarkeit[2]). Weil die Relation das Formalprinzip der Personen ist, darum sind sie relativ und nicht absolut. Deshalb ist es auch unmöglich, eine göttliche Person im allgemeinen sich vorzustellen ohne eine Relation im allgemeinen und eine bestimmte Person ohne eine bestimmte Relation[3]).

Wie denkt sich Gerard das Verhältnis von Relation und notionalem Akt? Er nimmt hier keine bestimmte Stellung ein, sondern führt vier Meinungen an, über deren Wahrheitswert er nicht entscheiden will. Die ersten drei Meinungen halten in gleicher Weise, wenn auch mit verschiedener Begründung daran fest, daß die Prozessionen sich nur logisch und in der Ausdrucksweise von den Relationen unterscheiden. Nach der vierten von ihm zitierten Meinung bezeichnet die Produktionstätigkeit das Wesen, schließt aber die Relation ein oder bezeichnet sie mit[4]).

---

[14]) Dist. 33; d. 34.

[1]) Fol. 200va: . . . tum quia formale in significato personae magis videtur esse relatio quam essentia, quia essentia se habet ad modum generis, quia est communis tribus personis, relatio vero ad modum differentiae, quia propria personae ut paternitas Patri, filiatio Filio. Ebenso fol. 201ra. Fol. 201va: Ad quintum dicendum, quod substantia prima, quae est hypostasis constituitur in divinis per relationem, ut est distincta et incommunicabilis. Unde secundum hoc est relativa in divinis et non absoluta, quamvis includat essentiam, eo quod persona divina constituta est ex essentia et relatione.

[2]) Fol. 201vb.

[3]) Fol. 201ra: Si autem concipiatur ut persona divina, tunc non videtur possibile ipsam concipi absque relatione vel in generali, si concipiatur absolute ut persona divina, vel in speciali, si concipiatur ut persona Patris vel Filii, quia impossibile est, ut concipiatur aliquid et non concipiatur principium constitutivum eius in communi vel in speciali, prout ipsum constitutum concipitur sic vel sic.

[4]) Fol. 192rb: Ex dictis igitur patent duo: Primum est, quod secundum tres opiniones actio in divinis significat relationem differens ab ea solum secundum modos concipiendi et significandi logicales et grammaticales. Illae enim tres opiniones eandem tenent conclusionem, quamvis diversis viis ad eam perveniant. Secundum autem quartam actio significat essentiam, sed implicat vel connotat relationem et idem est de generatione

Für das Verhältnis von Wesen und Relation führt Gerard drei Meinungen an. Am weitesten verbreitet ist die Ansicht, daß sie sich nur nach unserer Erkenntnisweise unterscheiden. Die zweite Meinung nimmt einen formalen, in der Natur der Sache liegenden, jeder unterscheidenden Verstandestätigkeit vorangehenden Unterschied an. Nach ihr sind Wesen und Relation sachlich identisch, secundum quid verschieden. Sie unterscheiden sich nicht simpliciter, da sie zwar drei Bedingungen des schlechthinnigen Unterschiedes an sich tragen, sofern sie nicht potenziell, sondern aktuell, nicht virtuell, sondern formell, nicht konfus, sondern distinkt in Gott vorhanden sind, nicht aber die vierte Bedingung, welche die Vollendung des vollkommenen Unterschiedes bedeuten würde, nämlich die Nichtidentität. Denn zwischen Wesen und Relation besteht reale Identität. Diesen Unterschied secundum quid charakterisiert man als nicht formale Identität. Deren Tatsächlichkeit beweist man damit, daß die Definition des Wesens nicht jene der Relation einschließt und daß die beiden nicht adäquat identisch sind. Der Haupteinwand gegen diese Meinung, die Gerard am wenigsten sympathisch ist, läuft darauf hinaus, daß die formale Nichtidentität notwendig zu einem realen Unterschied führt.

Eine dritte Meinung nimmt einen realen Unterschied zwischen Wesen und Person an. Doch unterscheiden sich die beiden nicht wie res und res, sondern wie der Seinsmodus und die res. So unterscheidet sich die Vaterschaft vom Wesen wie der Modus im Besitze des Wesens vom Wesen selbst. So sehr Gerard seine Sympathien für die erste Meinung erkennen läßt, so entscheidet er sich doch nicht ausdrücklich für sie. Er zeigt vielmehr, wie eine jede der drei Meinungen die entstehenden Schwierigkeiten lösen kann[5]).

Der Erforscher der mittelalterlichen Carmelitertheologen, P. Xiberta, zeigt, wie sehr sich Guido Terreni an Thomas anschließt. Doch ist die Anhängerschaft kein schülerhaftes Nachsprechen. In der Lehre von der realen Identität von Wesen und Person und ihrer logischen Verschiedenheit, von dem Vollkommenheitscharakter der Relation, sofern sie als mit dem Wesen verbunden betrachtet wird, lehnt er sich an den Aquinaten an[6]). Zur Konstitution der Person trägt Wesen und Relation bei, das Wesen als Prinzip der Subsistenz, die unmittelbar im Wesen gründende[7]) Relation als Prinzip der Un-

activa et paternitate, quia unum est actio et aliud relatio. Quae autem sit verior, est valde difficile iudicare.

[5]) Fol. 186rb—187v.

[6]) Xiberta, De magistro Guidone Terreni, 290f. Cod. Borghes. 39, fol. 218ra—220ra lehnt er auch den formalen Unterschied ab, da er notwendig ein realer wäre. Xiberta zeigt a. a. O., daß er gegen Durandus und Petrus Aureoli opponiert.

[7]) Cod. Borghes. 39, fol. 220va.

mitteilbarkeit und daher als Formalprinzip[8]). Die Relation kommt dabei in ihrer Eigenschaft als Relation in Betracht, nicht als eine vom Charakter als Relation absehende Proprietät. Eher würde noch der Ursprung die Personen konstituieren[9]). Die Konstitution durch ein absolutes Prinzip wird expresse abgelehnt[10]).

5. Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines.

Nach Heinrich von Gent besitzen die auf verschiedene Weise dem unendlichen Wesen entströmenden und daher untereinander verschiedenen[1]) Relationen für die göttlichen Supposita zugleich konstituierende und unterscheidende Bedeutung. Wie es jedoch bei den Kreaturen eine zweifache Art von Formen gibt, substanzielle Formen, welche einem Suppositum das Sein geben, und solche, welche zum konstituierten Suppositum erst hinzutreten, so sind bei Gott die konstituierenden und zugleich unterscheidenden Relationen von der zur konstituierten Person hinzutretenden Relation zu unterscheiden. Die ersteren sind auf die Dreizahl Vaterschaft, Sohnschaft, aktive Hauchung beschränkt, die letztere ist die passive Hauchung, die zwar die beiden ersten Personen von der dritten unterscheidet, die Konstitution der zwei ersten aber voraussetzt[2]). Auch das Wesen läßt Heinrich bei der Konstitution der Personen beteiligt sein. Wie das geschöpfliche Suppositum dadurch konstituiert wird, daß das Wesen eine individuelle Bestimmung in sich aufnimmt, so werden die göttlichen Supposita dadurch konstituiert, daß das eine göttliche Wesen kraft seiner Unendlichkeit Fundament mehrerer Beziehungen ist. Der Akt, in dem eine Relation im Wesen gründet, fällt sonach zusammen mit der Konstitution der Personen. So wird jede Person aus Wesen und Relation konstituiert. Um jede Vorstellung einer Zusammensetzung zu vermeiden, will Heinrich sogar sagen, daß das Wesen im Verein

[8]) Cod. J. I. 2 der Nationalbibliothek in Florenz, fol. 5va: Relatio divina dare potest ratione suae incommunicabilitatis esse incommunicabile ita, quod persona per suam essentiam et substantiam subsistens per relationem subsistit incommunicabiliter, nec oportet, quod relatio, ubi supposita sunt relativa, per se praesupponit (im Text nur supponat, prae ist als Randkorrektur eingefügt) ea esse distincta, quod patet, quia relatio non praesupponit relativa esse distincta in esse relativo et quantum ad distinctionem relativam, immo ipsa relatio est ratio, quod sint formaliter relativa et opponantur relativa formaliter, ita quod tota personalitas est ad aliquid se habere. Tunc sicut relatio est ratio, quod sint relativa, sic est ratio, quod sint personae, quia per idem sunt personae et relativae.

[9]) Xiberta, 291.

Baconthorp (d. 26 q. 1) ist der Meinung, quod relatio constituit ut proprietas und quod relatio accepta ut proprietas in proposito est generativitas.

[10]) Cod. J. I. 2, fol. 5va.

[1]) Summa, art. 55 q. 6.

[2]) L. c., a. 56 q. 3.

mit der Relation die Personen konstituiert. Beides, Wesen und Relation, gehört sonach zum Wesen und zum Begriff der Person[3]). Ohne relative Proprietäten können daher die Personen in Gott weder bestehen noch vorgestellt werden[4]).

Am deutlichsten zeigt sich seine Selbständigkeit in der Ansicht über die Konstitution der ersten Person. Das konstitutive Prinzip der ersten Person kann nicht das Zeugen, nicht die Vaterschaft, nicht die aktive Zeugungspotenz sein. Denn von jeder dieser Funktionen wird die Konstitution der ersten Person schon vorausgesetzt. Das persönliche Sein gibt der ersten Person das generativum esse. Nach Heinrich besteht in der ersten Person folgende logische Reihenfolge: generativum esse, ingenitum, potentia generandi activa, generare, patrem esse[5]). Gerade diese Anschauung bildet den Gegenstand des energischesten Widerspruchs des Skotus.

Wie unterscheiden sich Wesen und Relation voneinander? Sie sind real identisch und unterscheiden sich voneinander ratione. Der Begriff ratio ist näher zu erklären. Er steht im Gegensatz zur intentio. Unter Intention versteht Heinrich eine im Verein mit anderen zu einem Dinge gehörende Realität, die begrifflich erfaßt werden kann, ohne daß in ihrem Begriffe der Begriff der übrigen ein Ding konstituierenden Realitäten eingeschlossen wäre. Ein intentionaler Unterschied ist sonach nur in einem zusammengesetzten Dinge möglich. Die ratio bezeichnet nicht eine Realität, sondern einen Seinsmodus, unter dem eine Sache vorgestellt werden kann, ohne daß ein anderer Seinsmodus, der ihr außerdem noch zukommt, mitgedacht wird. Wesen und Relation können nun nicht eine zusammengesetzte res besagen. Ferner kann vom Wesen kein Begriff gebildet werden, ohne daß die Relation darin eingeschlossen wäre, sowenig die Definition begrifflich erfaßt werden kann, ohne daß das Definierte darin eingeschlossen wäre. Ebensowenig kann von der Relation ein Begriff gebildet werden, ohne daß darin der Begriff des Wesens eingeschlossen wäre. Damit besteht wohl zusammen, daß man in dem einen Begriff nicht immer notwendig die beiden Seinsweisen, die substanzielle und die relative, der einen damit gemeinten Realität sich vergegenwärtigt[6]).

Heinrichs Schüler, Gottfried von Fontaines, lehnt die Meinung, daß die göttlichen Personen sich durch absolute Proprietäten unterscheiden, mit der Begründung ab, daß sie entweder zum Arianismus oder zum Sabellianismus führe. Können es keine absoluten Proprietäten sein, dann bleibt nur übrig, daß es relative sind, da es nach Augustinus in der göttlichen Sphäre

[3]) L. c., a. 56 q 4; cf. a. 55 q. 6.
[4]) A. 53 q. 6.
[5]) A. 58 q. 4.
[6]) Quodl. 5 q. 6.

nur substanzielles und relatives Sein gibt[7]). Die Relationen sind im Stande, einen Unterschied zu begründen wegen ihres Gegensatzes und doch die Einheit bestehen zu lassen wegen ihrer realen Identität mit dem Wesen[8]). Die unterscheidenden Relationen bestimmt Gottfried als Ursprungsrelationen. Sie stellen den durch den verschiedenen Ursprungsmodus begründeten verschiedenen Besitz des einen göttlichen Wesens dar[9]). Auch dem Wesen spricht er eine Rolle im Konstitutionsprozeß zu. Wie bei der Konstitution der Spezies Genus und spezifische Differenz zusammenwirken, so trägt zur Konstitution der Personen das Wesen gleichsam als Materialprinzip, die Relation gleichsam als Formalprinzip bei. Vom Wesen haben die Personen ihren Charakter als Supposita, von den Relationen ihr Verschiedensein. Die konstituierende Funktion der Relation liegt logisch vor ihrer Funktion, durch welche sie die Personen zueinander in Beziehung setzt. Daß das eine Wesen unmittelbares Fundament mehrerer Relationen sein kann, ist seiner Unendlichkeit zu danken[10]).

[7]) Quodl. 7 q. 2 (Ed. Wolf-Hoffmans, p. 279—282).

[8]) 282 f.

[9]) 283. Stohr weist in seinem Artikel: Des Gottfried von Fontaines Stellung in der Trinitätslehre, S. 181 darauf hin, daß Gottfried hier in der Sprache Richards von St. Viktor redet.

[10]) 283 f. Cf. zum Ganzen den erwähnten Artikel von Stohr, S. 180—182. In dem von Stohr erwähnten Text der tabula ist dem am Schlusse unserer Darlegung ausgesprochenen Gedanken eine schärfere aus Thomas genommene Formulierung gegeben.

Auch in der letzten Quaestio des quodl. 14 äußert sich Gottfried über den Unterschied der Personen. Cod. Vat. lat. 1032, fol. 255va: Dicendum, quod in divinis non ponitur aliqua pluralitas realis ab invicem distinctorum nisi secundum oppositionem relativam, inquantum unum est ab uno et tertium a duobus et proprietatum (die Hs: proprietatem) relativarum, secundum quas huiusmodi distinctio attenditur, ita quod, prout hae ad essentiam divinam comparantur, nulla est ibi pluralitas realis, sed tantum secundum ens rationis. Essentia enim in Patre et Pater non dicunt plura secundum rem, sed solum secundum rationem; similiter etiam essentia Patris et ipsa paternitas et sic de aliis et, quia divina essentia est simplicissima, quia actus purus, cui repugnat quaecunque compositio vel multitudo realis, quantum ad ea, quae important entitatem absolutam, et sola fide tenetur, quod in Deo sit talis distinctio secundum supposita et secundum proprietates relativas; cuius veritatis evidentiam autem intellectus ex naturalibus non capit. Quantum ad omnia alia, quae de Deo dicuntur vel Deo conveniunt, est tenendum, quod nec ab essentia divina nec a se invicem differunt nisi sola ratione. Unde secundum Boëthium in divinis substantia continet unitatem secundum substantiam sive secundum ea, quae secundum substantiam dicuntur et tribus personis communiter conveniunt, in divinis nulla realis distinctio invenitur. Relatio vero multiplicat Trinitatem, id est omnis pluralitas realis, quae in Deo invenitur, consistit in suppositis relationis vel in proprietatibus, quae relationes dicuntur.

Gerhard von Abbeville fragt in seinem Quodlibetum 19 (q. 14): fol. 109va: Utrum persona realiter aliquid addat super essentiam. Er meint (vb): Dic ergo, quod persona secundum rationem personae addit

6. Die Lehre des Skotus und die Kritik des Thomas Anglicus.

Wie reiht sich in diesen Rahmen der Doctor subtilis ein? Bei der zentralen Bedeutung, welche die Lehre von der Konstitution der Personen für die ganze Trinitätslehre besitzt, und bei der Bekämpfung, die Skotus gerade in diesem Punkte von Thomas A. erfährt, ist eine ausführliche Besprechung gerade dieses Problems gerechtfertigt und notwendig. Balič hat die dist. 26, in der die Frage nach der Konstitution der Personen erörtert wird, zum Gegenstand umfänglicher literarkritischer Studien gemacht[1]). Gerade bei dieser distinctio erweist sich

aliquid non tantum secundum rationem nostrae intelligentiae, sed secundum rem, inquantum res dicit modum obtinendi illam naturam secundum distinctionem originis et substantiae (!) relationis, ex quo neque sequitur, quod intellectus sit cassus vel vanus vel quod tres sint naturae, quia persona supra naturam addit modum obtinendi illam naturam secundum distinctionem originis, utpote per generationem et processionem et innascibilitatem.

Adenulf von Anagni stellt in seinem Quodlibetum die Frage, utrum divinae personae relationibus distinguantur. Er beantwortet sie mit Gedankengängen, die ihn seinen geistigen Platz in der Franziskanerschule um Bonaventura einnehmen lassen. Cod. lat. 14 899 der Nationalbibliothek in Paris, fol. 142rb: Respondeo: Quidam dixerunt, quod relationes in divinis non faciunt personarum distinctionem, sed eas manifestant, quia personae tanquam prima principia per se ipsis dis(142va)tinguuntur. Sed istud stare non potest, quia aliquorum distinctio per se ipsa ponit essentiarum diversitatem et est per absoluta, ut distinctio, quae est in primis generibus, quae sunt substantia, quantitas, qualitas et sic de aliis, quae se ipsis distinguuntur. Essentiarum vero diversitas non est in divinis. Propter quod dicendum est ad illud, quod tu quaeris, utrum per relationes personae distinguantur in divinis, et est ut et est ut non. Quaedam enim sunt relationes in divinis, quae suo nomine dicunt puram habitudinem, et non includunt in se rationem originis, quamvis illam praesupponant secundum nostrum modum intelligendi, sicut similitudo, aequalitas, quae sunt in personis, et de istis bene verum est, quod non faciunt distinctionem in divinis, sed eam manifestant. Sunt autem relationes in divinis, quae includunt in se rationem originis, et istae de ratione sua faciunt distinctionem. In divinis enim est intelligere ista tria, emanationem, distinctionem et distinctorum habitudinem. In divinis enim propter summam naturae perfectionem, quae in se habet vim productivam, et propter summam voluntatis liberalitatem et fecunditatem est emanatio. Emanatio autem est ratio distinctionis. . . . Emanatio vero cum distinctione e[s]t causa habitudinis et sic in divinis prima et principalis ratio distinctionis est emanatio sive origo. Hinc est, quod emanationes, quae de proximo nominant ipsam originem, et in se includunt rationem emanationis, habent personas distinguere in divinis et ideo non omnes relationes distinguunt in divinis, sed illae tantum, quae sunt origines. Vgl. für Adenulf Glorieux, La lit. quodl., 99 f.

Gervasius (Servatius) von Mont Saint-Eloi bespricht in seinem im Cod. lat. 15350 der Nationalbibl. in Paris aufbewahrten Quodlibetum die Frage (q. 11): Utrum paternitas comparata ad essentiam sit res vel sola ratio. Vgl. Glorieux, 135.

Arnulf von Homblières behandelt in seinem ersten im Cod. 379 der Bibl. d'Arsenal in Paris aufbewahrten Quodl. als quaestio 1 die Frage: Utrum abstractis proprietatibus in divinis remaneant hypostases distinctae. Vgl. Glorieux, 264—66. Geyer, 765.

[1]) Les commentaires usw., 66—82.

die Heranziehung handschriftlichen Materials fruchtbar. Es wird sich zeigen, daß Skotus mehrfach seine Meinung änderte. Wenn sonach der Waddingtext auch nur ein unvollständiges Bild vom Denken des Skotus geben kann, so müssen wir doch, um einen sicheren Stützpunkt zu haben, von dem Text ausgehen, den Wadding für die dist. 26 bietet.

Zunächst führt Skotus die Meinung des Präpositinus an — er nennt ihn mit Namen —, daß die Personen sich durch sich selbst unterscheiden. Dagegen stehen folgende Gründe. Was nicht völlig von einem anderen verschieden ist, das unterscheidet sich von ihm durch etwas ihm Innewohnendes. Nun sind aber die göttlichen Personen von demselben Wesen. Sie sind daher nicht völlig voneinander verschieden; deshalb unterscheiden sie sich nicht durch ihr ganzes Wesen, sondern durch etwas ihnen Zugehöriges. Ferner befinden sich in derselben Person mehrere Proprietäten, deren jede für sich die Person unterscheiden könnte, auch wenn die andere wegfallen würde. Das ist wieder ein Beweis dafür, daß eine Realität an den Personen die unterscheidende Funktion ausübt, nicht die Personen durch sich unterschieden sind. Ferner ist die aktive Hauchung in Vater und Sohn gemeinsam, wieder ein Moment, in dem sie nicht verschieden sind. Außerdem heißt es in der Präfation, daß sich die Proprietäten in den Personen befinden. Man kann aber nicht sagen, daß die Personen in sich selbst seien[2]). Für ungenügend hält er die Widerlegung, daß der Vater, wenn er sich völlig vom Sohne unterscheidet, dann ebenso vom hl. Geiste, und daß er, wenn er sich von beiden in gleicher Weise unterscheidet, er zu beiden die gleiche Beziehung haben muß und daher umgekehrt diese beiden auch zu ihm die gleiche Beziehung haben müssen[3]).

Sind die Personen nicht durch sich selbst verschieden, so muß das Formalprinzip ihres Unterschiedes gesucht werden.

Die opinio communis läßt die Personen durch die Relationen konstituiert werden. Diese Anschauung kann eine Reihe von Autoritäten für sich anführen: Boëthius, Augustinus, Johannes Damascenus, Richardus, Anselm. Sie führt auch Vernunftgründe für sich an.

Würde man die Personen durch absolute Proprietäten konstituiert werden lassen, so würde damit eine Zusammensetzung in Gott hineingetragen. Weiter könnte dieselbe Natur in absoluten Supposita nur in numerischer Verschiedenheit sein. Außerdem würde die Annahme absoluter Unterscheidungsprinzipien

---

[2]) Wadding, n. 2. Alle diese Gründe kann Skotus der Tradition entnehmen.

[3]) n. 3; am Rande steht hier bei Mauritius a St. Portu: Herveus brito sequitur hanc viam; ebenso bei Wadding. Doch begegneten uns diese Gedanken schon bei Petrus von Poitiers.

zu der Schlußfolgerung zwingen, daß die Relationen, deren Tatsächlichkeit von niemandem bestritten wird, ein akzidentelles zu den konstituierten Personen hinzutretendes Sein besitzen, daß sie ebenso wie die Relation Gottes zur Kreatur nur logische Relationen sind, da sie wie diese in keiner Weise für das reale Sein der Personen Bedeutung haben. Ferner müßten die konstituierenden absoluten Proprietäten aktuell in Gott sein und daher als Akte seinsgebende Bedeutung besitzen. Es gäbe somit in Gott ein dreifaches Sein. Außerdem müßten sie als Vollkommenheiten des Wesens betrachtet werden, so daß dieses an sich unvollkommen wäre, so daß ebenso die Personen wegen des Mangels der Vollkommenheit der sie nicht konstituierenden Proprietät als nicht absolut vollkommen betrachtet werden müßten. Ferner würden absolute Proprietäten die Prozessionen überflüssig machen, da die durch absolute Proprietäten konstituierten Personen den Ursprungrelationen vorausgehen. Nach Anführung der Gründe, welche diese opinio für sich vorweisen kann, legt Skotus die Art und Weise dar, wie nach ihr die Relationen ihre konstitutive und unterscheidende Funktion ausüben[4]).

Gegen diese opinio communis kann man von vier Gesichtspunkten aus Einwendungen erheben, einmal wenn man die Relation in ihrem Verhältnis zur relativen Person betrachtet, dann wenn man sie in ihrem Verhältnis zum Ursprung betrachtet, ferner, wenn man das Wesen des Konstituierten betrachtet, endlich wenn man die Autoritäten zu Rate zieht.

Der erste Gedankenkreis umschließt drei Einwände. Die Relation besagt den Formalgrund, durch den etwas auf ein anderes bezogen wird, nicht durch den die Relation selbst bezogen wird. Das nun, was bezogen wird, kann nicht später sein als die Relation, auch nicht gleichzeitig mit ihr, sondern muß ihr naturnotwendig vorangehen. Da nun dieses Beziehungsglied nicht das Wesen sein kann, kann es nur das Suppositum sein. Infolgedessen kann das Suppositum nicht durch die Relation konstituiert werden, sondern geht ihr voraus. Ferner setzt die Relation reale Extreme bezw. ihren Unterschied voraus. Man kann nicht dagegen sagen, daß reale Relationen auch vorhanden sein können, wenn die Extreme nicht vorausgesetzt, sondern ihre Verschiedenheit von den Relationen verursacht wird. Denn dann würde der von Aristoteles ausgesprochene Grundsatz zerstört, daß man aus dem nicht realen Charakter der Extreme auf den nicht realen Charakter der Relation schließen kann. Endlich ist der Zielpunkt jeder Relation an und für sich eine absolute Realität, nicht eine relative. Nun ist aber offenkundig, daß der

[4]) Nn. 4—9.

erste Terminus jeder in einer Person sich befindenden Relation eine Person und nicht das Wesen ist[5]).

Der zweite Gedankenkreis umfaßt sechs Einwände. Einmal geht das produzierende Prinzip dem Produkt voran. Wenn es aber relativ ist, muß es gleichzeitig mit seinem Produkt, seinem Korrelativum sein. Ferner kann eine Relation nicht ohne ein Absolutes verursacht werden. Dieser Einwand gewinnt noch an Kraft, wenn man annimmt, daß der formale Terminus einer Produktion das Wesen ist. Weiterhin steht jedes Relativum in gleich notwendiger Beziehung zu seinem Korrelativum. Wenn daher durch den Hauchungs- und Zeugungsprozeß nur ein Relativum produziert wird, so werden beide gleich naturnotwendig produziert. Damit würde der Produktionsgegensatz per modum naturae und per modum voluntatis aufgehoben. Ferner gäbe es dann keine Zeugung in Gott, da das Ziel des Zeugungsaktes eine erste Substanz ist. Ferner geht das Suppositum seiner Tätigkeit voran, so daß der Vater vor dem Zeugungsakt ist. Ist der Sohn relativ, so muß er gleichzeitig sein mit dem Vater, so daß er ebenfalls dem Zeugungsakt vorangeht. Ferner ist nach dem aristotelischen Grundsatz, daß die Form vor dem Zusammengesetzten ist, die Vaterschaft vor der Person des Vaters und infolgedessen auch die Sohnschaft als ihr Korrelativum vor dem Sohne[6]).

Der dritte Gedankenkreis umschließt vier Einwände. Zunächst ist mit dem eine Realität in ihrem Sein und der diesem Sein entsprechenden Einheit konstituierenden Formalprinzip das diesem Sein entgegengesetzte Sein und die dieser Einheit entgegengesetzte Einheit unvereinbar. Wenn daher die Vaterschaft der ersten Person das unmitteilbare persönliche Sein verliehe, so würde der Vaterschaft als solcher auf Grund ihres Wesens die Mitteilbarkeit widersprechen. Diese offenbar unrichtige Konsequenz zeigt die Unrichtigkeit der Theorie, daß die Vaterschaft das unmitteilbare Sein verleiht. Weiter kann von den in letzter Linie den Unterschied begründenden Prinzipien nichts Gemeinsames mehr abstrahiert werden, da sie auf Grund ihres ganzen Wesens verschieden sind. Von der Vaterschaft und Sohnschaft kann aber der Begriff der Relation abstrahiert werden. Also! Wenn ferner die Person aus Relation und Wesen besteht, so bildet sie nur eine akzidentelle Einheit, wie auch bei den Geschöpfen die Substanz mit der einem anderen Genus angehörenden Relation nur zu einem akzidentellen Ganzen zusammenwächst. Endlich ist die Person eine substantia prima. Nun schließt aber schon die substantia secunda nichts ein, was nicht formell eine Substanz ist, daher noch weniger die substantia

[5]) Nn. 10—12.
[6]) Nn. 13f.

prima, der nach Aristoteles der Substanzcharakter am meisten zukommt. Daher scheint die Relation nicht eine subsistierende Realität konstituieren zu können.

An Autoritäten scheinen gegen die Ansicht von der Konstitution der Personen durch Relationen angeführt werden zu können Augustinus, Richard, Boëthius[7]).

Dieser vierfache Komplex von Gründen veranlaßt manche, die Personen als absolut zu bezeichnen. Diese Anschauung darf nicht neu und nicht seltsam erscheinen. Denn es kann für sie der Ausspruch eines alten Theologen angeführt werden. Dieser — er meint Bonaventura — unterschied im Anschluß an Richard von St. Viktor ein zweifaches Substanzsein. Substanz kann nämlich sowohl die gemeinsame Natur bezeichnen wie auch ein bestimmtes Suppositum. Im ersten Fall besagt Substanz das Wesen, im zweiten Fall das Individuum. Die Person nun ist eine Substanz im zweiten Sinn. Wenn auch die Substanz im ersten Sinn nicht vervielfältigt werden kann, so doch im zweiten Sinn. Wenn die Substanz im zweiten Sinn vervielfältigt werden kann, dann kann diese so verstandene Substanz auch zu anderen in Beziehung treten und deshalb hindert nichts diese Substanz relativ zu nennen. Wenn man die göttlichen Personen durch absolute Proprietäten konstituiert werden läßt, so würde „absolut" hier in dem zweiten Sinn zu verstehen sein. Diese Proprietäten wären ihrem formalen Wesen nach nicht Relationen, aber die Personen wären durch sie aufeinander beziehbar. Wenn man gegen diese Anschauung einwendet, daß sie gegen die sententia communis verstößt, so mag der gleiche antiquus doctor Eideshelfer sein. Es läßt nämlich die Proprietäten nicht unterscheiden, sofern sie Beziehungen sind, sondern sofern sie Ursprünge sind. Mag vielleicht auch er dieses Wort nicht so verstehen, so kann man es doch so verstehen, daß die Ursprünge die Personen principiativ unterscheiden, nicht formal. So könnten die Personen ihren absoluten Charakter bewahren und doch wie Produkt und aktives Prinzip zueinander in Beziehung stehen. Damit wäre zugleich der sententia communis Rechnung getragen, daß sich die Personen durch die Relationen unterscheiden[8]).

Diese Theorie scheint freilich in Widerspruch zu stehen mit dem katholischen Glauben, da die hl. Schrift, die Kirche, die katholischen Gelehrten die göttlichen Personen mit relativen Namen ausdrücken. Gegen diese Einrede läßt sich jedoch zeigen, daß die Lehre vom absoluten Charakter der Personen nicht nur dem Glauben nicht widerspricht, sondern im Einklang steht mit der hl. Schrift und der kirchlichen Glaubensüberzeugung. Den

[7]) Nn. 15–22.

[8]) Nn. 23 und 24.

Am Rande steht sowohl bei Wadding wie bei Mauritius: Bonaventura d. 25 et 26, während Skotus selbst den Namen nicht nennt.

ersten Teil dieser Behauptung beweist Skotus mit zwei Gründen. Die inkriminierte Lehre gibt zu, daß die drei göttlichen Personen zutreffender Weise mit den relativen Namen Vater, Sohn und hl. Geist bezeichnet werden, da sie Ursprungsrelationen zugibt. Mehr behaupten aber die hl. Schrift und die Kirche nicht. Beide behaupten weder, daß die Personen durch die Relationen allein, noch daß sie durch absolute Proprietäten unterschieden werden. Wenn nun auch zu glauben ist, was die auctoritas behauptet, so kann man doch den Wahrheitscharakter eines Satzes nicht leugnen, weil ihn die hl. Schrift nicht verbürgt. Daß die Kirche nirgends lehrt, daß die Personen sich durch relative Proprietäten unterscheiden, zeigt eine Durchforschung aller hiefür maßgebenden kirchlichen Entscheidungen[9]).

Daß diese Anschauung mit der hl. Schrift auch positiv in Einklang steht, sucht Skotus aus Prov. 3 zu erweisen. Dort fragt Salomon nach dem Namen des Sohnes. Diese Frage zeigt, daß der Name „Sohn" nicht der eigentliche Wesensname der zweiten Person ist[10]).

Wenn man gegen die Anschauung vom absoluten Charakter der göttlichen Personen fragt, warum denn Christus die göttlichen Personen mit relativen Namen benannt habe und uns die absoluten nicht sagte, so läßt sich darauf leicht antworten, daß die relativen Namen unserer Fassungskraft eher angepaßt sind, daß weiterhin mit den absoluten Namen nur ihr Unterschied ausgedrückt werden könnte, während mit den relativen auch ihr Ursprung und die Einheit des Wesens ausgedrückt werden kann. Wenn man einwendet, daß ein von Christus aufgestellter Glaubensartikel in dem der Meinung Christi am meisten homogenen Sinne verstanden werden muß, daß aber nach ihm die Personen relativ seien, so könnte man dazu sagen, daß zweifellos am Ausspruch Christi, daß die Personen relativ seien, festzuhalten ist, daß er sich aber darüber, ob sie auch absolut seien, nicht äußerte. Die Behauptung, daß die Personen absolut seien, würde nur dann gegen einen von Christus aufgestellten Glaubensartikel verstoßen, wenn nachgewiesen würde, daß sie mit der von Christus ausgesprochenen Relativität unvereinbar ist. Ferner würde man einen allgemeinen Glaubensartikel — die Trinität — der Unsicherheit preisgeben, wenn man seine Sicherheit abhängig machen würde von der Sicherheit eines speziellen

[9]) Er nennt n. 26 das Symbolum Apostolorum, Athanasianum, Nicaenum, Cap. Firmiter u. cap. Damnamus im 1. extra De summa Trin. et fide cath. Diese zwei Kapitel wurden unter Innozenz III publiziert. Weiter kommt in Frage das auf dem Lyoner Konzil unter Gregor X erlassene Cap. Fideli in lib. VI. Plura scripta authentica declarationem Ecclesia circa articulum de Trinitate continentia lassen sich nach seiner Meinung nicht finden.

[10]) Nn. 25—27.

Glaubensartikels — Relativität der Personen. Ferner scheint es wegen der den Personen schuldigen Ehrfurcht nicht am Platz zu sein, daß man sie nur als Relationen charakterisiert, wenn das nicht ganz zicher bewiesen werden kann. Wenn man endlich sagt, daß die „Heiligen" und Theologen aus sicheren Glaubenswahrheiten schließen, daß die Personen relativ seien und daß man sich an theologische Schlußfolgerungen halten muß, so könnte man erwidern: Wegen eines Grundes, der sich widerlegen läßt, oder einer daraus gezogenen Schlußfolgerung braucht etwas nicht der Glaubenssubstanz beigezählt zu werden, auch nicht wenn dieser Grund von einem „Heiligen" angeführt wird. Nur was ein von der Kirche approbierter Heiliger zum Glaubensgut rechnet, ist als sichere Lehre anzusehen[11]).

Nun schickt sich Skotus an, die für die zweite Meinung, d. h. für die opinio communis angeführten Autoritäten im Sinne des Vertreters der Theorie von absoluten Proprietäten zu erklären[12]). Dann versucht er die für sie geltend gemachten Vernunftgründe zu entkräften. Zum ersten Grund ist zu sagen, daß eine absolute Proprietät sowenig eine Zusammensetzung im Gefolge hätte wie eine relative. Denn wenn schon bei den Geschöpfen die Subsistenz und die Natur kein zusammengesetztes Ganzes bilden, während doch die Relation und das Fundament eine zusammengesetzte Realität bilden, so bildet bei Gott, wo auch die Relation und das Wesen kein zusammengesetztes Ganzes darstellen, noch viel weniger die Realität des Suppositums und der Natur ein zusammengesetztes Ganzes. So gut wie die Relation sachlich mit dem Wesen identisch sein und ihrer formalen Natur nach bestehen bleiben kann, ebenso kann eine absolute Proprietät sachlich mit dem Wesen identisch sein und ihrer formalen Natur nach bleiben. Zur zweiten Begründung ist zu sagen, daß der Grund für das Ungeteiltsein des Wesens in den verschiedenen Personen die Unendlichkeit des Wesens ist. Diese Unendlichkeit bleibt aber bestehen, gleichviel ob die Personen durch absolute oder relative Proprietäten konstituiert werden.

Zum dritten Grund läßt sich sagen, daß die aktive Hauchung zu den in ihrem Sein konstituierten Personen des Vaters und Sohnes hinzutritt und daß sie doch keine akzidentelle Proprietät und keine rein logische Relation ist. Warum soll dann nicht auch sonst zu der durch eine absolute Proprietät in ihrem Sein konstituierten Person eine Relation hinzutreten können, ohne daß sie akzidentellen oder logischen Charakter trüge?

Der vierte Grund stützt sich auf den widerlegbaren Grundsatz, daß jedes Absolute ein Akt und darum seinsgebend ist.

[11]) Nn. 28—30.
[12]) Nn. 31—32.

Nur die wesenhafte Entität ist in Gott seinsgebend, nicht die hypostatische. Auch wenn die hypostatische Entität zum Wesen hinzutritt, entkleidet sie dieses nicht seiner seinsgebenden Funktion. Da sonach das Wesen den Charakter des Aktes an sich trägt, so empfängt es naturgemäß von der hypostatischen Entität keine Vollkommenheit. Mag diese auch logisch später sein als das Wesen, so ist sie doch nicht die Vollkommenheit des Wesens, da der ordo originis nicht identisch ist mit dem ordo perfectionis. Zudem trifft für die hypostatische Proprietät nicht die anselmianische Definition einer schlechthinnigen Vollkommenheit zu. Nach Augustinus wäre eher die Relation eine Vollkommenheit zu nennen.

Zum letzten Grund läßt sich sagen, daß sich der Ursprung viel schwerer festhalten läßt, wenn man den Extremen nur ein relatives Sein zuschreibt, als wenn man ihnen ein absolutes zuschreibt. Denn wenn sie nur ein relatives Sein haben, so bedeutet der Hervorgang einer Person von einer anderen nicht mehr, als daß ein Relativum sein Korrelativum hat. Dieses Verhältnis läßt sich aber ohne jeden Akt denken. Sind dagegen die Supposita absolut, so läßt sich die Zeugung eines Suppositum durch ein anderes leichter vorstellen[13]).

Diese Ausführungen zeigen, wie sehr die Sorge des Skotus der Theorie von absoluten Proprietäten gilt.

Ueberraschenderweise fährt er nun fort: Wenn man die opinio communis festhält, dann kann man auf die gegen sie erhobenen Bedenken folgendermaßen antworten. Zum ersten Einwand der ersten Einwändereihe läßt sich sagen, daß die Relation das Relative voraussetzt, wenn dieses nicht durch die Relation konstituiert wird. Zum zweiten Einwand ist zu sagen, daß die Relation formell durch sich selbst real ist. So ist die Vaterschaft durch ihr eigenes Wesen eine reale Relation. Andere außerhalb der Relation selbst liegende Elemente können nur als Wirkursachen der in ihrem Charakter durch ihr Wesen schon bestimmten Relation betrachtet werden, manchmal auch als Zeichen der Relation. Zum dritten Einwand ist zu sagen, daß der formelle Terminus einer Relation immer etwas Absolutes ist, mag auch der adäquate Terminus einer Relation nicht etwas rein Absolutes sein.

Zum ersten und zweiten Einwand der zweiten Reihe läßt sich sagen, daß für den Vater das Produzieren des Sohnes so viel ist wie an dem Sohne ein Korrelativum haben und zwar ein der Ursprungsrelation entsprechendes Korrelativum. So kann ein Extrem dem Ursprunge nach vor dem anderen sein, wenn beide auch der Natur nach gleichzeitig sind. Wenn man weiterhin sagt, die Relation könne nicht der formale und nicht der erste produ-

[13]) Nn. 33–40.

zierte Terminus einer Produktion sein, so ist das richtig, beweist aber nichts gegen den relativen Charakter der Personen. Denn auch wer diesen annimmt, läßt nicht die Relation produziert werden, sondern das Relative und hält das Wesen für den formalen Terminus der Produktion. Wenn die Gegner weiter meinen, daß man bei Annahme des relativen Charakters der Personen die Zeugung aufgeben müsse, so gilt, daß die Relation die Kraft hat, die zweite Person in der göttlichen Natur zu konstituieren. Damit sind die Momente der Zeugung gegeben. Zu dem oben von uns an dritter Stelle genannten Einwand[14]) bemerkt Skotus, daß die Vertreter des relativen Charakters der Personen schwer darauf antworten können.

Auf den ersten Einwand der dritten Reihe antwortet Skotus, daß die Vaterschaft in Gott formell aus sich, aus ihrem Wesen heraus unmitteilbar ist, kausal hat sie die Unmitteilbarkeit vom Wesen. Dieser Charakter der Unmitteilbarkeit trifft natürlich nicht zu für das von der göttlichen und der geschaffenen Vaterschaft abstrahierte allgemeine Wesen der Vaterschaft. Zum zweiten Einwand sagt Skotus, daß man zwar einen der Zeugung und Hauchung gemeinsamen Begriff haben könne, da Vaterschaft und Sohnschaft für unser Erkennen nicht zwei primo verschiedene Dinge sind, daß es aber keine Realität geben kann, welcher dieser Begriff entsprechen würde. Vielmehr sind Vaterschaft und Sohnschaft als Realitäten ihrem ganzen Wesen nach voneinander verschieden. Zum dritten Einwand läßt sich sagen, daß der Begriff „per accidens" in verschiedenem Sinn verwendet werden kann. Wenn man die akzidentelle Einheit eines Begriffes in dem Sinne versteht, daß er aus zwei Teilbegriffen zusammengesetzt ist, von denen keiner formell im anderen enthalten ist und auch keiner den anderen determiniert, so kann eine solche akzidentelle Einheit von Gott ohne Schwierigkeit behauptet werden. Zum vierten Einwand ist zu sagen, daß das Suppositum seine Subsistenz nicht von der Relation empfängt, sondern vom Wesen, daß es aber seine Unmitteilbarkeit von der Relation empfängt[15]).

Schließlich antwortet Skotus auf die Autoritätszeugnisse, die für den absoluten Charakter der Personen angeführt wurden, und auf die argumenta principalia[16]).

[14]) Skotus hält die bei Darlegung der Gründe beobachtete Reihenfolge bei ihrer Widerlegung nicht ein.

[15]) Nn. 41—51.

[16]) Nn. 52—57.

Dem besseren Verständnis der Ansicht des Skotus dient die in manchen Codices vor der Widerlegung der anscheinend gegen absolute Proprietäten sprechenden Vätertexte nochmal stehende Aeußerung, daß die absoluten Proprietäten, die nach der dritten Meinung die Personen konstituieren und unterscheiden, nicht in dem Sinn absolut sind wie die das Wesen betreffenden Realitäten, sondern in dem Sinne, wie der antiquus doctor den Ausdruck versteht, im Sinne einer absoluten persönlichen

Das sind in großen Zügen die Gedankengänge des Doctor subtilis, wie sie uns im Waddingtexte der dist. 26 begegnen.

Welche Kritik läßt Thomas Anglicus diesen Anschauungen des Skotus zuteil werden? Bevor wir diese Frage beantworten, muß untersucht werden, in welchem Verhältnis der Waddingtext zu dem von Thomas A. gebotenen Text des Oxoniense steht. Balič versucht zu zeigen, daß Thomas seinen Skotustext aus dem im Cod. Pal. lat. 993 erhaltenen Sentenzenkommentar, aus der von ihm so genannten Kleinen Redaktion des Oxoniense, wie sie uns etwa im Cod. Plut. XXXI dext. 3 der Biblioteca Mediceo-Laurenziana in Florenz vorliegt, und der dem Waddingtext nahestehenden „Großen Redaktion", wie sie uns in Cod. l. 15854 der Bibl. Nationale in Paris vorliegt, kompiliert habe, daß er diese Kompilation so verfertigt habe, daß ihm eine möglichst breite Angriffsfläche gegen den Doctor subtilis bleibe[17]). Um diese Theorie Balič' würdigen zu können, müssen wir uns die charakteristischen Merkmale des Cod. Pal. kurz vor Augen führen. Wo der Cod. Pal. die Gründe der opinio communis anführt, stellt er im Gegensatz zum Waddingtext, mit dem die „Kleine" und „Große" Redaktion übereinstimmen, die Vernunftgründe voraus und läßt die Autoritätsgründe folgen[18]). Das Gleiche ist bei Thomas A. zu konstatieren. Nachdem der Cod. Pal. die opinio communis dargelegt hat, bemerkt er, daß eine zweite Meinung von Petrus Johannes stammt, daß er diese aber propter certam causam übergehen wolle[19]). Dagegen legt er eine andere Meinung dar, nach der die Personen nicht durch Relationen, sondern per aliquod absolutum konstituiert werden. Er bemerkt dazu, daß sich diese Meinung ex dictis Bonaventurae entnehmen lasse[20]). Sowohl die Bemerkung über Petrus Johannes wie die Erwähnung des Namens Bonaventura fehlt bei Thomas A., ebenso bei Wadding, ebenso

---

Proprietät. Cod. Vat. lat. 875, fol. 126rb: Si ista positio teneretur, diceretur, quod ista realitas absoluta constituens personam et distinguens eam, non esset realitas ad se, sicut essentialia sunt ad se, sed realitas personalis et ad se secundo modo secundum distinctionem illius magistri positam in principio opinionis. Der Text steht vor Wadding n. 31. Ebenso Cod. Vat. lat. 884, fol. 117va; Cod. 883, 80va und b; Cod. 878, fol. 135ra (der Text ist an den beiden letzten Stellen korrumpiert).

[17]) S. 66—82. Balič stellt hier auszugsweise Texte aus der dist. 26 nach dem Cod. Pal. 993, nach der „Kleinen" und „Großen" Redaktion und nach Thomas A. nebeneinander.

[18]) Fol. 76va—77rb.

[19]) Fol. 77rb: Secunda est opinio P[etri] J[oannis] quam dimisi scribere propter certam causam. Ich würde es nicht für unwahrscheinlich halten, daß der Sentenzenkommentar des Cod. Pal. bald nach der Verurteilung des Olivi auf dem Konzil von Vienne (1311) entstand und daß es daher dem Verfasser angebracht erschien, Olivi gegenüber große Reserve zu üben. Indes verspricht Balič eine Erklärung dieses Satzes (67 f.).

[20]) Fol. 77rb.

in der „Kleinen" und „Großen" Redaktion[21]). Während Skotus nach dem Waddingtext den Wahrheitswert der opinio communis und jenen der opinio antiqui doctoris nicht gegeneinander abwägt, sagt der Autor des Sentenzenkommentars im Cod. Pal. unumwunden, daß er die Theorie von den absoluten Proprietäten für wahrscheinlicher halte. Freilich wolle er das nicht mit Sicherheit behaupten (non assero)[22]). Statt der Behauptung von der größeren Wahrscheinlichkeit der Theorie von absoluten Proprietäten heißt es bei Wadding: Wenn man die Theorie von relativen Konstitutionsprinzipien, welche magis communis ist, annehmen will, dann kann man zu den gegen sie erhobenen Einwänden folgendes sagen[23]). In der „Kleinen" Redaktion heißt es: Wem die Theorie von absoluten Konstitutionsprinzipien nicht gefällt, wenngleich sie dem Glauben nicht widerspricht, wem mehr die zweite Meinung von relativen Proprietäten, die opinio communis, zusagt, der kann auf die gegen die letztere erhobenen Einwände folgendes antworten[24]). Thomas A. sagt: Wenn man die Meinung von relativen Proprietäten festhält, dann kann man zu den gegen sie erhobenen Einwänden folgendes sagen[25]). Wie man sieht, stimmt Thomas A. am ehesten mit Wadding überein, wenngleich auch die Uebereinstimmung mit diesem keine volle ist. Am weitesten entfernt er sich von Cod. Pal. Hätte er diesen gekannt und wäre er von der Tendenz beherrscht gewesen, Skotus möglichst stark ins Unrecht zu setzen, dann hätte er sich wohl die außerordentlich günstige Gelegenheit nicht entgehen lassen. Gerade die Tatsache, daß sich bei Thomas Anglicus die im Cod. Pal. stehende Behauptung von der größeren Wahrscheinlichkeit der absoluten Proprietäten nicht findet, zeigt, daß Thomas A. diesen Text nicht gekannt hat.

Bei der Antwort auf die Einwände, welche nach der tertia via gegen die opinio communis erhoben werden, sagt der Autor des Sentenzenkommentars des Cod. Pal., daß er sie nicht gut zu lösen vermöge[26]). Die „Kleine" Redaktion sagt: Die Einwände der tertia via sind außerordentlich schwierig und doch

[21]) Siehe Balič, S. 74f.; Wadding, d. 26 n. 23.

[22]) Balič, 81 (fol. 78rb); Wadding, n. 41.

[23]) Wadding, n. 41.

[24]) Balič, 81.

Cod. Vat. lat. 871, fol. 90ra schreibt: Cui non placet illa opinio, quae tamen non videtur contradicere fidei, sicut tactum est declarando eam, sed placet omnino secunda magis, quae communis est, potest respondere ad rationes contra secundum opinionem. Wo die Darlegung dieser Ansicht beginnt, steht am Rande alia positio bonaventure (fol. 89ra). Den gleichen Text bringt Cod. 875, fol. 126va; Cod. 884, fol. 118ra; Cod. Vat. 877, fol. 86rb; Cod. 878, fol. 134va.

Vgl. für diese Hss die Table analytique von Balič.

[25]) Dist. 26.

[26]) Fol. 78va (Balič, 81).

müssen sie widerlegt werden können, wenn die opinio communis richtig ist. Löse sie, wer kann. An die Widerlegung der Einwände tritt sie nicht heran[27]). Der Waddingtext bietet in Uebereinstimmung mit der „Großen" Redaktion an dieser Stelle keine ähnliche Bemerkung, sondern bringt tatsächlich die Widerlegung der Einwände[28]). Dagegen sagt er zu einem Argument aus der zweiten Reihe, daß es schwierig zu widerlegen sei, wie wir vorhin sahen[29]). Thomas A.: Die Argumente aus der dritten Reihe sind sehr schwer zu widerlegen und doch müssen sie widerlegt werden können, wenn die opinio communis richtig ist. Löse sie, wer kann. Dann beginnt sofort die Widerlegung der argumenta secundum quartam viam. Dieser Sachverhalt zeigt, daß Thomas sich an dieser Stelle an die Kleine Redaktion anschließt. Die Uebereinstimmung ist so wörtlich, daß diese Tatsache gesichert zu sein scheint. Sonach läßt sich als bisheriges Ergebnis feststellen, daß ein starkes Moment dagegen spricht, daß Thomas den Sentenzenkommentar des Cod. Pal. gekannt habe. Bei der Darstellung seiner Beurteilung wird uns ein weiteres begegnen. An einer Stelle schließt er sich zweifellos an die „Kleine Redaktion" an. Man könnte noch auf die Reihenfolge der argumenta auctoritatis und rationis der opinio communis verweisen. In der Tatsache, daß die Vernunftbeweise den Autoritätsbeweisen vorangehen, stimmt Thomas A. mit Cod. Pal. überein. Aber das scheint ein so untergeordnetes Moment zu sein, daß man daraus nicht auf eine Benutzung des Cod. Pal. schließen darf. Diese Uebereinstimmung in einem ganz nebensächlichen Moment verliert zudem noch an Bedeutung, wenn man beachtet, daß Thomas in der Reihenfolge der Autoritätsbeweise keineswegs mit dem Cod. Pal. übereinstimmt (allerdings auch nicht mit Wadding)[30]), daß er sich ferner in der Angabe der Vernunftgründe für die Theorie von relativen Proprietäten weit von dem Cod. Pal. entfernt, dagegen mit dem Waddingtext sachlich übereinstimmt[31]). Thomas hätte Grund gehabt, sich hier an den Text des Cod. Pal. anzuschließen, wenn er ihn gekannt hätte. Denn die Gründe dieses Textes für relative Proprietäten sind weniger und schwächer als jene Waddings. Der Text des Cod.

---

[27]) Balič, 81.

[28]) Wadding, n. 48. Balič, 81.

[29]) N. 44; vgl. Anm. 15.

[30]) Cod. Pal., fol. 76vb: Augustinus, Boëthius, Damascenus (zwei Stellen), Augustinus (zwei Stellen), Wadding (n. 4): Evangelium, Boëthius, Augustinus (vier Stellen), Boëthius, Damascenus (zwei Stellen), Richard, Anselm. Thomas A.: Boëthius, Anselm, Damascenus, Augustinus (drei Stellen).

Daß Anselm nicht im Cod. Pal. steht, wohl aber im Text des Thomas A. und Waddings, sei besonders vermerkt.

[31]) Vgl. Anm. 18.

Pal. käme den polemischen Absichten Thomas' viel mehr entgegen. Die erwähnte nebensächliche Uebereinstimmung wird einem Zufall zuzuschreiben sein. Der Autor des Cod. Pal. lieferte eine Sentenzenerklärung im Anschluß an das Oxoniense des Skotus und ging dabei sehr selbständig vor. Thomas A. nahm ebenfalls das Recht in Anspruch, den Text des Oxoniense nicht einfach zu kopieren, sondern ihn im Interesse der Klarheit und Uebersichtlichkeit zu verändern. Daß für ihn der Text des Skotus nicht etwas Sakrosanktes war, läßt sich in der dist. 26 mehrfach sehen. Zu Beginn der Responsio legt er im Widerspruch zu allen Textformen, wie es seine Gewohnheit ist, die Disposition der ganzen distinctio vor. Nach der Widerlegung des Präpositinus fährt er fort, er wolle zwei opiniones probabiliores vorlegen, von denen die erste die opinio communis sei. Es ist damit nicht die Theorie von relativen Proprietäten für wahrscheinlicher erklärt als die von absoluten Proprietäten und auch nicht umgekehrt. Beiden ist damit der gleiche Grad der Wahrscheinlichkeit zugesprochen. Der Ausdruck opiniones probabiliores findet sich wieder in keiner anderen Textform. Wenn sich sonach im Skotustext des Thomas Anglicus auch nirgends eine Spur des angeblichen Uroxoniense finden läßt, ein Einzelfall zur Bestätigung meiner in der Einleitung ausgesprochenen Auffassung der im Cod. Pal. enthaltenen Sentenzenerklärung, so ist uns doch oben eine Stelle begegnet, wo sich Thomas Anglicus ohne Zweifel nicht auf die bei Wadding gegebene Textform stützt, sondern auf die Kleine Redaktion. Noch eine weitere Stelle läßt sich feststellen. Der Skotustext des Thomas Anglicus bietet nach der Darlegung der Meinung des antiquus doctor zu den gegen die opinio communis erhobenen Bedenken noch vier spezielle Gründe für die opinio antiqua. Wenn man auch Grund 2—4 als eine freie Bearbeitung der bei Wadding und Mauritius a St. Portu auf die Darlegung der antiqua opinio folgenden Widerlegung des gegen diese erhobenen Einwandes betrachten könnte, daß die Theorie von absoluten Proprietäten nicht mit dem Glauben in Einklang zu bringen sei, sowie der von der opinio communis zu ihren Gunsten angeführten Gründe gegen die Annahme absoluter Proprietäten, so ist doch der erste Grund auch nicht inhaltlich bei Wadding zu finden. Diese Schwierigkeit schwindet, wenn man die „Kleine" Redaktion zu Rate zieht. Dort findet sich der erste Grund des Skotustextes des Thomas Anglicus zwar nicht wie bei ihm als erste confirmatio, wohl aber als confirmatio einer zu Beginn des ganzen Gedankenkomplexes stehenden persuasio. Auch die zweite confirmatio des Thomas A. lehnt sich viel stärker an die „Kleine" Redaktion als den Waddingtext an. Die dritte und vierte confirmatio stellt eine selbständige Kürzung und Verarbeitung des

Waddingtextes dar[32]). Außer den angeführten zwei Stellen, wo sich Thomas A. an die Kleine Redaktion anschließt, braucht man für seine Textform keine andere Textvorlage anzunehmen, als sie uns bei Wadding vorliegt.

[32]) Ich bringe zunächst den Skotustext des Thomas Anglicus und lasse dann jenen der „kleinen" Redaktion folgen:

Ista autem opinio praeter rationes adductas contra aliam opinionem adhuc confirmatur multipliciter. Primo, quia in divinis in his, quae sunt ad aliquid, non tantum ponitur quidditas, puta paternitas, sed etiam haec paternitas, et hoc sub ratione incommunicabilis et hoc competit relationi, inquantum ad aliquid est. Ergo eadem ratione in eo, quod est ad se, est aliquid incommunicabile per illud, quo formaliter est ad se. Secundo sic: In substantiis creatis, licet sit imperfectionis limitari ad unum esse etiam perfectissimum, ita quod nullo modo sit communicabile, tamen quod natura ipsa possit habere ultimum esse, secundum quod non sit natum contrahi aliquo alio modo, hoc non est alicuius imperfectionis, quia hoc etiam conceditur in substantiis et negatur in accidentibus propter eorum imperfectiones; ergo videtur, quod natura divina, ut est ad se, habet ultimum esse actuale et ultimam unitatem absque limitatione ad unicum esse subsistentiae. Tertio, quia personae possunt nominari nominibus absolutis, ergo sunt absolutae. Probatio assumpti: quia Proverbiorum cap. 30 quaerit Salomon de Deo, quod nomen eius et quod nomen Filii eius si nosti. Sed si proprium nomen Filii esset Filius, sicut oportet ponere, si filiatione primo constituitur, quaestio Salomonis nihil esset, quia supponit ipsum esse Filium. Et tunc quaerit idem. Quarto patet probabilitas huius opinionis, quod non sit contra fidem, quia non invenitur expressum, quod relationes sint primae formae constituentes personas divinas et distinguentes nec in Symbolo Nicaeno nec in Concilio Generali sub Innocentio tertio celebrato nec in Concilio etiam Lugdunensi sub Gregorio X habito nec in aliquo alio Concilio nec in aliqua scriptura authentica continente declarationem Ecclesiae circa Trinitatem personarum divinarum nec in aliquo istorum declaratur personas per proprietates relativas constitui, ut patet intuenti. Et per consequens non videtur asserendum, quod istud credere sit de ratione fidei. Unde quamvis omnes conveniant in hoc, quod personae distinguantur relationibus, tamen non obstat, quin possit poni etiam aliqua alia prior distinctio per absoluta. Haec est ergo opinio cum suis motivis, contra quam sunt argumenta facta pro opinione superius recitata. Tertio restat solvere argumenta contra istas duas opiniones.

Cod. Vat. lat. 878, fol. 133ra: Solutio autem huius positionis non probatur tantum per istas quattuor vias tactas contra secundum opinionem, sed etiam per quasdam alias persuasiones. Primo quidem, quia prima substantia maxime est substantia secundum Philosophum in Praedicamentis et hoc non est imperfectionis; ergo <non> (non fehlt z. B. Cod. Vat. 877, fol. 85va) videtur, quod hoc (133rb) modo posset poni prima substantia in divinis, videlicet prima, cui maxime competit subsistere, hoc est per se esse. Relatio autem non videtur posse constituere aliquid subsistens nec per consequens primam substantiam. Et confirmatur ista ratio, quia secunda substantia dicit totum, quod est primae substantiae; ergo in prima substantia non concurrit aliqua distincta quidditas a quidditate secundae substantiae; ergo nec quidditas relationis, quae est distincta a quidditate essentiae (so Cod. 877; 878: ente), pertinet ad rationem primae substantiae. Confirmatur sic: quia si oportet in his, quae sunt ad aliquid in divinis, non tantum ponere quidditatem, puta non tantum paternitatem, sed hanc paternitatem et hoc sub ratione incommunicabilis et haec omnia competere sibi, inquantum est ad aliud et ut non est formaliter illud, quod est ad se, quare non potest ita in

Läßt sich sagen, daß Thomas den Text des Skotus tendenziös entstellte, um den doctor subtilis leichter angreifen zu können? Es ist nicht zu bestreiten, daß Thomas A. bei der Widerlegung der dritten Einwandreihe gegen die opinio communis sich an die Kleine Redaktion anschließt, die sichtlich eine stärkere Sympathie für die Theorie von den absoluten Proprietäten bekundet als der Waddingtext, daß er die von dem bei Wadding stehenden Text gebrachte Widerlegung der Einwände der via tertia nicht bringt. Da Thomas die Textgestaltung Waddings offenbar kennt, wird man sagen müssen, daß er sich nicht an die der opinio

---

eo, quod est ad se (quare — se ergänzt nach Cod. 877) non per illud, quod est formaliter ad aliud haberi hoc, quod est incommunicabile. Et <quod> istud <primo> ultimo efficaciter probatur, ut videtur, quia in substantia creata, licet imperfectionis sit limitari ad unam subsistentiam sive ad unum esse perfectissimum, quod nullo modo esset determinabile nec contractibile non potest esse aliquid (878: aliquis) alicuius, tamen quod natura possit habere ultimum esse, secundum quod non est natum contrahi aliquo modo alio, hoc non (878: modo) est imperfectionis, quia hoc conceditur substantiis et negatur accidentibus propter eorum imperfectionem. Ergo videtur, quod natura divina, ut est ad se, habebit ex se ultimum esse actuale et ultimam unitatem absque limitatione ad unicum esse subsistentiae. Et tunc posset poni exemplum, quia sicut si anima intellectiva primo proficeret et constitueret cor in esse suppositi et secundo cor animatum posset producere manum in esse suppositi, non essent aliqua distincta in natura animati, nisi per originem et tamen essent aliqua absoluta, quorum unum producitur in ipsis, tamen vere essent relationes producentis et producti. Non enim minus salvantur relationes, sed magis, ut videtur, ponendo absoluta aliqua, quae possent referri, quam si non (non erg. nach Cod. 884, fol. 117ra) aliqua talia absoluta. Respondetur ad illa, quae hic tacta sunt de substantia prima, quia relatio habet vim constituendi hic primam substantiam vel suppositum, quod confirmatur per hoc, quia, quae sparsa sunt in inferioribus, unica sunt in superioribus, et ideo licet alio conveniat alicui in creaturis esse ad aliud et subsistere, tamen ista possunt eodem competere Deo vel personis divinis. Contra istud arguitur sic: Quaero: quam vim intelligis aut vim causae efficientis aut formalis; si efficientis, quasi causabit ibi quandam realitatem absolutam, quae formaliter constituet ibi primam substantiam, et ita conceditur propositum, quia prima substantia constituitur aliqua (so 877; 878: autem) realitate absoluta et tamen hic additur unum; aliud impossibile, quod relatio possit (133va) causare illam personam absolutam, si secundo modo (s. m. nach 877; 878: et), scilicet formaliter cum nulla (c. n. nach 877; 878: tamen) forma habeat vim constituendi formaliter nisi tale, quale natum est esse tali forma, sicut albedo non habet vim constituendi formaliter aliquid nisi albedinem et quae includuntur in albo, sequitur (so 877; 878: in sequitur a.), quod relatio, quae est essentialiter habitudo ad (878 et statt ad) aliud, non habet vim constituendi aliquod ad se. Confirmatio illa nihil videtur valere. Ideo enim fit (878: sit) talis unio in Deo propter infinitatem (878: invisibilitatem) essentiae divinae, quae in se unitive includit omnem perfectionem realiter et etiam omnem realitatem sibi compossibilem. Proprietas (878: propr. comp.) autem non est infinita formaliter; igitur nec oportet in ea (878 statt in ea: illam) uniri omnem realitatem et maxime non illam, quae videtur sibi formaliter repugnare, aut non posse in ea includi quare maiorem perfectionem dicere formaliter quam ista (878 hier voll Fehler) vel non minorem. Et si obiciatur. Nun beginnt der

communis am stärksten angenäherte Form des Oxoniense gehalten hat. Kann man ihm darob einen Vorwurf machen? Auf jeden Fall hält er sich an einen echten Skotustext. Von einer tendenziösen Entstellung des Oxoniense in dem Sinne, daß er Skotus Anschauungen beilegt, die dieser nie vertreten hat, läßt sich nicht reden. Aber er hätte, wenn er Skotus ganz hätte gerecht werden wollen, jene Anschauung des doctor subtilis zum Gegenstand seiner Kritik machen sollen, welche die letzte Phase in dessen Gedankenentwicklung darstellt. Er deutet, wie wir gleich sehen werden, selber an, daß Skotus in seiner Anschauung über die Konstitution der Personen eine Entwicklung durchmachte. In der Hs A 13 von Canterbury ist, wie Balič[33]) mitteilt, die im Waddingtext zum Ausdruck kommende Anschauung über die Konstitution der Personen als questio bene correcta bezeichnet.

Freilich wiegt die Unterdrückung dieser letzten Formulierung des Gedankens des Skotus subtilis nicht so schwer, daß man Thomas Anglicus vorwerfen kann, er habe die Lehre des Skotus in einem Sinn dargestellt, über den der Doctor subtilis schließlich völlig hinausgewachsen sei. Die im Text der Kleinen Redaktion und im Waddingtext zum Ausdruck kommenden Meinungen sind nicht toto coelo verschieden, sondern weisen nur einen Gradunterschied in der Sympathie für absolute Proprietäten auf. Auch wenn Skotus nach dem Waddingtext loyal alle Einwände gegen die opinio communis und alle argumenta principalia gegen die Lehre von relativen Proprietäten löst, so läßt sich doch nicht verkennen, daß seine innerste Neigung der Theorie von absoluten Proprietäten gehört. Daher ist es auch keine Entstellung des skotistischen Gedankens, wenn Thomas seinen Skotustext nach der Darlegung und Kritik des Präpositinus fortfahren läßt: Ponam duas alias opiniones probabiliores, ebenso nicht, wenn er seine Kritik des Skotus mit der Bemerkung beginnt, daß Skotus die Theorie von absoluten Proprietäten tanquam probabilem hinstellt. Er stimmt damit nicht genau mit dem von Wadding gebotenen Text überein. Aber er trifft die Ansicht des doctor subtilis. Er hebt nur die im Waddingtext unausgesprochene, aber nicht bestreitbare Sympathie des Skotus für die Theorie von absoluten Proprietäten scharf und klar heraus.

Gedankengang, der bei Wadding n. 25 steht. Der angeführte Text auch Cod. Vat. lat. 877, fol. 85va; 871, fol. 89r; 875, 125vb—126ra; 884, fol. 116vb—117ra. Siehe den Waddingtext nn. 25ss.

Für den Charakter des Textes im Cod. Pal. als Auszug aus dem Oxoniense siehe nun auch die während der Drucklegung erscheinende Besprechung von Balič' Werk durch Pelster in Scholastik 4 (1929) 429; ferner die Auseinandersetzung zwischen Balič und Pelster in Theol. Revue 1929, Heft 11.

[33]) S. 67.

Was hat Thomas A. gegen die Theorie von absoluten Proprietäten zu sagen? Seine Kritik bewegt sich in einer scharfen Tonart. Zunächst hält er Skotus vor, daß er den Namen des antiquus doctor verschweigt — wieder ein Beweis dafür, daß Thomas den Text des Cod. Pal. nicht kannte. Als Grund für dieses Schweigen vermutet er, daß es sich um einen der Häresie verdächtigen oder von der Kirche nicht anerkannten Theologen handelt. Tatsächlich scheint ihm die von Skotus behauptete Wahrscheinlichkeit des absoluten Charakters der göttlichen Personen arianischer oder sabellianischer Denkweise verwandt zu sein. Denn die absoluten Proprietäten, die den Personenunterschied begründen sollen, sind entweder formell eine wahre res oder nicht. Sind sie es, dann sind sie naturgemäß auch absolute Naturen oder Substanzen oder Wesen. Damit sind in den Personen verschiedene Naturen oder Substanzen gegeben und die Substanzeinheit der Personen ist vernichtet. Das ist die Häresie des Arianismus. Betrachtet man die absoluten Proprietäten nicht als res, so sind die durch sie unterschiedenen Suppositа nicht real unterschieden, sondern nur formell. Das ist die Häresie des Sabellianismus.

Ein zweiter Grund gegen diese Meinung ist darin zu sehen, daß sie nicht mit den geringsten noch einen realen Unterschied ermöglichenden Differenzen arbeitet, wie sie durch den relativen Unterschied repräsentiert werden.

Thomas versichert, daß er noch mannigfach gegen diese Ansicht opponieren könnte. Aber er hält sie für so suspekt, daß er meint, es sei nicht zu vermuten, daß ein Katholik sie hartnäckig verteidigen oder festhalten wolle, ja er meint, daß die Katholiken eine solche Meinung nicht lange mit Vernunftgründen zu widerlegen bräuchten. Da alle Schriftsteller, die sich mit der Unterscheidung der Personen beschäftigen, ihr einmütig widersprächen, so könnten unzählige Autoritätszeugnisse gegen sie angeführt werden. Aber Thomas will sich mit der Besprechung derjenigen begnügen, die Skotus selber anführt und die er entweder nicht richtig darlegt oder nicht richtig interpretiert. Wenn er meint, Boëthius rede von relatio im Sinne von Ursprung[34]), so stimmt das nicht mit der bei Boëthius sich findenden Redeweise, daß die drei Personen Vater, Sohn und hl. Geist seien, nicht: Zeuger, Erzeugter und Hervorgehender. Vater, Sohn und Geist sind aber relative Begriffe, nicht Ursprungsbegriffe. Ferner widerspricht es dem Geist des Boëthianischen Trinitätswerkes, das „multiplicat" in der Formel relatio multiplicat trinitatem in kausativem Sinne zu erklären. Es kann, wie der Zusammenhang und Paralleltexte zeigen, nur im formalen Sinn verstanden werden. Ebenso entgeht es dem aufmerksamen

[34]) Wadding, n. 32.

Leser nicht, daß Skotus von Anselm eine falsche Interpretation gibt. Das gleiche gilt von Johannes von Damaskus, der jede von den relativen Proprietäten verschiedene Proprietät nicht bestimmter ausschließen könnte, als er es tut, wenn er schreibt, daß die Personen sich nur durch die relativen Proprietäten unterscheiden. Auch die Augustinusinterpretation des Skotus richtet sich gegen ihn selbst. Wenn man aus Augustinus herauslesen könnte, daß absolute Proprietäten die Personen konstituieren, so könnten diese offenbar nur als absolute Realitäten konstituiert werden unter Ausschluß jeder Möglichkeit des Aufeinanderbezogenwerdens. So könnten die absoluten Proprietäten nicht zu einer Vielheit in Gott führen. Außerdem sagt Augustinus an manchen Stellen deutlich, daß die Eigentümlichkeiten der Personen Beziehungen besagen. Es läßt sich nicht leugnen, daß Thomas hier dem schwierigen Augustinustext auswich und sich mit allgemeinen Deduktionen half[35]).

Diese Bemerkungen genügen nach der Meinung des Thomas Anglicus, um jedem, der seinen Verstand dem Glaubensgehorsam gefangen gibt, zu zeigen, daß die Anschauung des Skotus der christlichen Lehre widerspricht.

Da aber Skotus manche Gründe, die er für diese Ansicht anführt, nicht oder schlecht widerlegt, will sich Thomas mit ihnen noch besonders befassen. Zunächst kann man aus den von Skotus angeführten Worten des von ihm nicht genannten antiquus doctor nicht schließen, daß er der Meinung war, daß die göttlichen Personen sich durch absolute Proprietäten unterscheiden, wenn man dem Text keine Gewalt antut.

Nun widerlegt Thomas die Gründe für die opinio antiqua, deren zwei erste er der Kleinen Redaktion entnimmt, wie wir eben zeigten. Der eine besagt, daß wir in Gott eine Proprietät nicht nur ihrem allgemeinen Wesen nach, sondern auch in ihrer individuellen Bestimmtheit finden. Unter dem Gesichtspunkt der individuellen Bestimmtheit kommt ihr die Unmitteilbarkeit zu. Diese aber kommt ihr wieder zu in ihrer Eigenschaft als Relation. Da nun die quidditas der Proprietät ihr adesse besagt, so ist klar, daß sie durch das, wodurch sie formell absolut ist, zugleich relativ ist. Dagegen bemerkt Thomas, daß zwischen dem absoluten und relativen Sein der Unterschied besteht, daß die Relation auf Grund ihres Wesens die Beziehung zum Korrelativum einschließt, die absolute Realität nicht.

Der zweite Grund besagt, daß die göttliche Natur wegen ihrer Vollkommenheit die ihrem absoluten Sein entsprechende höchste Aktualität und Einheit besitzt ohne Beschränkung auf eine einzige Subsistenz. Zu diesem Grund kann man sagen, daß

[35]) Wadding, n. 31. Es handelt sich um De trin. l. 7. c. 4; cf. Schmaus, 147ff.

die geschaffene wie die göttliche Natur nicht durch eine real von ihr verschiedene, sondern durch eine nur logisch von ihr verschiedene Bestimmung zur höchsten Aktualität bestimmt wird. Besser kann man noch erwidern, daß der geschaffenen Natur die Bestimmung zu einem unmitteilbaren Sein auf Grund ihrer Endlichkeit zukommt, daß aber der göttlichen Natur die Mitteilbarkeit an mehrere Träger auf Grund ihrer Unendlichkeit zukommt, also nicht auf Grund ihres Wesens. Auf Grund ihres Wesens kommt ihr nur das esse zu.

Zu dem Grund aus den Proverbien bemerkt Thomas, daß sich jeder bewußt ist, daß der Name Sohn wie jeder andere Name nicht eine erschöpfende Wesensbezeichnung ist, sondern die zweite Person nur sehr unvollkommen ausdrückt. Wenn Skotus meint, seine Anschauung sei von keiner kirchlichen Lehrentscheidung getroffen, so ist das richtig, wenn man die Aeußerungen des kirchlichen Lehramtes so interpretiert, wie er es tut. Wenn eine Entscheidung sagt, daß die Personen sich durch Relationen unterscheiden, so versteht er Relation im Sinne von Ursprung, oder behauptet, daß damit absolute Proprietäten nicht ausgeschlossen seien. Tatsächlich ist diese Anschauung verurteilt worden mit dem Arianismus oder Sabellianismus. Wenn er meint, keine authentische Schrift könne gegen sie angeführt werden, so ist das unrichtig, wofern man die Schriften des hl. Augustinus, des Boëthius, des Johannes von Damaskus, des Anselm für von der Kirche anerkannte Schriften hält.

Zum vierten Grund aus der ersten Einwandreihe gegen die opinio communis bemerkt er, daß der Terminus eines Relativums unmittelbar ein Relativum, nicht etwas Absolutes ist. Zur zweiten Reihe sagt er, daß die Behauptung des Skotus, das Relativum sei dem Ursprung nach früher als das Korrelativum, unrichtig ist. Die Relation ist ja der Ursprung selber. Sie müßte sonach vor sich selbst sein. Das Prinzip kann in Gott auf keine Weise dem Produkt sachlich vorangehen.

Zu den von Skotus als so schwierig empfundenen und von ihm daher übergangenen Einwänden der dritten Einwandreihe läßt sich folgendes sagen. Mag die Vaterschaft im allgemeinen ihrem Begriff nach auch nicht unmitteilbar sein, so ist es doch eine bestimmte Vaterschaft und zwar ist diese unmitteilbar auf Grund ihrer Natur, mag sie diese Natur auch effektiv von anderswoher haben, bei Gott vom göttlichen Wesen. Es ist auffallend, daß der Waddingtext fast die gleiche Antwort auf diesen Einwand bringt[36]). Thomas hat hier offenbar die von Skotus in der quaestio bene correcta gebrachte Antwort des Skotus geflissentlich übergangen und sich nur an den Text der Kleinen Redaktion gehalten.

[36]) Wadding, n. 45.

Das gleiche gilt für die Antwort auf die nächsten Einwände dieser Reihe. Nur in der Kleinen Redaktion übergeht sie Skotus, in der großen beantwortet er sie, freilich anders als Thomas. Zum zweiten Einwand bemerkt er, daß die Meinung, man könne von den letzten konstituierenden und unterscheidenden Differenzen keinen Wesensbegriff abstrahieren, falsch ist. Selbst wenn sie richtig wäre, so wäre der Einwand doch nicht beweiskräftig, da dann die die Vaterschaft von der Sohnschaft unterscheidende Differenz der letzte und unmittelbare Unterscheidungsgrund wäre. Zum dritten Einwand dieser Reihe sagt er, daß Person formell eine Relation und keine Substanz besagt, da es ja weiter nichts als die Unmitteilbarkeit in sich bedeutet, freilich eine unmitteilbare Realität in einer bestimmten Natur. Daher ist auch der Begriff der Person ein einheitlicher. Würde Person beides, Relation und Absolutes, in gleicher Weise bedeuten, so würde der Begriff nur eine akzidentelle Einheit besitzen. Zum vierten Grund äußert er, daß das Subsistieren in zweifachem Sinn aufgefaßt werden kann. Es kann lediglich bedeuten in sich und nicht in einem anderen sein oder es kann das unmitteilbare Sein bedeuten. Im ersten Sinn ist das Subsistieren in Gott essentiell und kann darum nur eines sein. Im zweiten Sinn ist es dreifach. In diesem Sinn kommt es der Person auf Grund der Relation zu, im ersten auf Grund des Wesens. Man kann auch sagen, daß es in Gott drei Subsistierende und nur eine Subsistenz gibt. Wenn nun die Relation auch die subsistierende Person konstituiert, so gibt sie ihr doch nicht das Subsistieren. Das verdankt die Person vielmehr dem Wesen, ebenso wie die göttlichen Personen als Personen überhaupt durch die Relation konstituiert werden, den Charakter als göttliche Personen aber von der Gottheit empfangen. Damit ist zugleich gezeigt, daß die göttlichen Personen, die man in Analogie zu den irdischen Verhältnissen als erste Substanzen bezeichnen kann, ihren Substanzcharakter nicht durch eine außerhalb der Substanz liegende Realität erhalten. Nur ihren Charakter als bestimmte Substanzen erhalten sie durch eine nicht zum Wesen der Substanz gehörende Realität, nämlich durch die Relation.

Seine Ueberzeugung von dem nicht nur irrigen, sondern häretischen Charakter der Theorie, daß die göttlichen Personen durch absolute Proprietäten konstituiert werden, läßt es ihm ganz natürlich erscheinen, daß Skotus gezwungen wurde, Widerruf zu leisten, als er ihre Wahrscheinlichkeit in Oxford verteidigte[37]). Was für einen Widerruf mag Thomas im Auge haben? Der Wortlaut seines Berichtes legt nahe, daß es sich um einen offiziellen, Skotus von einer zuständigen Behörde auferlegten Widerrufungsakt handelt. Indes läßt sich ein solcher

[37]) D. 26.

Akt sonst aus keiner Quelle nachweisen. Man könnte nun daran denken, daß es sich um einen Widerruf handelt in der Form einer verbesserten, umredigierten Ausgabe der ursprünglichen Fassung des Oxoniense, wie sie uns in der „Kleinen" Redaktion vorliegt, so daß die Textform, die wir bei Wadding finden, die „Große" Redaktion, diesen verbesserten Text darstellen würde. Indes wird diese Theorie wohl nicht dem Wortlaut des Berichts des Thomas Anglicus gerecht, der von einem öffentlichen Widerruf redet. Licht bringt in die Schwierigkeit eine Beobachtung, die Balič bei mehreren Hss des Oxoniense machen konnte und die er in seinem an neuem Material so außerordentlich reichen Buche mitteilt. Skotus kommt im dritten Buch des Oxforder Kommentars bei der Frage nach dem Terminus der Aufnahme der menschlichen Natur in Christus auf die Konstitution der göttlichen Personen zu sprechen. Während er nach dem bei Wadding stehenden Text für die Entscheidung des Problems auf die dist. 26 des ersten Buches verweist, wird, wie Balič entdeckte, nach dem Zeugnis zahlreicher Hss, z. B. nach dem Cod. lat. 15361 der Nationalbibliothek in Paris oder nach dem Cod. 137 der Kommunalbibliothek in Assisi, bei Besprechung der erwähnten christologischen Frage von Skotus nochmal eine eingehende Untersuchung über das Problem der Konstitution der göttlichen Personen angestellt. Nach dem von Balič mitgeteilten Text lege ich den Gedankengang des Skotus dar. Skotus sagt zunächst wie bei Wadding, daß er das Problem der Konstitution der Personen schon behandelt habe, aber, fährt er fort, es werden gegen den absoluten Charakter der konstitutiven Proprietäten rationes speciales angeführt. Deren macht er fünf namhaft. Die Gegner der absoluten Proprietäten meinen, diese Proprietäten könnten in Gott nicht virtuell sein, da sie sonst in Gott wären wie ein Stein, also müßten sie aktuell in Gott sein, also gäbe es in Gott drei esse absoluta. Ferner müßten diese absoluten Proprietäten eine Vollkommenheit des Wesens sein, das Wesen wäre also nicht an sich absolut vollkommen, ebenso wäre nicht jede Person absolut vollkommen, da ihr die Vollkommenheit der anderen Personen fehlen würde. Ferner würde die Vervielfältigung eines Absoluten notwendig jene des anderen nach sich ziehen. Die zwei letzten rationes speciales behaupten, daß die Theorie von absoluten Proprietäten die Ursprünge überflüssig, ja unmöglich macht.

Duns Skotus zeigt nun, daß die angeführten Gründe alle als wirkungslos dargetan werden können. Wenn er indes auch den Gründen gegen absolute und für relative Proprietäten keine Beweiskraft zuschreibt, so bemerkt er doch, daß die Aussprüche der „Heiligen" mehr für relative als für absolute Proprietäten zu sprechen scheinen[38]).

[38]) Balič, 154—158.

Die gleiche Haltung gegenüber den absoluten Proprietäten ist, wie Balič zeigt, in der Lectura completa, wie sie uns im Cod. 62 des Merton College vorliegt, zu konstatieren. Es gibt keine zwingenden Vernunftgründe für den relativen Charakter der Proprietäten. Aber die Aussprüche der Kirchenväter scheinen mehr für relative Proprietäten zu sprechen[38a]).

Balič macht auf die literarkritischen Probleme aufmerksam, welche sich an die mitgeteilten Beobachtungen knüpfen[38b]).

Von der „Kleinen" Redaktion des ersten Buches des Oxforder Kommentars bis zum dritten Buch des Oxoniense, wie es uns in den genannten Hss vorliegt, läßt sich eine fortschreitende Wegentwicklung von der Annahme absoluter Proprietäten wahrnehmen. Während Skotus in der Kleinen Redaktion der Meinung ist, daß sich die auctoritates Sanctorum auch im Sinne von relativen Proprietäten erklären lassen[38c]), während er nach dem Waddingtext sowohl die Autoritätsbeweise für wie gegen die Theorie von absoluten Proprietäten als nicht stichhaltig erweist[38d]), ist er im dritten Buch seines Oxforder Kommentars zu der Anschauung gekommen, daß die Autoritätsbeweise mehr für relative Proprietäten sprechen, eine Anschauung, die Thomas Anglicus in seiner Kritik ebenfalls aussprach, nur noch schärfer und bestimmter als Skotus, wenn er sagte, daß alle Heiligen der Theorie von absoluten Proprietäten einstimmig widersprechen[38e]).

In der Stellungnahme des Skotus zur Theorie von absoluten Proprietäten, die wir im dritten Buche der Oxforder Sentenzenerklärung beobachten können, werden wir die von Thomas A. berichtete öffentliche Widerrufung zu sehen haben.

Das ist die Beurteilung, die Thomas Anglicus der Anschauung des Skotus angedeihen läßt, wie sie in der Dist. 26 zum Ausdruck kommt.

Wertvolle Ergänzungen bietet für die Lösung des ganzen Problems die 3. Quaestio der Dist. 28, die sich mit der schwierigsten Frage des ganzen Fragenkomplexes, mit jener nach der Konstitution der ersten Person beschäftigt. Die Wichtigkeit, die diese Quästio in den Augen des Thomas Anglicus besitzt,

---

[38a]) A. a., 158 f.

[38b]) A. a., 159.

[38c]) A. a., 160, wo er A. 2 auf Cod. Plut. 31 dext. 3 der Bibl. Laurentiana in Florenz verweist.

[38d]) Dist. 26.

[38e]) Balič, 160, A. 3; siehe auch S. 82. Michalski, Die vielfachen Redaktionen usw., Miscell. Ehrle I 253.

Damit habe ich die Gedankengänge des Skotus vorgelegt, soweit die Kritik des Thomas A. an d. 26 dazu Anlaß gab. Balič verspricht eine eingehende Untersuchung der Lehre des Skotus über die Konstitution der göttlichen Personen. Wir sehen dem Werke mit Spannung entgegen.

ergibt sich aus der langen Besprechung, die er ihr angedeihen läßt.

Skotus stellt sich das Problem, ob die erste Person konstituiert wird durch eine positive Relation zur zweiten Person.

Man antwortet allgemein mit Ja. Die sich einstellenden Schwierigkeiten glauben manche lösen zu können, indem sie einen Unterschied machen zwischen der Relation als Proprietät und als Relation. Als Proprietät geht sie der Zeugung voran, als Relation folgt sie ihr. Skotus macht gegen diese Anschauung, die wir als jene des hl. Thomas kennen, geltend, daß die Proprietät doch eine Entität sein muß und zwar, da es nur absolute und relative Entitäten gibt, eine von diesen beiden. Wäre sie eine absolute Entität, so würde sie absolute Personen konstituieren. Sie kann also nur eine relative Entität sein. Damit kehrt die Schwierigkeit von neuem wieder. Außerdem würde mit dieser Ansicht eine Ordnung in Gott hineingetragen, die der Vertreter der angeführten Meinung leugnet. Andere unterscheiden zwischen der Relation als Relation und als Ursprung. Als Ursprung gehe sie dem Zeugungsakt voran und konstituiere die erste Person, als Relation folge sie auf den Zeugungsakt. Dagegen steht, daß der Ursprung keine einer Person eigentümliche Form ist, wie sie das konstituierende Prinzip sein muß, sondern der Weg zu einer Person. Man kann nur sagen, daß der Ursprung principiative konstituiert, nicht aber formell. Andere meinen, die Relation der Vaterschaft konstituiere die erste Person, sofern sie als Geeignetheit zum Zeugen betrachtet wird. Dagegen steht, daß nach dieser Theorie der Vater weniger vollkommen wäre als der Sohn, da er nur durch eine potentielle Relation konstituiert würde, der Sohn aber durch eine aktuelle.

Gegen die drei Theorien zusammen macht Skotus geltend, daß es im Vater nur eine reale mit vollkommenster Aktualität ausgestattete Relation gibt, mag man sie auch unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten können. Alle die vorgeschlagenen Unterscheidungen können deshalb nicht zum Ziele führen. Ferner würde nach diesen Anschauungen die Vaterschaft als Vaterschaft erst durch die Zeugungstätigkeit bestehen wie die ihr korrespondierende Sohnschaft. Der Vater würde sonach sich selbst als Vater zeugen. Außerdem besteht gegen alle diese Ansichten die Schwierigkeit, wie denn das Wesen Subsistenz erhält in der ersten Person.

Eine andere Ansicht sagt daher, daß die erste Person in ihrem persönlichen Sein nicht durch eine relative, sondern durch eine absolute Proprietät konstituiert wird. Skotus führt für diese Ansicht zwei Gründe an. Dann bemerkt er, daß sie als häretisch gebrandmarkt wird. Weil er sich mit ihr schon in der Dist. 26 weitläufig beschäftigte, will er sie hier übergehen.

Wem diese letzte Meinung nicht gefällt, dem bleibt nichts übrig als sich der opinio communis anzuschließen. Dabei ist es, wie sich zeigte, nicht möglich zu fragen, in welcher Eigenschaft die Relation konstituierende Bedeutung besitzt. Denn wie man sie immer betrachten mag, so ist sie doch eine einzige Realität. Die ganze Schwierigkeit des Problems liegt nun darin, wie es vereinbar ist, daß die erste Person zugleich mit der zweiten sein kann und daß sie ihr trotzdem, weil sie ihr Prinzip ist, vorausgeht. Skotus glaubt diese Schwierigkeit mit der Unterscheidung des prius natura und des prius origine lösen zu können. Wenn eine Realität der Natur nach früher ist als eine andere, so kann sie ohne Widerspruch ohne diese Realität bestehen. Wenn aber zwei Dinge der Natur nach gleichzeitig sind, so würde es einen Widerspruch bedeuten, daß das eine ohne das andere ist, und zwar würde dieser Widerspruch notwendig aus ihrem Wesen fließen. In diesem Sinn sind Vater und Sohn gleichzeitig. Damit vereinbar ist das Früher dem Ursprunge nach. Diese prioritas kommt dem Vater zu, sofern er das Prinzip der zweiten Person ist. Das Wesen des prius origine besteht also darin, daß eine Person von der anderen ist. Da sonach das Früher und das Gleichzeitig nicht auf derselben Linie liegen, können sie zusammenbestehen. Damit ist gegeben, daß der Vater dem Zeugungsakt nicht vorangehen kann, da er eben durch den Zeugungsakt subsistiert, daß er aber der passiven Zeugung dem Ursprung nach vorangeht. Indes hat dieses Vorangehen nicht zur Folge, daß auch der Sohn als Korrelativum des Vaters der passiven Zeugung vorangeht. Als Korrelativum muß der Sohn nur der Natur nach gleichzeitig sein mit dem Vater, während der Vater der passiven Zeugung dem Ursprung nach vorangeht.

Skotus entgeht es nicht, daß damit eine Schwierigkeit noch ungelöst ist, die er gegen die verschiedenen zuerst zitierten Meinungen geltend machte. Durch welche Bestimmung empfängt denn das Wesen Subsistenz in der ersten Person? Er sucht diese Schwierigkeit mit folgender Ueberlegung zu lösen. Wenn eine Ursache unendlich ist, so daß ihrer Wirkkraft unendlich viele Effekte entsprechen, und wenn diese Effekte eine bestimmte Reihenfolge einhalten, so ist der Effekt, auf den sie sich primitate adaequationis bezieht, nicht identisch mit jenem, auf den sie sich bezieht primitate immediationis. Dem göttlichen Wesen entspricht nun auf Grund seiner Unendlichkeit nicht nur eine Subsistenz, sondern ihm entsprechen drei Subsistenzen. Diese drei Subsistenzen halten im Besitze der göttlichen Natur eine bestimmte Reihenfolge ein. Aus welchem Grunde verbindet sich nun das Wesen zuerst mit der ersten Person? Durch eine Proprietät kann es nicht zu dieser Verbindung bestimmt werden.

Infolgedessen muß man annehmen, daß es sich aus sich selbst auf Grund seiner Natur mit ihr verbindet[39]).

Bei der Darbietung des Textes dieser Quästio stellt Thomas wieder die Disposition der ganzen Frage an die Spitze. Auch im Texte sind die springenden Punkte oft prägnanter hervorgehoben. Gegenüber dem Waddingtext tritt die Sympathie des Skotus für die absoluten Proprietäten stärker hervor[40]).

In seiner Kritik beanstandet er vor allem die Lehre von der prioritas originis. Vater sein heißt doch nichts anderes als einen Sohn haben. Der Vater kann aber keinen Sohn haben, bevor der Sohn existiert. Ferner sind die Relativa logisch gleichzeitig. Was aber logisch gleichzeitig ist, muß noch viel mehr sachlich gleichzeitig sein. Daß relative Dinge gleichzeitig sein müssen, beweist er auf verschiedene Weise. Der dritte Einwand gegen die prioritas stellt die Frage, ob das Korrelativum wesenhaft zum Begriffe des Relativums gehört. Wenn ja, dann ist klar, daß das Relativum nicht früher sein kann als sein Korrelativum, da nichts seinem eigenen Wesen vorangehen kann. Wenn nein, so könnte ein Relativum ohne sein Korrelativum sein, eine Annahme, die Skotus selber ablehnt.

Seine eigene Entscheidung besagt, daß die erste Person durch die Vaterschaft als Vater konstituiert wird, daß sie aber als Person überhaupt nicht allein durch die Vaterschaft, sondern ebenso durch die Relation zur dritten Person konstituiert wird.

Die Einwände des Skotus lassen sich leicht widerlegen. Man muß hiezu beachten, daß es ein sachliches und ein gedankliches Früher gibt. Sachlich geht keine Person der anderen, das Suppositum nicht seinem Akt und dieser nicht seinem Terminus voran. Denn sachlich ist der Akt mit der Relation identisch. Sachlich wird daher die Person nicht mehr durch die Relation als durch die Tätigkeit konstituiert. Aber es gibt in Gott ein gedankliches Früher. Vor unseren Geist tritt die erste Person zuerst als ein Suppositum überhaupt und damit die sie konstituierende Proprietät, ohne daß wir indes in dieser schon irgendeine individuelle Bestimmung erkennen würden. Dann sieht unser Geist die erste Person als dieses Suppositum, das durch diese Proprietät konstituiert wird. Bis zu diesem Punkt des Gedankenverlaufs blieb es noch völlig unentschieden, ob dieses Suppositum eine absolute oder eine relative Realität ist oder genauer gesagt: es wurde von diesen Bestimmungen abgesehen. Nun

[39]) Ox. d. 28 q. 3.

[40]) Dist. 28 q. 3: Sed contra istam opinionem arguitur, quod sit haeretica. Sed quia facta sunt argumenta et solutiones dist. 26, ideo hic transeo. Secundo ergo dico, quod mihi videtur, si non debeat placere opinio de distinctivis absolutis.

Leider stehen mir zum Vergleich des Skotustextes des Thomas Anglicus keine Texte der „Kleinen" Redaktion zur Verfügung.

aber tritt uns die erste Person entgegen, sofern sie den Sohn zeugt, und hierauf, sofern sie zu ihm in Beziehung steht. Und jetzt erst tritt der relative Charakter der ersten Person vor unser geistiges Auge.

Nach diesen Bemerkungen läßt sich zum ersten Einwand des Skotus sagen, daß zwar jedes Seiende absolut oder relativ sein muß, daß aber nicht jedes erkannte Objekt als absolut oder relativ erkannt werden muß, sondern daß es auch unter Abstraktion von diesen Bestimmungen gedacht werden kann. So wird zwar die erste Person durch eine relative Proprietät konstituiert. Aber wenn sie in unser Erkenntnisfeld eintritt, bevor der Zeugungsakt vor unser geistiges Auge tritt, so tritt uns die konstitutive Proprietät nicht als relative Proprietät, sondern als Proprietät überhaupt entgegen. Zum zweiten Einwand des Skotus ist zu sagen, daß der Doctor communis keineswegs die logische Ordnung des Früher und Später, sondern nur die sachliche leugnen will.

Zum Einwand, daß die Relation nur eine einzige Realität darstellt und daher auch nur auf eine Weise konstituieren kann, ist zu bemerken, daß die Relation zwar sachlich nur als eine einzige Realität Konstitutionsprinzip sein kann, daß sie aber unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden kann[41]).

Damit sind Darstellung und Kritik, die Thomas der Lehre des Skotus angedeihen läßt, genügend klargelegt. Bevor wir sie würdigen, wollen wir noch weitere in anderen Werken sich findende Texte des Skotus heranziehen.

Im Parisiense behandelt Skotus die Frage nach der Konstitution der göttlichen Personen in fünf Quästionen. Die Frage, ob die Personen formell in ihrem persönlichen Sein durch Ursprungsrelationen konstituiert werden, beantwortet er in bejahendem Sinn. Die Begründung, die er für die Ablehnung absoluter Konstitutionsprinzipien vorfindet, erscheint ihm ungenügend. Er schließt sich dieser opinio communis aber dennoch an und zwar wegen der Autoritäten. Er glaubt auch andere beweiskräftigere Gründe bringen zu können. Der ersten Person widerspricht es wegen ihrer Fruchtbarkeit, daß sie ohne eine andere sein könne. Wenn sie aber durch eine absolute Proprietät konstituiert würde, so würde sie ohne jede andere Person sein können. Ferner erwirbt der Vater durch die Zeugung nichts. Wäre er schon vor dem Zeugungsakt durch eine absolute Proprietät in seinem Sein konstituiert, so würde durch die Zeugung die Relation der Vaterschaft erworben, da er ja erst durch den Zeugungsakt Vater würde, während er als Person schon vorher existieren würde. Weiterhin würde das Wesen, wenn die Personen durch absolute Proprietäten konstituiert würden, durch ein Prinzip von dem-

[41]) Dist. 28 q. 3.

selben Genus determiniert. Das ist aber nicht möglich, da etwas nur durch ein einem anderen Genus angehöriges Prinzip determiniert werden kann. Daß die Ursprungsrelation eine Person konstituieren könne, ergibt sich daraus, daß zum Personsein nur die Unmitteilbarkeit im Verein mit der Natur erforderlich ist. Die Ursprungsrelationen aber sind unmitteilbar[42]). Ausdrücklich stellt Skotus die Frage, ob es einen Widerspruch zum formalen Wesen der Relation bedeutet, daß sie ein substanzielles Suppositum konstituiert. Er verneint die Frage, übt aber scharfe Kritik an den von anderen für eine verneinende Antwort angeführten Gründen[43]).

Ganz ins Einzelne gehend beschäftigt sich Skotus schon in dieser Quästio mit der Konstitution der ersten Person. Sicher steht ihm, daß sie durch die Relation zur zweiten Person konstituiert wird, da sie nicht durch etwas Absolutes konstituiert werden kann. Nachdem er einige andere Begründungen für diese Behauptung abgelehnt hat, gibt er selber folgende Begründung. Wenn der Vater durch eine absolute Proprietät konstituiert würde, dann wäre er notwendiger als der Sohn, da zwar er ohne den Sohn sein könnte, nicht aber dieser ohne ihn. Die Anschauung vom relativen Charakter des Konstitutionsprinzips der ersten Person führt zu großen Schwierigkeiten. Wie im Oxoniense führt Skotus die Lösungsversuche des hl. Thomas und des Heinrich von Gent an, während er jenen Bonaventuras unerwähnt läßt. Diese Versuche lehnt er aus den gleichen Gründen wie im Oxoniense ab. Sein eigener Lösungsversuch ist der gleiche, der uns im Oxforder Kommentar begegnete[44]).

Aus der Anschauung vom relativen Charakter der konstitutiven Proprietäten, die sich Skotus im Parisiense sans phrase, wenn auch nur wegen der Autoritäten, aneignet, fließt naturgemäß die Ablehnung der Anschauung, daß nach Abstraktion der Relationen die Personen noch in ihrem Unterschiedensein vorgestellt werden können. Das schließt nicht aus, daß man

[42]) Paris., d. 26 q. 1 (Cod. Vind. 1453, fol. 75ra—76rb). Fol. 75va: Appono igitur alias tres rationes pro hac conclusione, quam tenes (!) tantum propter auctoritatem Sanctorum sic loquentium et nominantium personas nominibus tantum relativis. Ebenso Cod. Vind. 1423, fol. 143rb. Nach dem Druck von 1517 sagt er nur: Dico ergo sustinendo quaestionem propter auctoritates et adduco alias rationes. Ebenso Wadding. Cod. Borghes. lat. 50 schreibt fol. 13v nur: Pono ergo alias rationes. Für diese Hs siehe Pelzer, Le premier livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot. 457 (La petite Reportation du frère H. de la Haute Allemagne).

[43]) Paris., d. 26 q. 2 (Cod. 1453, fol. 76rb—78rb; Cod. 1423, fol. 143vb—145rb).

[44]) Paris., d. 26 q. 4 (Cod. 1453, fol. 79va—81ra). Dabei erklärt er die simultas naturae als jene simultas, qua impossibile est aliqua esse sine se invicem, quia enim impossibile est relationem esse sine termino et correlativo.

eine Person denken kann, ohne die andere mitzudenken[45]). Diesen Gedanken spricht Skotus auch aus in der 4. Frage seines Quodlibetums, wo er die mit besonderen Schwierigkeiten verbundene Konstitution der ersten Person eingehend erörtert. Dabei bemerkt er, daß er den relativen Charakter des Konstitutionsprinzips der göttlichen Personen voraussetze[46]).

Thomas Sutton stellt die Frage nach der Konstitution der ersten Person auch im vierten Quodlibetum. Diese Quaestio bedarf einer besonders sorgfältigen Analyse. Zum Begriff des Suppositums gehört ein zweifaches: die Subsistenz und das Verschiedensein. Für jedes dieser beiden Momente des Suppositumbegriffes muß es ein konstitutives Prinzip geben. Nun ist allgemein angenommen, daß die göttlichen Personen sich durch die Relationen unterscheiden. Die Relationen tragen aber nichts zur Tätigkeit bei. Daher braucht die erste Person nicht in ihrem Unterschiedensein gedacht zu werden, bevor sie tätig gedacht wird. Man kann daher die Zeugung vorstellen, bevor der Vater als ein von den übrigen Supposita verschiedenes Suppositum in das geistige Blickfeld tritt. Da aber eine Tätigkeit nur einem subsistierenden Subjekt angehören kann, so muß die erste Person in ihrer Subsistenz vorgestellt werden, bevor ihre Tätigkeit vor unser geistiges Auge tritt. Da nun nach der Ordnung unseres Erkennens die Relation der Vaterschaft auf die Zeugung erst folgt, während die Subsistenz des Vaters ihr vorausgeht, so muß die Vaterschaft, welche die konstitutive Proprietät des Vaters ist, diesen in seiner Subsistenz notwendig konstituieren, nicht sofern sie als relative, sondern sofern sie als absolute Proprietät betrachtet wird, d. h. sofern sie mit dem Wesen identisch ist. Als relative Proprietät konstituiert sie den Vater in seinem Unterschiedensein von den anderen Personen. Dieses Unterschiedensein folgt nach der Ordnung unseres Erkennens erst auf

[45]) Report. d. 26 q. 3 (Cod. Vind. 1453, fol. 78rb—79va).

[46]) Quodl. q. 4. Auch hier bietet er die uns schon bekannte Erklärung des prius natura und origine.

Bemerkt sei noch, daß die tabula im Cod. Vat. l. 890, welche die dist. 26 auf fol. 9rb—10va bringt, fol. 9rb auch die Unterscheidung anführt von absolutum nullo modo referibile ut essentia sub ratione essentiae und absolutum referibile tamen ut persona und non tantum relativum und zwar vor der Widerlegung der gegen die Meinung von absoluten Proprietäten angeführten Gründe. Die Widerlegung der argumenta der via tertia wird fol. 9va nach dem Gedankengang des Waddingtextes berichtet. Das Werturteil des Skotus über die verschiedenen Anschauungen tritt in dem Bericht ganz zurück. Lediglich, daß die Lehre von absoluten Proprietäten nicht gegen den Glauben verstößt, ist erwähnt. In der von d. 28 q. 3 gebotenen Zusammenfassung ist fol. 10ra als positio propria des Skotus bezeichnet, quod prima persona constituitur relatione positiva ad secundam personam.

In der Erklärung schwieriger Skotusstellen im Cod. Vat. l. 878, fol. 308ra heißt es: Circa d. 26 (irrtümlich schreibt der Codex: 16) deficit quaestio illa secundum ordinem.

den Zeugungsakt. Ausdrücklich verwahrt sich Thomas dagegen, als ob durch diese Ansicht der Vaterschaft der Charakter einer absoluten Proprietät zugeschrieben werden solle. Es soll nur behauptet werden, daß die Vaterschaft der ersten Person Subsistenz verleiht, sofern sie mit dem eine absolute Realität darstellenden und im relativen Suppositum des Vaters sich findenden Wesen identisch ist. Noch viel weniger kann aus dieser Ansicht gefolgert werden, daß der Vater ein absolutes Suppositum ist. Denn als Suppositum ist der Vater erst konstituiert, wenn die Relation als Relation zu der in ihrer Subsistenz konstituierten ersten Person hinzutritt. In diesem Stadium des Subsistierens tritt die erste Person weder als absolutes noch als relatives Suppositum vor unsere Erkenntnis.

Steht dieser Anschauung nicht der aristotelische Grundsatz entgegen, daß die Tätigkeiten den Supposita angehören? Thomas anntwortet auf diesen Einwand, daß nach dem Wortlaut des Aristotelestextes die Tätigkeiten nicht direkt den Supposita angehören, sondern den Einzeldingen. Sachlich ist es freilich richtig, daß die Supposita die Tätigkeiten setzen. Man muß eben bedenken, daß es früher und später in Gott nur für unser Erkennen gibt, daß die erste Person nur für unser Erkennen subsistierend ist, bevor sie durch die Relation von anderen Personen unterschieden ist. Sachlich fallen Subsistieren und Unterschiedensein völlig zusammen[47]).

In ähnlichen Gedankengängen bewegt sich Sutton in seinem ersten Quodlibet[48]). Er sucht indes hier die Schwierigkeiten des thomistischen Lösungsversuches, von dem er behauptet, daß er zwar richtig sei, aber von wenigen verstanden werde[49]), durch Verwertung des Begriffs actus naturalis zu verringern. Wenn man die Vaterschaft in ihrer relativen Funktion betrachtet, so ist sie logisch später als der Zeugungsakt. Betrachtet man sie aber in ihrer dem Vater Subsistenz verleihenden Funktion, so geht sie dem Zeugungsakt logisch voran. In diesem logischen prius wird aber der Vater nicht als distinkte Person erkannt und der Zeugungsakt nicht als distinkter Akt. Er wird vielmehr als actus naturalis erkannt, als actus per modum naturae. Als solcher ist er Fundament der Relation der Vaterschaft in ihrer Funktion als Relation[50]).

---

[47]) S. 59*—62*. In q. 40 des Cod. 717 der Kommunalbibliothek von Troyes kommen diese Probleme auch zur Besprechung. Wie wir indes schon mehrfach sahen, kann man den größten Teil der Fragen dieses Codex für die Suttoninterpretation nicht verwerten.

[48]) Quodl. 1 q. 2.

[49]) S. 10*.

[50]) S. 10*; 13*s.

Ganz thomistisch denkt Sutton in der Cowtonkritik: Cod. Ross. 431, fol. 73 (q. 21) heißt es: Respondeo dicendum, quod paternitas potest dupliciter considerari: uno modo, ut est relatio, et sic secundum in-

Es bleibt uns aus dem ganzen Fragenkomplex noch das Identitätsverhältnis von Wesen und Proprietät bzw. Wesen und Person zu erörtern. An der sonst üblichen Stelle, nämlich in Dist. 33 und 34, faßt sich Skotus sehr kurz und verweist auf früher Gesagtes. Am ausführlichsten verbreitet er sich über dieses Problem in der Dist. 2 des Oxoniense[51]). Er will hier die Vereinbarkeit von Einheit und Dreiheit in Gott erklärlich machen. Daß das Wesen nur in numerischer Einheit vorhanden ist, während die Supposita drei sind, ist nur begreiflich, wenn zwischen der ratio des Wesens und jener des Suppositums ein aller Unterscheidungstätigkeit des geschaffenen und ungeschaffenen Verstandes vorausgehender Unterschied besteht[52]). Nach dem von Wadding gebotenen Text betont Skotus ausdrücklich, daß er diese Behauptung ausspricht, ohne absolut auf ihr bestehen und ohne einer allenfallsigen besseren Meinung vorgreifen zu wollen[53]). Er führt für sie drei Beweise an. Der erste lautet: Das Suppositum hat eine mitteilbare und eine unmitteilbare Entität und zwar ist diese doppelte Entität real in ihm vorhanden, d. h. unabhängig von jeder Verstandestätigkeit, so daß sie nicht nur eine verschiedene Betrachtungsweise des Intellekts besagt. Weiter macht Skotus geltend, daß der Vater, sofern er dem Ursprunge nach früher ist als der Sohn, das Wesen und die Proprietät entweder als zwei formell verschiedene Objekte oder als ein und dasselbe Objekt unter verschiedenen Gesichtspunkten schaut. Im zweiten Fall wäre die Proprietät und das Wesen nicht auf Grund der Natur der Sache verschieden. Die erstere wäre daher ebenso mitteilbar wie das Wesen. Im ersten Falle ergibt sich aus der Eigenart des göttlichen Erkennens, daß Wesen und Proprietät, wie sie als zwei formal verschiedene Objekte erkannt werden, so auch als zwei formal verschiedene Objekte existieren müssen. Denn die Erkenntnis Gottes ist notwendig intuitiv und die intuitive Erkenntnis fordert, daß ihre Objekte ihr in ihrer aktuellen Existenz gegenwärtig sind oder, sofern sie in einem höheren Sein eminenter enthalten sind. Für die göttlichen Personen kann nur das erste in Betracht kommen, da die zweite Möglichkeit eine Teilnahme an einem höheren Sein einschließen würde. Der dritte Grund für den Unterschied von Wesen und Relation ist

---

tellectum praesupponit actum notionalem, qui est generatio, super quam fundatur illa relatio. Alio modo, secundum quod est constitutiva personae, et sic oportet, quod relatio paternitatis praeintelligatur generationi, sicut persona agens praeintelligitur actioni, et per hoc patet ad argumenta. Mit Recht steht neben diesem Text am Rande: prima pars 40. 4. q.

[51]) Ueber den Formalunterschied überhaupt verbreitet er sich in dist. 8 q. 3. Aber an dieser Stelle weist er ihn fast ausschließlich nach für das Verhältnis der Attribute zum Wesen und ihr Verhältnis untereinander.

[52]) Dist. 2 q. 7 n. 41.

[53]) N. 41.

darin zu suchen, daß die Relation nur ein logisches Sein haben würde, wenn sie sich nur nach der Betrachtungsweise des Intellekts von dem Wesen unterschiede[54]).

Welcher Art ist dieser in der Natur der Sache liegende, jeder Unterscheidungstätigkeit des Intellekts vorangehende Unterschied? Jedenfalls muß es der kleinste der Betrachtungsweise des Intellekts vorangehende Unterschied sein. Manche bezeichnen diesen Unterschied als differentia rationis, nicht im Sinne des von dem unterscheidenden Verstand gebildeten Unterschiedes, sondern, sofern ratio das Wesen eines Dinges bezeichnet, sofern dieses Objekt der Erkenntnis ist. Andere reden von der differentia virtualis, sofern die mit diesem Unterschied ausgestattete res gleichsam zwei Realitäten hat, deren jeder das ihr Eigentümliche zukommt, wie wenn sie zwei verschiedene res wären. Wenngleich diese Charakterisierung des Unterschiedes richtig wäre, so zieht Skotus doch den Ausdruck „nicht formale Identität" vor. Dieser Terminus will besagen, daß das Wesen begrifflich nicht das Suppositum einschließt und daß dieses nicht begrifflich das Wesen einschließt. Diese negative Bestimmung des Unterschiedes zieht Skotus der positiven vor. Folgt aber aus der Aussage: Wesen und Person sind nicht formal identisch nicht notwendig: Also sind sie formal verschieden? Skotus leugnet diese Schlußfolgerung. Denn im ersten Satz wird eine Formalität geleugnet, im zweiten aber wird eine Formalität behauptet[55]). Seine Annahme von der formalen Nichtidentität von Wesen und Person sucht Skotus auch aus drei oder vier Augustinusstellen zu beweisen[56]). Diese formale Nichtidentität ist nicht gleichbedeutend mit dem realen Unterschied, da dieser nur zwischen res und res vorliegt. Er widerspricht daher der Einfachheit Gottes nicht[57]). Statt von nicht formaler Identität redet Skotus gelegentlich auch von nicht adäquater oder von nicht vertauschbarer Identität[58]).

Welche Kritik übt Thomas A. an diesen Anschauungen des Doctor subtilis? Ganz allgemein erklärt er von der Lehre des Skotus vom formalen Unterschied, daß dieser damit den Weg der Wahrheit verlassen und in Irrtum gefallen sei. Sein Hauptvorwurf gegen ihn besagt, daß er die Einfachheit Gottes zer-

[54]) Nn. 41—43.

[55]) Nn. 43 u. 44. Für das Verständnis der letzten Behauptung des Skotus vgl. d. 8 q. 2 ad 1um.

[56]) De trin. l. 7 c. 1; c. 2; c. 14; De civ. Dei l. 11 c. 14.

[57]) N. 43.

[58]) N. 49.

In d. 8 q. 4 redet Skotus unbesorgt vom formalen Unterschied der Attribute untereinander und vom Wesen und zwischen Wesen und Proprietät.

störe, da sich der von ihm angenommene Unterschied vom realen nicht unterscheiden lasse[59]).

Zu der Lehre vom formalen Unterschied zwischen Wesen und Person führt er folgendes aus. Die Beweise des Skotus sind nicht hinreichend und auch nicht durchsichtig. Die gleichen Gedankengänge, mit denen Skotus den formalen Unterschied beweist, könnte man verwerten, um einen realen Unterschied zu beweisen. Daß die Beweise des Skotus nicht zwingend sind, zeigt er folgendermaßen. Wenn der Vater eine mitteilbare und eine nichtmitteilbare Entität besitzt, so folgt daraus nicht, daß es sich hiebei nicht um dieselbe Entität handelt, sondern nur, daß die unmitteilbare Entität mit einer res identisch ist, welch letztere von einer anderen verschieden ist. Wenn der Vater seine ganze Realität mitteilt, so folgt daraus nicht, daß er die Vaterschaft mitteilt, sondern nur, daß er eine Realität mitteilt, mit der die Vaterschaft identisch ist. Wenn Skotus Wesen und Proprietät zwei formell verschiedene Objekte nennt, so ist das richtig, wenn man von logischen Formalitäten redet. Diesem so verstandenen Formalunterschied entspricht auch immer ein realer Unterschied, aber nicht ein realer Unterschied zwischen Wesen und Person, sondern zwischen Relation und Relation. Sachlich sind jedoch Wesen und Person nur eine einzige Formalität.

Ist die Annahme des Skotus unbewiesen, so ist sie auch zwecklos. Skotus macht sie nur, um zeigen zu können, daß zwei Personen einer dritten Größe gleich und doch unter sich verschieden sein können. Aber seine Bemühung ist vergeblich. Denn der formale Unterschied zwischen Wesen und Person würde zwar einen formalen Unterschied zwischen den Personen begreiflich machen, aber nicht einen realen. Das ist der Gedanke, den Thomas in verschiedenen Wendungen immer wiederbringt.

Auch die Traditionsbeweise des Skotus bedeuten nichts. Auch sie könnte man mit dem gleichen Recht für einen realen Unterschied anführen. Tatsächlich bedeutet es nur den für Gott zutreffenden verschiedenen modus praedicandi, nämlich den relativen und den essentiellen, wenn Augustinus sagt, das Wesen werde ad se ausgesagt, die Person ad aliud oder der Sohn sei nicht dadurch Wort, wodurch er Gott ist[60]).

[59]) Dist. 8 q. 5. Zu dd. 33 und 34 bemerkt er: Solutio istarum quaestionum dependet ex uno falsissimo fundamento, sicut patuit in dictis locis, cum tamen istae quaestiones sint maxime theologicae, in quibus magis periculosum est errare.

[60]) D. 2 q. 10. Dafür, daß sich Skotus doch auf die Tradition berufen kann, vgl. Longpré, La philosophie etc., 240 ff. Jansen, Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis, in: Zeitschrift für kath. Theologie 53 (1929), 3. und 4. Heft. Simonis, St., De vita et operibus B. Joannis Duns Scoti iuxta litteraturam ultimi decennii, in Antonianum 3 (1928) 451—484, warnt davor, Skotus nur als einen Fortüberlieferer der Ideen der alten Franziskanerschule zu betrachten. Mit Recht. Aber gerade die Lehre von der distinctio formalis ist ein

Seine eigene Lösung bewegt sich ganz auf sprachlogischem Gebiete. Da nach katholischer Lehre das Wesen drei Personen sind, so muß man zugeben, nicht daß das Wesen eine andere res ist als der Vater, wohl aber, daß es mit einer res identisch ist, die eine andere ist als der Sohn[61]).

Thomas Sutton erörterte das Identitätsverhältnis von Wesen und Relation bezw. Suppositum auch in seinen quaestiones quodlibetales und in seiner Cowtonkritik. Wenn man die Relation in ihrem Verhältnis zum Suppositum oder Wesen betrachtet, so ist sie eine res, ja sogar summa res, da sie sonst nicht ein Suppositum konstituieren könnte. Wenn man sie aber in ihrem Unterschiedensein vom Wesen oder Suppositum ins Auge faßt, so ist sie keine res, sondern nur eine ratio, d. h. sie fügt zum Wesen keine Realität hinzu und unterscheidet sich von ihm nur logisch[62]).

So kurz die Ausführungen des Skotus über das Identitätsverhältnis von Wesen und Relation, von Proprietät und Person im Oxforder Kommentar sind, so eingehend beschäftigt er sich mit diesen Fragen im Parisiense. Zunächst weist er mit ähnlichen Gründen wie im Oxoniense gegen Thomas von Aquin und Heinrich von Gent nach, daß sich Wesen und Proprietät nicht nur logisch, sondern ex natura rei unterscheiden. Für gleichbedeutend mit dieser Meinung hält Skotus mit Recht die Anschauung eines antiquus doctor, nämlich des hl. Bonaventura, daß Wesen und Relation sich nicht rein logisch und auch nicht real unterscheiden, sondern auf eine zwischen diesen beiden Unterschieden liegende Weise, nämlich nach dem verschiedenen modus se habendi. Widerstreitet dieser vor jeder Unterscheidungstätigkeit des erkennenden Geistes liegende Unterschied nicht der Einfachheit Gottes? Skotus unterscheidet zur Beantwortung dieser Frage

schlagendes Beispiel dafür, wie Skotus längst vorhandene Gedanken weiterbildete und auswertete.

E. Gilson, der schon in seinem Buch: La Philosophie de saint Bonaventure, 1924, 469 mit Recht über die bis heute bedauerlich ungenaue Skotusinterpretation klagte, kann in seiner sehr instruktiven Untersuchung Avicenne et le point de départ de Duns Scot, in Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire au Moyen Age 1927, 89—149, für eine Reihe wichtigster skotistischer Lehren zeigen, daß Skotus einen Weg weitergeht, den andere vor ihm eingeschlagen haben.

Es mag auffallen, daß Thomas A. die feine Unterscheidung zwischen nichtformaler Identität und formaler Verschiedenheit, welche Skotus in der d. 2 macht, nicht beachtet. Man darf indes darauf kein Gewicht legen, da Skotus in d. 8 selber von distinctio formalis redet.

Der Autor des Sentenzenkommentars in Cod. Vind. 1449 redet in der d. 2 (fol. 15ra—16ra) auch von distinctio formalis.

[61]) Dist. 2 q. 10.

[62]) Quodl. 2 q. 7 (S. 37*—42*). In der Kritik an Cowton (q. 19) begründet er die sachliche Identität von Relation und Wesen bei nur logischer Verschiedenheit mit der Einheit des esse (fol. 68r). Ausdrücklich betont er die formale Identität (fol. 68v).

einen Unterschied secundum quid und einen Unterschied schlechthin. Zum letzteren gehören vier Momente. Die unterschiedenen Extreme müssen ein aktuelles, nicht nur ein potenzielles, ein formelles, nicht nur ein virtuelles, ein distinktes, nicht nur ein konfuses Sein haben. Es muß endlich Nichtidentität zwischen ihnen bestehen. Dieses letzte Moment gibt freilich nur die Vollendung des Unterschiedes. Wesen und Proprietät kommen zwar die ersten drei Bedingungen des Unterschiedes zu, nicht aber die vierte, die Nichtidentität. Denn das Wesen ist formell unendlich und das Unendliche ist mit einem ihm nicht widersprechenden Sein identisch. Dieser Unterschied secundum quid kann als formale Nichtidentität oder als inadäquate Nichtidentität bezeichnet werden. Die erste besagt einen Unterschied zwischen Dingen, von denen das eine begrifflich das andere nicht einschließt. Die zweite besagt einen Unterschied zwischen Dingen, von denen das eine das andere irgendwie überragt. Beide Momente treffen für das Verhältnis von Wesen und Proprietät zu[63]). Analog ist zu sagen, daß Person und Proprietät schlechthin identisch und secundum quid verschieden sind, sofern sie nicht formell oder adäquat identisch sind[64]). Ebenso ist das Verhältnis von Person und Wesen zu bestimmen[65]).

Bevor wir die Anschauungen des Skotus würdigen, untersuchen wir noch die mit und nach Skotus lebenden Franziskanertheologen.

---

[63]) Paris. I d. 33 q. 1: Utrum proprietas in divinis sit essentia (Cod. 1453, fol. 98va—99vb). Fol. 99rb: Vel potest dici secundum alium doctorem antiquum, scilicet bon[aventuram], quod nec differt tantum ratione nec omnino realiter, sed quasi medio modo, quia dicunt eandem rem, sed diversum modum habendi eam. Er legt nun Bonaventuras Meinung weiter dar.

Fol. 98v zitiert er die Ansicht des hl. Thomas, ohne ihn zu nennen. Aber am Rande heißt es: op. Tho. Fol. 98vb zitiert er: alia est op. henr[ici].

Fol. 99vb—101ra behandelt er die Frage: Utrum simplicitati personae divinae repugnat qualiscunque distinctio constituentium personam. Dabei opponiert er gegen Thomas, Heinrich und Bonaventura.

Cod. 1423, fol. 157vb ist d. 33 q. 1 Bonaventura nicht genannt, sondern nur ein doctor antiquus zitiert, der sich indes leicht als Bonaventura erkennen läßt.

Der Waddingtext stimmt hier mit Cod. Vind. 1453, der Pariser Druck von 1517 mit Cod. Vind. 1423.

[64]) D. 33 q. 3 (Cod. 1453, fol. 101rb—101vb).

[65]) D. 34 q. 1 (Cod. 1453, fol. 102ra—b).

Sehr interessantes Material über die distinctio formalis und über die Kämpfe, welche die Anschauung des Skotus auslöste, liefern die Notabilia des cancellarii addita super 3m Cod. F. 69 Worcester, die Balič in Auszügen veröffentlichte (S. 161—199). Als obicientes gegen die Lehre des Skotus treten auf M. Rad. de Anstat, M[agister] Martinus, M[agister] B[ernardus] (Balič, 171). Eingehend ist auch das Identitätsverhältnis von Wesen und Relation erörtert (Balič, 173f.).

Ueber den Formalunterschied, soweit er nicht für die Trinitätslehre Bedeutung besitzt, werde ich im ersten Teil meines Buches handeln. Vor-

7. Die mit und nach Skotus lehrenden Franziskaner.

Wenig Selbständigkeit bekundet in der Behandlung dieser Probleme Alexander von Alessandria. Er stellt die Frage, ob die Proprietäten im Verein mit dem Wesen die Personen konstituieren, und darnach die weitere Frage, ob die Relationen die Personen unterscheiden[1]). Dieser Unterschied in der Fragestellung könnte nahelegen, daß er zwischen der konstituierenden und der unterscheidenden Funktion unterscheiden will. Aber eine genauere Prüfung läßt rasch erkennen, daß er auf diesen Unterschied gar kein Gewicht legt. Er läßt die Relationen ebenso die konstituierende Funktion ausüben, wie er sie die unterscheidende ausüben läßt. In der zuerst genannten Frage entscheidet er, daß beides, Wesen und Relation, zur Konstitution der Personen beiträgt. Denn jede Person schließt eine Vollkommenheit schlechthin und den Modus ihres Besitzes ein, da jede Gott ist und da jede ein unmitteilbares Moment besagt. Die Vollkommenheit schlechthin ist das Wesen. Der Besitzmodus besagt eine Relation[2]). Damit ist auch schon die von

läufig vgl. an Literatur außer den schon genannten ausgezeichneten Werken von Longpré und Jansen und den wertvollen Mitteilungen und der zutreffenden Beurteilung Balič's Reinhold Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus, Leipzig 1900, 181f. Minges, Die distinctio formalis des Duns Scotus, in Theologische Quartalschrift 90 (1908) 409 bis 436. Derselbe, Compendium theologiae dogmaticae specialis, Regensburg 1921, I 43—48. Belmond, Dieu, Paris 1913, 293ss (scheint die Lehre des Skotus zu stark an die thomistische anzugleichen). Raymond, Duns Scot in Dictionnaire de théologie cath. IV, 1884. Dorotheus Cornelisse, Tractatus de Deo uno et trino, Quaracchi 1913, 183—206. Maurice de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, Paris 1925, II, 73. Zacharias van de Woestyne, Scholae Franciscanae aptatus cursus Philosophicus, Mechliniae 1925, I 551—568. Diomede Scaramuzzi, Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel mezzogiorno d'Italia, Roma 1927, 27—30. Geyer, 512f.

[1]) Cod. Borghes. 311, fol. 102ra; fol. 103ra.

[2]) Cod. Borghes. 311, fol. 102rb: In hac quaestione sunt duo videnda: Primo probo, quod persona includit in suo intellectu essentiam et relationem. Secundo movebuntur quaedam dubia. Primum potest probari unica ratione sic: Quod in divinis (102va) includit perfectionem simpliciter et modum habendi eandem perfectionem, includit essentiam et relationem. Sed quaelibet persona in divinis includit perfectionem simpliciter et modum habendi eam. Ergo quaelibet persona includit essentiam et relationem. Maior probatur, quia illud, quod dicit perfectionem simpliciter, in divinis est essentia. Modus autem habendi est ipsa relatio. Minor probatur: Nam quaelibet persona est Deus. Non potest autem esse Deus, nisi includat perfectionem. Simpliciter ergo quaelibet persona includit hanc perfectionem. Includit etiam modum habendi eam, cuius ratio est, quia quaelibet persona includit aliquid incommunicabile. Hoc autem incommunicabile non potest esse essentia, quae dicit perfectionem simpliciter. Relinquitur ergo, quod sit modus habendi essentiam. Hoc enim modo dicimus, quod Pater includit essentiam et genuisse, quod est incommunicabile. Filius autem includit eandem essentiam et gigni, quod est incommunicabile. Spiritus autem Sanctus includit eandem essentiam et spirari, quod est incommunicabile. Quantum ad secundum moven-

Alexander ausdrücklich gestellte Frage beantwortet, ob die durch sich selbst unterschiedenen Proprietäten Relationen sind. Sie müssen Relationen sein, da sie das Moment der Unmitteilbarkeit

---

tur quaedam dubia. Primum dubium est tale: Si proprietas vel relatio constituit personam, eam constituit vel ut insistens vel ut assistens. Non ut insistens, quia ratio insistentiae est ratio absoluta, cuius ratio est, quia omnis ratio, quae non concernit obiectum et extremum, est absoluta. In hoc enim differt ratio relativi et absoluti, quia ratio relativi concernit extremum, quod (quod nach Cod. Z. L. 105 der Bibl. Mariana in Venedig, fol. 93ra; Borghes.: quae) non concernit ratio absoluti. Si ergo ratio insistentiae constituit personam, sequitur, quod quaelibet persona in divinis est absoluta. Nec relatio ut assistens constituit, cuius ratio est, quia ratio assistentiae est ratio posterior; ratio autem <est> posterior ut sic non constituit, sed praesupponit constitutum. Ratio enim assistentiae supponit rationem insistentiae et per consequens supponit ipsam personam constitutam sub priori ratione; quod autem supponit constitutum, non constituit. Ad hoc dubium potest dici, quod omnis relatio est insistens et assistens; insistens, inquantum est in aliquo, quia omnis relatio requirit aliquid aliud. Nam, ut dictum est, omne, quod relative dicitur, est aliquid excepto relativo; est etiam assistens, inquantum concernit extremum. Quando ergo dicitur, utrum relatio constituat inquantum insistens vel assistens, dico, quod utrumque concurrit, non tantum alterum. Cuius ratio est, quia relatio non est nisi quoddam ad alicuius ad aliquid, sicut paternitas est quoddam ad patris ad filium et econverso filiatio est quoddam ad filii ad patrem. Relatio ergo constituens personam est quoddam ad personae ad personam; eo autem, quod est personae, est insistens, sed eo, quod est ad personam, est assistens. Non ergo debet praecidi insistentia ab assistentia nec econverso, cuius ratio est, quia non potest intelligi aliquid insistens nisi intelligatur ad. Si autem intelligitur ad, intelligitur assistens. Secundum dubium potest esse talis: Omnis relatio supponit quod refert. Illud ergo, quod refertur, praesupponitur a relatione. Illud autem, quod refertur, non potest esse essentia, quia, sicut essentia non distinguitur, ita non refertur. Ergo est aliquod suppositum absolutum ante adventum relationis. Si autem relatio supponit suppositum absolutum, iam ipsum non constituit. Intelligemus enim, quod id, quod refertur, vel est essentia tantum et hoc est impossibile vel concernit essentiam cum aliqua ratione absoluta incommunicabili, ita quod relatio, quae est ratio referendi, est suppositiva cuiusdam constituti per illam rationem absolutam, et hoc est impossibile, quia secundum (vb) hoc sola relatio non multiplicat trinitatem. Iam enim multiplicata est in suo priori per illas rationes absolutas. Ad hoc dubium dicitur communiter, quod relatio in divinis hoc habet proprium, quia non supponit constitutum vel distinctum, sed portat secum constitutionem et distinctionem et per consequens non supponit aliquod suppositum iam constitutum, sed ipsa constituit. In relatione ergo adventitia, quae advenit constituto, verificatur, quod relatio supponit aliquod suppositum constitutum per rationem absolutam, quod scilicet suppositum refertur. In relatione autem divina, quae portat secum constitutionem, hoc non verificatur. Si enim suppositum in divinis esset per rationem absolutam, sequeretur, quod primo esset suppositum constitutum per illam rationem, cui sic constituto adveniret relatio, et secundum hoc id, quod refertur, esset aliquid suppositive praeter relationem. [Sed quia relatio constituit id, quod refertur, est aliquid praeter relationem] (erg. nach Venet. Cod.) non quidem suppositive, quasi iam sit constitutum per aliquam rationem absolutam, sed est aliquid, quia habet essentiam, quae dicitur ad se, quae quidem essentia non habet rationem suppositi, ut declaratum est supra. Intelligemus enim, quod inter relationes divinas est magna differentia. Aliquae

besagen. Nun ist aber alles Absolute mitteilbar. Also![3]) Die Termini Proprietät und Relation werden in den in Betracht kommenden Quästionen völlig promiscue verwendet. Den Beitrag,

---

enim relationes sicut aequalitas et similitudo adveniunt supposito iam constituto, relationes autem, quae dicuntur proprietates personales, constituunt, quod referunt, nec supponunt nisi essentiam. Tertium dubium est, quia, si relationes constituunt, [vel constituunt] (erg. nach Venet. Cod.) ut in vel ut ad, quia omnis relatio est in aliquo et est ad aliquid. Non primo modo, scilicet ut in, quia omnia attributa sunt in essentia. Si ergo relatio ut in constitueret, eodem modo attributa constituerent, cum sint in, nec constituit ut ad, quia ad est quaedam ratio posterior supponens in et per consequens est quaedam ratio constitutum supponens constitutum et non constituens. Ad hoc dubium dicendum est, sicut ad primum, scilicet quod relatio constituens utrumque concernit, scilicet in et ad et non alterum tantum. Relatio enim constituens est in persona et ad personam. Quando ergo dicitur, quod, si relatio constituit ut in, attributa constituunt, potest dici duobus modis, uno modo, quod non est simile, quia attributum est quoddam communicabile, et sic ita est in, quod communicatur tribus personis, et per consequens non constituit unam personam tantum. Relatio autem est quoddam, quod sic est in, quod non communicatur. Alio modo potest dici, quod non omne in constituit nec relatio constituit ut in tantum, sed ut est quoddam ad, quod est in; attributum autem ita est in essentia, quod non est ad. Quando etiam dicitur, quod ad est quaedam ratio posterior et per consequens non constituit, dicendum est, quod argumentum non plus concludit, nisi quod ista ratio, ut praecisa est a prima, non constituit, quia necassario utraque concurrit, et hoc est verum, quia ad non constituit, nisi ut est in aliquo. Intelligemus enim, quod constituens in divinis debet esse persona et debet esse incommunicabile, et quia incommunicabile, ideo ad, quia omne absolutum in divinis communicatur, et quia in persona concernit in.

Fol. 103ra (D. 26 q. 5): Utrum relationes distinguant personas . . . Circa hanc quaestionem possunt esse duo modi dicendi. Unus ist, quod personae divinae distinguuntur seipsis; simplicia enim seipsis distinguuntur. Arguetur enim pro eis primo sic: Aeque simplex est persona sicut essentia, sed essentia seipsa constituitur in esse essentiali et seipsa distinguitur ab omni alia [essentia; ergo et persona seipsa constituitur in esse personali et seipsa distinguitur ab omni alia] (erg. nach Venet. Cod.) persona. Secundo sic: In divinis idem significat abstractum et concretum. Sed abstractum personae sicut paternitas seipso distinguitur, ergo et concretum, scilicet pater. Pater autem est persona. Sequitur ergo, quod persona seipsa distinguitur. Haec positio stare non potest. Ad hoc est prima ratio talis: Quaecumque in aliquo sui conveniunt et in aliquo differunt, non differunt seipsis. Sed personae in divinis in aliquo sui conveniunt et in aliquo differunt. Ergo non distinguuntur seipsis. Maior patet, quia, quae seipsis distinguuntur, se totis differunt. Minor probatur, quia personae conveniunt in essentia et differunt in relationibus. Essentia enim et relatio sunt de intellectu personae, ut dictum est supra. Ex quo sequitur, quod in aliquo sui conveniunt, scilicet in essentia et in aliquo differunt, scilicet in relatione. Secundo sic: Pater per relationem (rb), per quam distinguitur a Filio, non distinguitur a Spiritu Sancto. Generatione enim distinguitur a Filio, spiratione autem a Spiritu Sancto. Si autem se toto distinguitur Pater a Filio, distinguitur a Spiritu Sancto. Hoc autem falsum, quia secundum hoc eadem relatione referretur Filius ad Patrem, qua refertur Spiritus Sanctus. Tertio sic: Pater habet spirationem activam et generationem. Sed spiratione non distinguitur a Filio nec essentia. Relinqui-

den das Wesen zur Konstitution leistet, charakterisiert er in der Weise, daß es den Personen das Sein, das Existieren gibt, während die Relationen das unmitteilbare Sein geben. Damit ist zugleich dem Einwand gewehrt, als ob die Personen wegen ihres relativen Charakters ein schwaches Sein hätten[4]). Alexander gibt dem gleichen Gedanken Ausdruck, wenn er sagt, daß die Personen substantialiter konstituiert werden, da die Relationen in Gott keine Akzidenzien sind[5]), und daß die Relationen unterscheiden, nicht sofern sie das Wesen sind, sondern sofern sie Relationen sind[6]), oder wenn er sagt, daß die Relationen

---

tur ergo, quod generatione et per consequens relatione et non seipso toto distinguitur ab eo. Si enim se ipso toto distingueretur Pater a Filio, aeque distingueretur essentia et spiratione sicut generatione. Haec ergo positio stare non potest. . . . Alius modus dicendi est, quod personae non differunt seipsis, sed per relationes. Ad hoc est una ratio talis: Personae per id differunt, quod est incommunicabile et quod non est unum et commune; sed relatio in divinis est huiusmodi. Ergo differunt per relationem. Maior probatur, quia id, quod est ratio uniendi et essendi unum, non est ratio distinguendi. Alias idem sub eadem ratione esset causa convenientiae et distinctionis. Minor probatur, quia sola relatio in divinis, ut ostensum est pluries supra, habet rationem incommunicabilis. Appello autem incommunicabile, quod ita est in una persona, quod non est in alia. Est enim communicabile duobus modis, uno modo aliquid est communicabile, quod licet esse non possit unum numero in pluribus, tamen potest esse unum specie, et hoc modo dicimus humanitatem esse communicabilem, quia secundum unitatem speciei potest esse in pluribus suppositis, [licet sit diversa numero in pluribus. Secundo modo aliquid est communicabile, quia unum et idem unitate singularitatis est in pluribus] (erg. nach Venet. Cod.) suppositis, et hoc modo dicimus essentiam divinam esse communicabilem. Relationes autem in divinis non sunt communicabiles istis modis.

[3]) Cod. Borghes. 311, fol. 101va—102ra; fol. 103ra.

[4]) Fol. 102rb.

[5]) Fol. 101vb.

[6]) Fol. 103va (d. 26 q. 6): Utrum relatio distinguat secundum quod relatio vel secundum quod essentia. . . . Ad hanc quaestionem dicendum est, quod relatio distinguit secundum quod relatio. Ad hoc est prima ratio, quia relatio distinguit, secundum quod manet in divinis. Manet autem in divinis in aspectu ad obiectum. [Sed in aspectu ad obiectum] (erg. nach Venet. Cod.) est relatio. Ergo distinguit ut relatio. Intelligemus enim, quod relatio habet aliquam incommunicabilitatem, quam non habet essentia, propter quam incommunicabilitatem potest causare distinctionem, quam non causat essentia. Hanc autem incommunicabilitatem non habet nisi, ut manet in divinis et ut aliquo modo differt ab essentia. Secunda ratio ad idem sic: Petrus ut homo non differt ab homine. Ergo relatio ut essentia non differt ab essentia. Qua ergo ratione essentia non causat distinctionem, nec relatio ut essentia. Intelligemus ergo, quod duae personae in divinis conveniunt in essentia. Per id autem, in quo conveniunt, non distinguuntur. Ergo per essentiam non distinguuntur nec per relationem, ut est unum cum essentia, sed per relationem, ut habet propriam rationem. Quia enim alia ratio relationis est in Patre quam in Filio, dicimus, quod Pater non est Filius. Tertio sic: Relatio ut essentia est quid absolutum. Si ergo relatio ut essentia distinguit, quid absolutum distinguit. Hoc autem falsum est, ut ostensum supra. Ergo relatio non distinguit, ut est unum cum essentia, sed ut relatio habens divisam contra se aliam relationem. Quarto sic: Relatio distinguit, ut

ihre konstitutive Funktion ausüben sowohl, sofern sie insistentes wie sofern sie assistentes oder sofern sie ein inesse und ein adesse haben[7]).

Die Relationen, denen diese Rolle des Konstituierens zufällt, sind näherhin als Ursprungsrelationen zu charakterisieren. Die Begründung für diese Behauptung zeigt, wie sehr die konstitutive Bedeutung der drei allgemein als personenbildend anerkannten Proprietäten Vaterschaft, Sohnschaft und passive Hauchung ein fester Bestand von Alexanders trinitarischem Denken geworden ist. Er fühlt kein Bedürfnis, aus dem Wesen Gottes und aus dem Begriff der Ursprungsrelationen nachzuweisen, daß es in Gott nur diese und keine anderen geben kann. Er zeigt vielmehr umgekehrt aus dem Begriff der ihm von vorneherein gegebenen Relationen Vaterschaft, Sohnschaft und passive Hauchung, daß sie Ursprungsrelationen darstellen. Ueber das Verhältnis von Ursprung und Relation gibt es, wie er referierend ausführt, zwei Anschauungen. Manche identifizieren Ursprung und Relation. Sie begründen ihre Anschauung damit, daß überall, wo der Ursprung von der Bewegung getrennt werden kann, der Ursprung nur eine Relation ist. Andere sagen, der Ursprung unterscheide sich hinsichtlich des modus praedicandi von der Relation. Diese folge erst auf den Ursprung. Aus dieser verschiedenen Auffassung ist es erklärlich, daß die Theologen die Personen bald durch die Ursprünge, bald durch die Relationen unterschieden sein lassen. Alexander entscheidet sich nicht ausdrücklich für eine der beiden Ansichten[8]). Offenbar hält er beide für richtig, da er die Personen bald durch Vaterschaft, Sohnschaft und passive Hauchung, bald durch das Gezeugthaben, durch das Gezeugtwerden und durch das Gehauchtwerden unterschieden sein läßt[9]).

---

facit oppositionem in divinis. Quia enim oppositio est inter gignere et gigni arguit Augustinus I De trinitate, quod duae sunt personae in divinis, quarum una gignit et alia gignitur, quia idem non potest gignere seipsum. Pro hoc etiam est verbum Anselmi, qui dicit, quod omnia sunt unum in divinis, [ubi] non obviat oppositio relationis. Sed relatio non facit oppositionem, secundum quod est idem cum essentia, sed secundum quod est relatio condivisa alteri relationi. Ergo relatio distinguit secundum quod relatio manens in divinis. Intelligemus enim, quod relatio in divinis habet duplicem aspectum, scilicet ad essentiam et ad relationem condivisam sibi, sicut paternitas aspicit essentiam, in qua est, et filiationem, contra quam dividitur. Eatenus ergo est distinctio (vb) in divinis, quatenus est ibi negatio, qua potest dici: hoc non est hoc; quia ubicumque est aliqua distinctio, est negatio unius distincti ab alio. Sed negatio non est ibi ex hoc, quod relatio est essentia, quia sicut paternitas est essentia, ita et filiatio. Et quantum ad hoc omnia sunt ibi unum nec unum negatur ab alio. Restat ergo, quod sit ibi negatio secundo modo, scilicet secundum quod una relatio aspicit aliam condivisam sibi et per consequens iste modus facit distinctionem.

[7]) Fol. 102va. Siehe Anm. 2.

[8]) Fol. 102r. [9]) Ibid., fol. 101vb; 102vb.

Die Hauptschwierigkeit in dieser Frage ist Alexander nicht entgangen, wenngleich er sich ihre Lösung recht leicht macht. Jede Relation setzt ihre Beziehungsglieder voraus. Wenn die Relationen die Supposita voraussetzen, wie können sie dieselben konstituieren? Alexander meint, man sage zu dieser Schwierigkeit allgemein, daß es eben die Eigentümlichkeit der göttlichen Relationen sei, die Konstitution und den Unterschied ihrer Extreme nicht vorauszusetzen, sondern erst zu bewirken[10]). Noch viel weniger versucht Alexander eine Lösung der Schwierigkeiten, die sich in der Frage nach der Konstitution der ersten Person im Besonderen aufdrängen. Er führt vier Meinungen an, unter denen er keine Entscheidung trifft. Von der zweiten von ihm zitierten Anschauung, daß die Vaterschaft als konstituierende Proprietät dem Zeugungsakt vorangehe, als Relation auf ihn folge, sagt er, sie scheine jene des Frater Alexander von Hales gewesen zu sein, von der vierten, daß die Innascibilität zwar unmitteilbar sei, daß aber die Vaterschaft im eigentlichen Sinne unterscheide und konstituiere, meint er, sie sei jene des Frater Bonaventura[11]).

Ausdrücklich stellt er auch die Frage, ob die aktive Hauchung für den Vater und den Sohn konstituierende Bedeutung habe. Er verneint sie, da die aktive Hauchung die Konstitution des Vaters und Sohnes voraussetzt[12]).

Für die Frage nach dem Identitätsverhältnis von Wesen und Relation kennt er zwei Lösungen. Der modus antiquus behauptet, daß die Relation sich nicht vom Wesen unterscheidet, wenn man ihr Verhältnis zum Wesen ins Auge faßt, daß sie aber als Relation bestehen bleibt und sich vom Wesen logisch unterscheidet, wenn man ihr Verhältnis zu ihrem Terminus ins Auge faßt. Anderen will der logische Unterschied zwischen Wesen und Relation nicht genügen, da sie meinen, dieser Unterschied führe zu einer sabellianischen Auflösung der Trinität. Um einen realen Unterschied der Personen behaupten zu können, müssen nach ihrer Meinung die die Personen begründenden Relationen einen modus realis besagen. Wenn man sie in ihrem Verhältnis zum Wesen betrachtet, so unterscheiden sie sich von ihm nicht nur rein logisch, sondern nach ihrem modus realis, sind aber doch mit ihm identisch, da die gegenteilige Annahme zu einer Zusammensetzung in Gott führen würde. Dieser Unterschied fließt aus der formalen Natur von Wesen und Relation. Das erste besagt Mitteilbarkeit, die letzte Unmitteilbarkeit. Alexander ist nun der Meinung, diese beiden Ansichten wollten im Grunde das gleiche behaupten, ihr Unterschied sei nur ein terminologi-

[10]) Fol. 102v.
[11]) Fol. 112r—v.
[12]) 59v—60r.

scher. Wenn die zweite Ansicht von unum identice rede, so verwende die erste für diesen Gedanken den Terminus transire in substantiam. Aber einen Unterschied sieht er darin, daß die erste Ansicht die Relation zwar eine res hinsichtlich des Objekts, aber nicht hinsichtlich des Wesens nennt, während die zweite Ansicht der Relation auch hinsichtlich des Wesens einen modus realis zuschreibt. Aber mit Hilfe einer Unterscheidung des Aquinaten, den Alexander ausdrücklich nennt und den er zu den Vertretern der ersten Meinung zählt, glaubt er doch auch diesen Unterschied hinwegerklären zu können. Thomas unterscheidet ein dreifaches Sein. Von Interesse ist für Alexander das esse im Sinne des actus essentiae und das esse im Sinne der quidditas. Das erste ist für Wesen und Relation eines, das zweite ist verschieden, da das Wesen absolut, die Relation eben relativ, das Wesen mitteilbar, die Relation unmitteilbar ist. Alexander glaubt nun sagen zu können: Was die zweite Meinung unum identice nennt, nennt die erste vielleicht unum secundum esse. Wenn die zweite Meinung sagt, die Relation bleibe nach ihrer Formalität bestehen, so bedeutet das so viel wie das manere secundum quidditatem oder secundum rationem der ersten Meinung. Diese ratio ist nach Alexander nicht nur im erkennenden Subjekt, sondern in der Natur der Sache vorhanden. Ersichtlich wird aus den Ausführungen Alexanders, daß er zwischen Wesen und Relation einen in der Natur der Sache liegenden Unterschied annimmt. Beide sind nach ihm identice, aber nicht formaliter oder quidditative eins. Als Kronzeugen für diese Ansicht zitiert er Augustinus[13]).

Aus der Konstitution der Personen aus Wesen und Relation ergibt sich die Beantwortung der Frage, ob die Proprietäten mit den Personen identisch seien. Sie sind real identisch, bedeuten aber formal Verschiedenes[14]).

Reading schließt sich in dieser Frage nicht an Skotus an. Wir geben den Gedankengang seiner diesbezüglichen Quästio wieder. Er zitiert eine Meinung, nach der die Personen formell durch absolute Proprietäten konstituiert werden. Diese Proprietäten sind unmitteilbar und real mit dem Wesen identisch und formal von ihm verschieden. Sein Referat über diese Ansicht schließt er mit der Bemerkung, daß man sich darüber hinreichend beim Doctor subtilis informieren kann. Gegen diese Ansicht scheinen Autoritäten und Vernunftgründe zu sprechen. Als Autoritäten nennt er Johannes von Damaskus und Augustinus. An Vernunftgründen führt er folgende an. Wegen der höchsten Einheit und Identität darf man in Gott nur den kleinsten Un-

[13]) Fol. 127v—128va. Er zitiert fol. 128rb: thomas super primo sententiarum sequens primam positionem distinguit triplex esse.

[14]) Fol. 128v—129ra.

terschied annehmen, der noch einen realen Unterschied der Personen ermöglicht. Dieser kleinste Unterschied ist aber der durch Relationen begründete, da die Relationen am wenigsten Sein haben. Ferner wären die Personen nicht mehr gleich notwendig, wenn sie durch absolute Proprietäten konstituiert würden, da der Vater ohne Sohn sein könnte. Infolgedessen ist anzunehmen, daß die Personen durch Relationen sich voneinander unterscheiden.

Reading läßt sich in dieser Anschauung noch bestärken durch zwei Gedanken. Für den ersten beruft er sich auf Aristoteles. Schon im natürlichen Bereich darf man nicht mehr Seiendes annehmen, als unbedingt notwendig ist. Dieser ökonomische Grundsatz gilt erst recht für das Reich des vollkommensten Seins. Nun bedeutet es aber offenbar eine größere Vielheit, wenn man absolute, als wenn man relative Proprietäten annimmt. Ferner ist nicht anzunehmen, daß eine Person durch zwei positive Proprietäten konstituiert wird, noch dazu wenn diese artverschieden sind. Würde man aber die Personen durch absolute Proprietäten konstituiert denken, so würde sich die genannte Unzuträglichkeit einstellen, da die Relation auf alle Fälle noch zu jeder durch eine absolute Proprietät konstituierten Person hinzukäme.

Nun beginnt Reading die Einwände der gegenteiligen Ansicht zu widerlegen. Wenn man sagt, daß die Relation ihre Beziehungsglieder voraussetze und sie daher nicht konstituieren könne, so ist zu beachten, daß die realen göttlichen Relationen eine Sonderstellung einnehmen, wenn sie zugleich der Unterscheidungsgrund ihrer Extreme sind. Irgendetwas wird ja immer vorausgesetzt, gleichviel ob man die Proprietäten für absolut oder relativ hält, nämlich das Wesen. Wenn man weiter meint, die Relation stehe in einer engeren Beziehung zu ihrem Terminus als zu dem von ihr konstituierten Suppositum, während es doch umgekehrt sein müßte, wenn sie für das Suppositum konstitutive Bedeutung besäße, so ist zu bemerken, daß die Relation begrifflich zum inneren Wesen des Suppositums gehört als ein Teil von ihm, daß aber der Terminus einer Relation nicht zu ihrem inneren Wesen gehört, sondern wie eine von außen kommende Realität in notwendiger Beziehung zu ihr steht. Wenn man meint, die Relation gehe ihrem inesse nach in die Substanz über, so ist zu beachten, daß sie doch nur real mit dem Wesen identisch ist, nicht aber formal, und deshalb kann sie die Funktion des Unterscheidens ausüben. Ein weiterer Grund der gegnerischen Ansicht besagt, daß die Relation die Personen mit dem Wesen konstituieren müßte. Das Wesen könnte aber bei jeder Person nur unter einem bestimmten Modus in Betracht kommen, da eine Vielheit von Relationen sich nicht auf ein Fundament gründen kann, sofern dieses in seiner Einheit betrachtet wird, sondern sofern es als unter verschiedenen Modi stehend

ins Auge gefaßt wird. Diese verschiedenen modi gehen nun der Relation voran und sind daher etwas Absolutes. Reading erwidert auf diesen Einwand, daß die essentia als bloßes Wesen betrachtet werden kann. In diesem Fall bildet sie das Fundament der Relationen. Sie kann auch betrachtet werden, sofern sie mit der Vaterschaft oder mit der Sohnschaft verbunden ist. Nach dieser Betrachtungsweise ist sie zwar mit einem bestimmten Modus verbunden. Aber dieser Modus besagt eben die Relation und ist nicht eine der Relation vorausgehende Realität.

Der schwerste Einwand dürfte der sein, daß die erste Person das Prinzip der Zeugung ist, daß sie sonach bei Annahme von relativen Konstitutionsprinzipien sich selbst konstituieren würde. Reading referiert über einen Lösungsversuch. Man sagt, die Zeugung sei nicht vom Vater, sondern vom Wesen als principium quo, sofern es das Merkmal der Singularität an sich trage, d. h. sofern es diesem Gott angehöre. Reading bemerkt zu dieser Antwort, daß die Zeugung nicht vom Vater sein kann, da sie ihn konstituiere und daher logisch dem Vater vorangeht. Sie kann auch nicht vom Wesen oder von einem anderen Prinzip verursacht sein, da nichts, was formell im Vater ist, hervorgebracht sein kann. Aber sie ist vom Wesen als von ihrer Wurzel und ihrem Fundament. Ablehnend verhält er sich gegenüber der Terminologie: hic deus generat. Zu dem Argument, daß die Relationen etwas Absolutes zum Terminus haben müssen, sagt er, daß der Terminus einer Relation etwas Relatives sei. Er glaubt auch den doctor subtilis in dem Sinne interpretieren zu können, daß nicht allgemein als Terminus der Relation von ihm eine absolute Realität angenommen werde, sondern daß Skotus behaupten wolle, dort, wo eine absolute Realität der Terminus der Relation sein könne, bilde sie diesen Terminus in ihrer Eigenschaft als absolute Realität.

Nun zitiert Reading eine zweite Meinung, nach der die Personen weder durch absolute noch durch relative Proprietäten konstituiert werden, sondern durch die Ursprünge. Das Hauptmotiv dieser Meinung sieht Reading darin, daß der Vater früher sein muß als der Sohn, da er und sofern er dessen Prinzip ist. Würde er aber durch die Relation der Vaterschaft konstituiert, so müßte er als gleichzeitig mit ihm gedacht werden. Dieser Schwierigkeit glaubt die zitierte Meinung entgehen zu können durch die Annahme, der Vater werde durch die Zeugung konstituiert. Dagegen macht nun Reading geltend: Wie die Vaterschaft eine Beziehung zur Sohnschaft, so besagt die aktive Zeugung eine Beziehung zur passiven, da sie ja keine absolute Form ist. Daher ist sie gleichzeitig mit ihr. Ferner setzt diese Anschauung fälschlich voraus, daß Zeugung und Vaterschaft formell verschieden sind. Aus Augustinus, dem Magister und Hilarius beweist er das Gegenteil.

Die Hauptschwierigkeit, um deretwillen die Theorie von der konstituierenden Funktion der Ursprünge aufgestellt wurde, bleibt sonach ungelöst.

Reading sucht diese für die Theorie von den Relationen wie für jene von den Ursprüngen vorliegende Schwierigkeit zu lösen durch die Unterscheidung eines prius dem Ursprung und eines solchen der Natur nach. Der Natur nach sind die erste und zweite Person gleichzeitig, dem Ursprung nach geht die erste der zweiten voran. Das Wesen des Früher dem Ursprung nach bestimmt Reading wie Skotus dahin, daß die erste Person Prinzip der zweiten ist.

Reading zitiert noch eine Meinung, welche die angedeutete Schwierigkeit löst mit der Unterscheidung der Relation als Relation und als Proprietät. Als Proprietät konstituiere sie, als Relation nicht. Reading erhebt gegen diese Lösung den uns bekannten Einwand, daß die Proprietät als individuelle Entität entweder absolut oder relativ sein müsse. Wenn man meint, daß man an der Relation ihr inesse und ihr adesse unterscheiden müsse und daß sie konstituierende Funktion ausübe ihrem inesse nach, so steht dagegen, daß die Relation konstitutive Bedeutung nur besitzen kann durch ihr formales Wesen. Daß sie ihrem inesse nach nicht konstituieren kann, ergibt sich auch daraus, daß sie sich so vom Wesen nur logisch unterscheidet und daher keine realen Personen begründen könnte, daß sie so Vater und Sohn gemeinsam ist, daß sonst die konstituierten Personen nicht relativ wären.

Nach diesem Hin und Her von Argumenten und Gegenargumenten gibt nun Reading seine eigene uns schon selbstverständlich gewordene Entscheidung, daß die Vaterschaft als solche die erste Person konstituiert. Den Beweis dafür holt er aus Augustinus, nach dem es in Gott nur absolutes und relatives Sein gibt. Das erste kommt nicht in Frage. Es bleibt also nur das zweite[15]).

Wilhelm von Alnwick (?) referiert über die Ansicht, daß es nicht unmöglich sei, daß die Personen durch absolute Proprietäten konstituiert werden. Er führt die Gründe dieser Meinung an und bezeichnet sie als wahrscheinlich. Aber eine andere Ansicht dünkt ihm wahrscheinlicher, nämlich die, daß sich die Personen durch relative Proprietäten unterscheiden[16]).

Die Unrichtigkeit der Annahme, daß Relation und Wesen formell identisch sind, zeigt er aus dem Begriff der Unendlichkeit und aus dem der Vollkommenheit. Eine formell unendliche

---

[15]) P. 286*—307*.

[16]) Cod. Scaff. XIII Nr. 291 der Bibl. Ant. in Padua, fol. 57rb—58va: Utrum personae divinae constituantur in esse personali et distinguantur per relationes originis. Fol. 57vb: Licet autem praedicta opinio sit probabilis, tamen alia opinio videtur probabilior.

Realität kann nicht formell identisch sein mit einer nicht formell unendlichen Realität. Nun ist aber das Wesen formell unendlich, die Relation aber nicht. Denn die Relation der Vaterschaft kann nicht die Sohnschaft enthalten. Weiter ist zu beachten, daß eine formell unendliche Realität die Abhängigkeit der Dinge bestimmt. Die Relation kann aber nicht schöpferisch tätig sein und daher auch keine Abhängigkeit unter den Dingen begründen. Ferner kann die formell unendliche Realität nur eine sein. Die Relationen aber sind drei. Ferner zeigt Alnwick die formelle Verschiedenheit von Relation und Wesen aus dem Begriff der Vollkommenheit. Das Wesen ist nämlich schlechthin vollkommen, die Relation aber nicht. Ferner gibt es in Gott eine mitteilbare und eine unmitteilbare Realität. Diese beiden müssen notwendig auf Grund der Natur der Sache verschieden sein. Ferner muß ein Ding, das nach einer Seite mit einem zweiten übereinstimmt, nach einer anderen von ihm verschieden ist, notwendig zwei ex natura rei voneinander verschiedene Realitäten in sich schließen. Der Vater stimmt aber mit dem Sohn überein im Wesen und ist von ihm verschieden durch die Vaterschaft.

Betont zu werden verdient, daß Alnwick in seinem Sentenzenkommentar eine formelle Verschiedenheit von Relation und Wesen lehrt, nicht nur eine formelle Nichtidentität. Er zieht den Schluß, was nicht formell identisch sei, sei formell verschieden. Diese formelle Verschiedenheit will besagen, daß das Wesen begrifflich nicht die Relation einschließt. Außerdem läßt er Wesen und Relation durch nichtadäquate Identität verschieden sein, sofern die Relation an Vollkommenheit nicht dem Wesen gleichkommt. Dieser doppelte Unterschied ist objektiv gegeben. Aber die Unendlichkeit Gottes verhindert, daß er real wird. Er besteht mit realer Identität zusammen[17]).

Eine Abweichung von der eben dargelegten Auffassung treffen wir im Cod. Palat. 1805. Zunächst zeigt Alnwick, daß nicht jeder a natura rei gegebene Unterschied ein realer sein müsse[18]). Dann untersucht er die Frage, ob sich Wesen und Relation formell unterscheiden. Hier unterscheidet er in getreuer Uebereinstimmung mit Skotus das formell Identischsein und das formell Verschiedensein. Wesen und Relation sind nicht formell identisch. Aber daraus folgt nicht, daß sie formell verschieden sein müssen. Er macht für diese Behauptung fünf Gründe namhaft. Der erste lautet: Wenn von einem kontradiktorischen Gegensatzpaar das eine Glied formell einem Ding zugeschrieben wird, so folgt nicht, daß ihm das andere formell nicht zukommt. Wenn man z. B. sagt, der Mensch sei nicht formell ein Musiker, da ihm das Musikersein nicht wesensmäßig zukommt, so folgt dar-

[17]) Ibid., fol. 55va: Utrum relatio originis vel quaecumque alia relatio distinguatur ab essentia divina ex natura rei.

[18]) Fol. 112r—114v.

aus nicht, daß er wesensmäßig kein Musiker ist. Im zweiten Argument führt Alnwick aus, daß man nicht folgern könne, das Wesen ist nicht per se die Vaterschaft, also ist es per se von der Vaterschaft verschieden. Der Vordersatz treffe zu, da ja das Wesen nicht begrifflich die Vaterschaft besage, der Nachsatz könne nicht zutreffen, da sonst Wesen und Relation schlechthin und vollkommen verschieden wären. Was von dem Unterschied per se gilt, gilt auch von dem formalen Unterschied. Als dritter Beweis dient ihm das Beispiel: Sokrates ist nicht formell mit Plato identisch. Aber er ist nicht formell von ihm verschieden, da er sonst spezifisch von ihm verschieden sein müßte. Als vierter Beweis dient ihm folgender Gedankengang: Der Folgesatz kann nicht mehr enthalten als der Vordersatz. Aber durch den Vordersatz: Das Wesen ist nicht formell mit der Relation identisch wird der modus der Formalität geleugnet, durch den Schlußsatz: das Wesen ist formell von der Relation verschieden, wird der modus der Formalität behauptet. Wohl wäre die Leugnung der Identität schlechthin mit der Behauptung der Verschiedenheit schlechthin gleichbedeutend. Aber die Leugnung eines Identitätsmodus hat nicht die Behauptung des ihr entgegengesetzten Verschiedenheitsmodus zur notwendigen Folge. Als fünften Beweis verwertet er eine Avicennastelle. Als Kronzeugen für die Richtigkeit seiner Anschauung zitiert er den doctor subtilis, der am scharfsinnigsten das Wesen der Schlußfolgerungen erörterte und der in der Dist. 2 seines Oxforder Sentenzenkommentars sich im gleichen Sinne äußerte.

Nun geht Alnwick noch einen Schritt weiter. Die formale Nichtidentität braucht nicht nur nicht die formale Verschiedenheit im Gefolge zu haben. Sie hat dieselbe tatsächlich nicht im Gefolge. Wesen und Relation unterscheiden sich nicht formell auf Grund der Natur der Sache. Aus seinen Beweisen für diese These sei folgendes angeführt. Würden sich Wesen und Relation formaliter unterscheiden, so wäre das ein absoluter Unterschied. Denn wenn man das Adverbium formaliter zum Unterschied hinzufügt, so wird dadurch der Unterschied nicht gemindert. Ferner müssen formell unterschiedene Dinge verschiedene Formalitäten haben. Da aber eine Formalität etwas Positives sein muß, muß sie eine Entität oder eine Realität oder eine Quiddität sein. Wesen und Relation wären sonach zwei Realitäten oder zwei res. Die Meinung vom formalen objektiv gegebenen Unterschied von Wesen und Relation würde sonach mit der Einfachheit Gottes in Widerspruch geraten[19]).

[19]) Fol. 114v—119v. Das Skotuszitat steht fol. 118r: Es beginnt Et videtur esse intentio fratris Jo. scoti, qui inter omnes subtiliter noverat naturas consequentiarum. Unde d. 2a primi libri q. 4 in ordinatione sua propria Oxon. Cod. Pal. 1805 enthält die Determinationes Wilhelms (s. XIV, 247×175); cf. Pelzer, Le premier livre des Reportata, 452 f.

Als einen gelehrigen Schüler des Skotus in diesen Fragen offenbart sich Bassolis. Nachdem er das Vorhandensein eines absoluten Suppositums abgelehnt hat[20]), stellt er die Frage, ob die Personen durch absolute Proprietäten konstituiert werden. Er führt die Gründe für und gegen eine bejahende Antwort an. Die Gegengründe scheinen ihm indes nicht überzeugend[21]). Schließlich gibt er die Entscheidung, daß man aus den Glaubensentscheidungen der Kirche, aus der hl. Schrift und aus der Vernunft weder den relativen noch den absoluten Charakter der konstitutiven Proprietäten beweisen könne. Aber aus den Aussprüchen der Väter und Theologen kann man schließen, daß die Personen durch relative Proprietäten konstituiert werden. Er nennt Augustinus, Anselm, Boëthius, Johannes von Damaskus, Richard von St. Viktor[22]). Er führt allerdings zehn Gründe an, welche die Unmöglichkeit erweisen sollen, daß die Proprietäten relativ seien. Aber sie lassen sich widerlegen. Nur zwei Punkte seien hervorgehoben. Wenn man sagt, daß die Supposita vor den Relationen seien und daß ebenso das Fundament vor den Relationen sein müsse, so gilt die letztere Behauptung nur dort, wo die Relationen sich real vom Fundament unterscheiden, und nur bei den Geschöpfen setzen die Relationen ihre Extreme voraus.

Als konstituierende Relationen zählt er folgende drei auf: Vaterschaft oder aktive Zeugung, Sohnschaft oder passive Zeugung, Hervorgang oder passive Hauchung. Bemerkenswert ist in dieser Aufzählung, daß Bassolis nicht unterscheidet zwischen Proprietät und Ursprung[23]).

Hinsichtlich der ersten Person betont er noch ausdrücklich, daß Vaterschaft und Zeugung sachlich identisch sind. Vom sachlichen Standpunkt aus hat daher die Frage, ob der Vater Vater ist, weil er zeugt oder ob er zeugt, weil er Vater ist, keine Bedeutung. Vom logischen Standpunkt aus könnte man freilich sagen, daß der Vater mehr zeugt, weil er Vater ist, als daß er Vater ist, weil er zeugt[24]). Die Frage, ob die Vaterschaft für die erste Person konstituierende Bedeutung hat, dreht sich nur um die reale Konstitution der Personen. Da nun Ursprung und Relation sachlich identisch sind, so kann man nicht zwischen der Relation als Ursprung und der Relation als Relation oder als Proprietät unterscheiden. Die Vaterschaft konstituiert durch ihr eigenes formales schlechthin einfaches Wesen das Suppositum des Vaters, welcher dem Ursprung nach dem Sohne vorangeht, der Natur nach aber mit ihm gleichzeitig ist[25]). Wie für Skotus

[20]) Dist. 26 q. 1 a. 1.
[21]) Ibid. a. 2.
[22]) Ibid. a. 3; dist. 26 q. 2 a. 2.
[23]) Ibid. q. 2 a. 2.
[24]) Dist. 27 q. 1 a. 1.
[25]) Ibid. a. 2.

ergibt sich auch für Bassolis von dieser Anschauung aus die Schwierigkeit, wie sich das Wesen gerade mit der Notion der Vaterschaft verbindet. Er beantwortet diese Frage im Einklang mit Skotus. Zuerst verbindet sich das Wesen aus sich heraus und zwar in seiner Eigenschaft als Intellekt mit der Vaterschaft, dann mit dem Ungezeugtsein und so ist es unendliches Fundament und Formalprinzip der Zeugung[26]).

Die Relationen können ihre konstituierende Funktion ausüben, weil sie auf Grund ihres Wesens unmitteilbar sind. Weil ihre Natur die Unmitteilbarkeit ist, darum besagen sie auch keine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit. Die Personen verdanken ihre ganze Vollkommenheit ausschließlich dem Wesen[27]).

Den Anteil des Wesens bestimmt Bassolis dahin, daß es den Personen das Sein gibt, während ihnen die Relation das unmitteilbare Sein gibt[28]).

Versteht man den Begriff Person in seiner formellen Bedeutung (= Unmitteilbarkeit), so können die Personen auch nach Abstraktion von den Relationen noch distinkt erkannt werden. Denn der bei Gott und Geschöpf in eindeutigem Sinne verwendete Begriff der Unmitteilbarkeit ist denkbar, ohne daß der Begriff der Relation mitgedacht würde. Formell bedeutet ja Person weder etwas Essentielles noch etwas Relatives. Betrachtet man den Begriff Person nicht in seiner formellen Bedeutung, sondern hinsichtlich des mit dem Begriff gemeinten Gegenstandes, so schließt es einen Widerspruch ein, unter Abstraktion von den Relationen die Personen als unterschieden zu denken[29]).

In der Frage nach dem Identitätsverhältnis von Wesen und Relation lehnt er drei opiniones sollemnes[30]) ab und lehrt dann einen objektiven formalen Unterschied von Wesen und Relation. Seine Gründe sind im wesentlichen diejenigen, die uns bisher schon begegnet sind für den Beweis der formalen Nichtidentität von Wesen und Relation[31]). Ja von einem Grunde meint er, die ganze Welt könne ihn nicht widerlegen, von dem Grunde nämlich, daß der Vater mit dem Sohne real identisch sein müßte, wenn beide völlig mit dem Wesen identisch wären[32]). Die Be-

---

[26]) Dist. 28 q. 2.

[27]) Dist. 26 q. 2 a. 2.

[28]) Dist. 5 q. 3.

[29]) Dist. 26 q. 2 a. 3.

[30]) Es ist die opinio communis, ferner die Meinung, daß sie nicht adaequat identisch seien, ferner, daß sie nicht vertauschbar identisch seien. Aber auch die Vertreter der zwei letzten Meinungen betrachten den von ihnen angenommenen Unterschied nur als einen gedanklichen.

[31]) D. 33 q. 1 a. 1; d. 22 q. 4 stellt er die Bedingungen des Formalunterschiedes zusammen.

[32]) D. 33 q. 1 a. 3.

hauptung vom objektiv gegebenen Unterschied von Wesen und Relation bei realer Identität[33]) gibt dem Denken noch einige Schwierigkeiten auf. Ist dieser Unterschied nicht gleichbedeutend mit einem realen? Wenn man unter einem realen Unterschied einen objektiv gegebenen Unterschied versteht, so unterscheiden sich Relation und Wesen real. Aber in diesem Sinn ist der Terminus „realer Unterschied" nicht üblich. Auf den Einwand, die Relation könne doch nicht nichts sein, müsse also eine Realität und damit real vom Wesen verschieden sein, erwidert unser Scholastiker, daß die Relation reduplicative nichts sei, specificative aber sei sie eine res und zwar eine mit dem Wesen real, wenn auch nicht formell identische res. Den tieferen Grund, warum die formelle Verschiedenheit nicht zur realen auseinanderfällt, sieht er in der Unendlichkeit des Wesens[34]).

Ebenso ist die Relation mit der durch sie konstituierten Person real identisch, aber formell irgendwie von ihr verschieden. Für den zweiten Teil dieser Behauptung ist noch zu beachten, daß die Relation in ihrem Gegensatz zu derjenigen einer anderen Person betrachtet formell mit der durch sie konstituierten Person identisch ist, da sie zu deren Wesensbegriff gehört. Betrachtet man sie in ihrem Verhältnis zur konstituierten Person selbst, so liegt ein formeller Unterschied vor, da die Person etwas enthält, was die Relation nicht enthält, nämlich das Wesen. Bassolis bezeichnet das als die Nichtidentität der continentia oder mutuitas. Ferner liegt die Nichtidentität der adaequatio vor, da die Person auf Grund des in ihr enthaltenen Wesens formell unendlich ist, die Relation aber nicht[35]).

Von hohem Interesse ist es, wenn Bassolis einen ordo rationis für das Verhältnis von Wesen, Relation und Person aufstellt. Wenn man die Relation in ihrer konstituierenden Funktion betrachtet, so ist sie in der Person als in dem Konstituierten, wie der sie konstituierende und unterscheidende Akt, im Wesen nur per accidens. Betrachtet man sie in ihrem Verhältnis zum Fundament, so ist sie nur im Wesen. Hier gibt es kein Früher und kein Nachher. Betrachtet man sie als Proprietät der Natur, so kommt sie zuerst der Natur zu und der Person nur, sofern diese die Besitzerin der Natur ist. Ebenso ist die Relation früher im Wesen, sofern sie mit ihm identisch ist[36]).

---

[33]) Ibid. a. 2.

[34]) Q. 1 a. 4; cf. d. 2 q. 4.

[35]) Q. 2 a. 3.

[36]) D. 33 q. 2 a. 2. D. 2 q. 4 gibt er diesem Gedanken folgende Formulierung: quod personae non sunt idem essentiae divinae totaliter, sed aliquo modo distinguuntur ab ea ex natura rei; sunt autem bene sibi eaedem essentialiter et ideo inter se sunt eaedem essentialiter, non autem personaliter vel suppositaliter.

Die letzte zur Erörterung stehende Frage, wie sich Person und Wesen zueinander verhalten, beantwortet Bassolis in dem Sinne, daß die beiden miteinander identisch seien, daß sie aber doch irgendwie formell verschieden seien. Wenn man die Identität im Wesen gründen und in die Person münden läßt, so besteht sie formell, da ja das Wesen im Begriff der Person enthalten ist und der Person ihren göttlichen Charakter verleiht. Wenn man umgekehrt den Weg von der Person zum Wesen geht, so besteht keine formelle Identität, da die Person nicht zum Begriff des Wesens gehört[37]).

Jacobus Aesculanus untersucht in der 3. Quästio des 8. Quodlibet die Frage, ob die Personen durch etwas Absolutes oder durch etwas Relatives konstituiert werden. Er entscheidet sich für die zweite Alternative, da sonst die Personen eine absolute Subsistenz hätten und infolgedessen ohne relative Ursprünge und ohne Emanationen bestehen könnten. Näherhin schreibt er den Relationen als Ursprüngen die unterscheidende Funktion, den Relationen als Relationen die den Unterschied bekundende Funktion zu. Die Personen sind sonach subsistente Relationen. Sachlich fällt in Gott die Proprietät, durch welche eine Person subsistiert, ihre Fruchtbarkeit, ihre Produktionstätigkeit, die Relation, die als solche den Unterschied erkennen läßt, als Ursprung ihn begründet, zusammen[38]).

In seiner Frage, ob mit der Einfachheit Gottes irgendein dem Personenunterschied vorangehender Unterschied vereinbar ist, bespricht er das Verhältnis von Wesen und Proprietät bezw. Person. Er macht sich anheischig, in dieser Frage fünf Thesen zu beweisen. Für unsere Zwecke kommen in Frage die zweite, die dritte und die fünfte. In der zweiten behauptet er, daß die Relation sich irgendwie objektiv vom Wesen unterscheidet,

---

[37]) D. 34.

[38]) Cod. Scaff. XX Nr. 426 der Bibl. Antoniana in Padua, quodl. 8 q. 3: Utrum in divinis personae distinguantur per aliquid absolutum vel relativum. Er entscheidet sich dafür, daß sich die Personen durch etwas Relatives unterscheiden. Unter anderem hat er folgende Gründe: Rursus si personae distinguantur aliquo absoluto, habere possunt subsistentiam absolutam. Ergo possunt esse et intelligi distinctae circumscriptis emanationibus et originibus relativis et sic nulla persona originatur ab altera vel refertur ad alteram vel saltem poterunt non oriri vel referri. . . . Relinquitur ergo ex dictis, quod distinguantur personae originibus relativis. Cum igitur in divinis relationes per actus suppositis non accedant, cum sint relationes subsistentes nec aliud sint personae quam proprietates subsistentes, id ipsum est in persona proprietas, qua subsistit, fecunditas, qua agit, actio, qua elicit, relatio, qua hoc innotescit sub ratione originis distinguens, sub ratione habitudinis vel relationis distinctionem ostendens; ut paternitas in Patre est proprietas, qua subsistit, fecunditas, qua gignit, generatio, qua elicit, relatio, qua distinctio innotescit, licet nomen magis exprimat relationem. Hic enim voces et nomina deficiunt.

Vgl. den Katalog von Ant. Mar. Josa, S. 35.

in der dritten, daß dieser Unterschied dem Personenunterschied vorangehe, in der fünften will er die Art und die Möglichkeit dieses Unterschiedes erläutern. Den ersten Satz beweist er folgendermaßen. Zwei Dinge, die eine nicht adäquate oder eine nicht vertauschbare oder totale Identität besitzen, sind objektiv verschieden. Es läßt sich aber zeigen, daß das für Wesen und Relation zutrifft. Wären Vaterschaft und Sohnschaft mit dem Wesen adäquat identisch, so wären sie auch unter sich adäquat identisch. Daß der Unterschied dem Personenunterschied vorangeht, läßt sich aus der Konstitution der Personen beweisen. Was eine Person konstituiert, muß ihr notwendig vorangehen. Wesen und Relation tragen aber zur Konstitution einer Person bei und zwar sofern sie objektiv voneinander verschieden sind, da ihnen diese Funktion nach ihrer eigentümlichen Natur zukommt. Wie ist dieser Unterschied beschaffen? Sein Wesen besteht darin, daß von zwei zu einer realen Einheit verbundenen Dingen sich jedes so verhält, daß es seiner Natur nicht widerspricht von dem anderen verneint zu werden. Der Unterschied zwischen Relation und Wesen ist sonach, wenn man den Begriff des Unterschiedes als solchen ins Auge faßt, ein objektiv gegebener Unterschied der einfachen Negation. Betrachtet man den Unterschied vom Standpunkt der unterschiedenen Glieder aus, so ist es ein positiver Unterschied. Denn sowohl die Relation wie das Wesen haben eine positive Natur, durch die sie sich formal von jedem anderen Ding unterscheiden. Daher heißt dieser Unterschied auch formaler Unterschied[39]).

Welche Ansichten finden sich bei dem Anonymus des Cod. Vat. Lat. 1113? Er führt alle Gründe auf, die für den relativen Charakter der konstitutiven Proprietäten namhaft gemacht werden. Aber alle lassen sich nach seiner Meinung als nicht beweiskräftig dartun. Doch will er am relativen Charakter der Proprietäten festhalten, mehr durch Autoritäten als durch Gründe veranlaßt. Als entscheidende Autorität betrachtet er Johannes von Damaskus, während Augustinus und Boëthius auch in anderem Sinne erklärt werden können. Mit dem Glauben scheint ihm die Annahme absoluter Proprietäten nicht in Widerspruch zu geraten[40]).

In der Frage nach dem Unterschied von Wesen und Relation läßt er alle Ansichten Revue passieren, um sie alle abzulehnen, die des doctor communis, jene des Herveus, jene des

[39]) Cod. Plut. XXI dext. 8 der Bibl. Laur. in Florenz, fol. 51ra: Utrum simplicitas divinae naturae compatiatur secum aliquam distinctionem ex natura rei praeviam distinctioni personarum. Die Frage endigt, soweit sie für uns Interesse bietet, fol. 25va.

[40]) Fol. 131rb—133ra: Utrum persona divina constituatur in esse personali per relationem originis.

Durandus, und jene des Aureoli. Richtig dünkt ihm die Ansicht des doctor subtilis. Er glaubt ihn folgendermaßen verstehen zu können. Wenn man die personenbildende Proprietät in ihrer realen in der Unendlichkeit des Wesens begründeten Identität mit dem Wesen betrachtet, so kann ihr Unterschied vom Wesen ein virtueller heißen, da sie sich so verhalten, wie wenn sie real verschieden wären. Sofern sich aber Wesen und Relation zugleich dem göttlichen Intellekt in der intuitiven Erkenntnis als Objekt nach ihrem formalen Wesen darbieten, besteht formale Verschiedenheit oder Nichtidentität zwischen ihnen. Der Autor hält die Begriffe formale Verschiedenheit und formale Nichtidentität für gleichwertig[41]).

Petrus Thomas meint, daß die Entscheidungen der Kirche und die Worte Christi, in denen er vom Vater, Sohn und hl. Geist spricht, die Ansicht nahelegen, daß die Personen durch relative Proprietäten konstituiert werden. Deshalb bekennt er sich zu dieser Theorie. Er führt auch Vernunftgründe für sie an und Aussprüche der Heiligen[41a]).

Größten Scharfsinn offenbaren die Ausführungen des Franz Mayronis. Nach Ablehnung eines absoluten Suppositums[42]) stellt er in der Dist. 26 die Frage, ob die Personen durch absolute Proprietäten konstituiert werden, und darnach die Frage, ob sie durch relative Proprietäten konstituiert werden. In der ersten Frage bemerkt er nach Anführung der Gründe für und gegen den absoluten Charakter der Proprietäten, daß die Gegengründe keine zwingende Beweiskraft haben, während sich die Gründe für die Annahme absoluter Proprietäten schwer widerlegen lassen. Wenn man sie festhalten wollte, so müßte man in Analogie zur geschaffenen Person sich bei den göttlichen Personen folgende Reihenfolge denken: die spezifische Natur, die individuelle Proprietät, die proprietas suppositalis, die Ur-

[41]) Fol. 151va: Ad videndum, quomodo proprietates personales constitutivae personarum et distinctivae earum sint eaedem cum divina essentia, quaero primo, utrum sint distinctae ab essentia realiter, secundo, utrum sint distinctae secundum rationem causatam per intellectum tantum, tamen inadaequate, tertio utrum sint distinctae vel non eaedem formaliter ex natura rei sive secundum rationem quidditativam per se primo modo propter diversas opiniones doctorum in hac materia difficillima. Die Quaestio endigt fol. 154rb. Fol. 154va beginnt die Frage: Utrum proprietates personales sint idem realiter quod essentia divina. Fol. 155vb: Utrum persona vel suppositum creatum constituatur formaliter per aliquid positivum. Fol. 156va: Utrum proprietates in personis et similiter ipsae personae se ipsae totaliter distinguantur. Fol. 115vb: Consequentur quaero, supposito quod personalis proprietas personae divinae constitutivae sit ex natura rei formaliter distincta a divina essentia vel sibi non eadem, utrum ipsa realiter sit simpliciter infinita propria et intrinseca infinitate.

[41a]) Fol. 251v: Utrum personae divinae constituantur in esse personali per relationes originis. Die Frage endigt fol. 254r.

[42]) Dist. 26 q. 1.

sprungsbeziehung. Die Schwierigkeiten, die sich aus dieser Meinung ergeben, glaubt Franz Mayronis leicht lösen zu können. Um sie würdigen zu können, muß man sich daran erinnern, daß es in Gott analog den irdischen Verhältnissen vier signa gibt: die natura divina, auf die haec natura folgt, die zur haec natura suppositata und dann zum suppositum originans wird. Wenn man nun gegen den absoluten Charakter der konstitutiven Prinzipien einwendet, daß so Sohn und Geist Existenz hätten, bevor sie vom Vater produziert würden, so ist zu sagen, daß das Produkt ordine naturae der Produktion vorangehe, wie der Sonnenstrahl seinem Wesen nach, wenn auch nicht seiner Existenz nach seiner Produktion vorangeht. Zu dem Einwand, daß die Personen so durch eine Produktion Existenz empfingen, bei deren Fehlen sie auch wären, bemerkt er, daß in tertio signo zwar die quidditas der Personen gegeben wäre, aber noch nicht ihre Existenz. Diese ist erst in quarto signo gegeben. Zu dem Einwand, daß die Personen so in Potenz wären, bevor sie actu wären, da sie in tertio signo noch kein Sein haben, also es haben können, da sie weiter nur ein Sein haben durch den Ursprung, dieser aber erst in quarto signo gegeben ist, sagt er, daß es den Personen auch widerstrebt, durch relative Proprietäten konstituiert zu werden, wenn sie nicht in potentia obiectiva sein sollen. Auf die Einrede, daß die Personen so notwendig von sich wären, da sie im dritten signum noch nicht von einem anderen sind, aber doch sind, erwidert er, daß etwas erst für das signum als notwendig erkannt wird, in dem es als seiend erkannt wird. Das trifft erst zu im vierten signum, in dem sie von einem anderen sind[43]).

Nichtsdestoweniger will er sich zur Anschauung verstehen, daß die Personen nicht durch absolute, sondern durch relative Proprietäten konstituiert werden, mehr durch Autoritäten als durch Vernunftgründe gezwungen[44]). Die Relation übt ihre konstitutive Funktion aus, nicht sofern sie Relation im allgemeinen, nicht sofern sie die Relation der Vaterschaft oder Sohnschaft oder Hauchung, nicht sofern sie göttliche Relation, nicht sofern sie erste Relation ist. Das letzte nicht, da die primitas originis, die allein dem Vater zukommt, diesen nicht konstituiert. Ihrem adesse nach, ihrem eigentlichen Wesen nach kann die Relation die Personen nicht konstituieren, da sie so etwas von außen an die Person Herantretendes, eben die Beziehung auf einen Terminus besagt. Sie konstituiert vielmehr durch eine ihr zukommende Eigenschaft, durch die vis constitutiva. Diese Konstitutionskraft besitzt sie in ihrer Beziehung auf das Wesen,

[43]) Ibid. q. 3.
[44]) Ibid. q. 4.

das als zweites und zwar als Fundamentalprinzip an der Konstitution beteiligt ist[45]).

Spezielle Erörterungen beziehen sich auf die Konstitution des Vaters. Vaterschaft und aktive Zeugung bilden im Vater eine Relation, aber sie sind formal voneinander verschieden. Ebenso bilden Sohnschaft und passive Zeugung eine Relation, unterscheiden sich aber formell. Nun gilt: Die aktive Zeugung geht logisch der Vaterschaft voran, ebenso die passive Zeugung der Sohnschaft. Die Proprietät scheint ihre konstituierende Funktion mehr als Zeugung denn als Vaterschaft auszuüben. Die Proprietät des Sohnes erscheint mehr konstituierend als passive Zeugung denn als Sohnschaft. Allerdings würden durch die Annahme, daß die Vaterschaft der Zeugung vorangehe, viele Schwierigkeiten beseitigt. Zu dem Einwand, daß das Prinzip vor dem Produkt sein müsse, während die Relationen gleichzeitig sind, antwortet er wie Skotus, daß der Ursprungsordnung nach ein Relativum dem anderen vorangeht, der Natur nach aber gleichzeitig mit ihm ist. Wenn man meint, die Tätigkeit setze das Suppositum voraus, so ist zu beachten, daß nur das aktive Prinzip, aber nicht das handelnde Suppositum vorausgesetzt wird[46]).

In welchem Verhältnis stehen Relation und Wesen zueinander? Gegen die Auffassung, daß die beiden sich nur logisch unterscheiden, operiert er mit logischen, physischen und metaphysischen Argumenten. Diese Argumente zeigen, daß man zwischen Wesen und Relation eine objektive Nichtidentität annehmen muß. Spitzig bemerkt Mayronis: Wem diese Ansicht nicht passe, der möge die Argumente widerlegen. Er sehe keinen Weg hiezu. Ja nur diese objektive Nichtidentität biete die Möglichkeit, eine Reihe von dem Denken sich aufdrängenden Schwierigkeiten zu lösen. Nur sie schützt vor dem Widerspruchsgesetz und gestattet die Widerlegung des Arianismus und Sabellianismus[47]).

Das Verhältnis von Wesen und Person legt er in vier Konklusionen fest. Sie unterscheiden sich objektiv, formal, sind aber identice identisch; sie sind auch real identisch. Das Verhältnis von Person und Proprietät wird in folgenden Sätzen fixiert. Sie unterscheiden sich ex natura rei, unterscheiden sich formell, sie sind identice identisch, sie sind real identisch[48]).

---

[45]) Dist. 26 q. 4. Mit der Frage nach der Konstitution der göttlichen Personen beschäftigt er sich auch Cod. Vat. lat. 896, fol. 100vb bis 104ra.

[46]) Ibid.

[47]) Dist. 34 q. 1; d. 2 q. 13; d. 33 q. 5. Quodl. q. 3.

[48]) Dist. 35 q. 4. Cod. Vat. lat. 896 werden diese Fragen untersucht fol. 65vb—71rb.

Für die Formaldistinktion vgl. Édouard d'Alençon, Meyronnes, François de, in: Dict. de théol. cath. X, 1637.

Franziskus von Marchia stellt an den Anfang seiner Erörterungen über die Konstitution der Personen ausdrücklich die Bemerkung, daß wir alles, was wir von der Trinität festhalten, entweder auf Grund unserer Vernunfteinsicht oder auf Grund der maßgebenden Autoritäten festhalten. Diese Autoritäten sind die Kirche, die hl. Schrift und die Theologen. Eine Prüfung der Frage wird es sonach mit diesen zwei Instanzen bezw. mit den Unterabteilungen der zweiten Instanz zu tun haben. Franziskus führt die Vernunftgründe für den relativen Charakter der Konstitutionsprinzipien der Personen an. Dann macht er gegen sie Front und zeigt ihre Schwäche. Aus seinen Widerlegungen sei hervorgehoben, daß nach ihm auch bei Annahme absoluter Konstitutionsprinzipien die erste Person nicht ohne die zweite sein könnte. Der Grund liegt darin, daß auch bei absoluten Proprietäten das Wesen nur in numerischer Einheit vorhanden ist und daß daher bei der realen Identität von Wesen und Proprietät überall, wo eine Proprietät sich findet, auch die andere sich finden muß.

Nach diesem Gedankengang darf man erwarten, daß Franziskus den Vernunftgründen keine Beweiskraft gegen den absoluten oder für den relativen Charakter der Proprietäten zuerkennt, daß er aber auf Grund der Autorität der Theologen doch ihren relativen Charakter annimmt. Leider bricht jedoch in dem von mir benützten Codex Vat. Lat. 1096 diese Quästio mitten in der Widerlegung der Gründe für den relativen Charakter der Proprietäten ab[49]). Soviel läßt sich aus einer anderweitigen Aeußerung noch sicher feststellen, daß das Wesen nach seiner Meinung den Personen das gemeinsame Sein verleiht, die Relation das Unterschiedensein[50]).

Einen von Skotus etwas abweichenden Standpunkt nimmt er ein in der Frage nach dem Identitätsverhältnis von Wesen und Relation. Er zitiert zunächst zwei modi dicendi, von denen jeder jeden Unterschied a natura rei leugnet. Der eine lehrt

---

Im Clm. 8434 findet sich ein Traktat über die Trinität (fol. 151va bis 195ra), der Franziskus zugeschrieben wird: Explicit tractatus de summa trinitate editus anno Domini 1322 a fratre francisco de Maronis tunc parisius baccalareo.

Langlois, François de Meyronnes, in Histoire littéraire de la France XXXVI (1927) 336 nennt drei Hss einer Expositio super illud capitulum Decretalium de summa Trinitate et fide catholica. Da das von Langlois mitgeteilte Incipit mit dem des Clm. übereinstimmt, haben wir den von Langlois genannten Hss noch den Clm. hinzuzufügen.

Siehe auch d'Alençon, 1643.

In diesem Traktat werden Gilbert und Präpositinus ausgiebig bekämpft; es wird der formale Unterschied zwischen Wesen und Person gelehrt

[49]) Cod. Vat. lat. 1096, fol. 84r—84va; fol. 84va schließt sich die Frage an, utrum paternitas et filiatio sint relationes reales vel rationis.

[50]) Fol. 100vb.

eine nicht adäquate, nicht vertauschbare Identität, der andere lehrt eine a natura rei vorhandene formale Nichtidentität, aber nicht einen formalen Unterschied. Verkennt die erste Meinung, daß Mitteilbarkeit und Unmitteilbarkeit, diese beiden charakteristischen Eigentümlichkeiten von Wesen und Proprietät, objektiv, nicht nur logisch vorhanden sind, so verfehlt sich die zweite gegen den Grundsatz, daß jede Negation auf eine ihr direkt entgegengesetzte Affirmation zurückzuführen ist. Eine dritte Meinung nimmt daher mit Recht einen a natura rei gegebenen Unterschied secundum quid an. Wie ist nun dieser Unterschied näher zu charakterisieren? Es gibt einen Unterschied, dessen Extreme sich gegenseitig ausschließen. Es gibt auch einen Unterschied, dessen Glieder sich nicht begrifflich gegenseitig ausschließen, aber auch nicht gegenseitig einschließen. Dieser zweite Unterschied besteht zwischen Wesen und Relation. Er widerstreitet nicht der Einfachheit Gottes, die mit ihm wohl zusammenbestehen kann. Franziskus gesteht, daß er in der Schöpfung kein ganz zutreffendes Beispiel für diese Art des Unterschiedes zu finden vermag[51]).

Den Eindruck einer von Herzen kommenden Gegnerschaft gegen absolute Proprietäten hat man bei der Lektüre des Sentenzenkommentars des Landulphus Carraccioli.

Der Grund, warum er den relativen Charakter der Relationen annimmt, liegt freilich auch für ihn nicht in Vernunftgründen, sondern in den Aussprüchen Christi, in den Aeußerungen der Symbola, der Konzilien, der Theologen, die alle einmütig relative Termini zur Bezeichnung der Personen verwenden. Dem Wesen spricht er für die Konstitution eine große Rolle zu. Es verleiht der Person ihre Aktualität und ihre Singularität, während ihr die Relation ihre Unmitteilbarkeit verleiht. Alles Sein und alle Vollkommenheit verdankt sonach die Person dem Wesen, die Relation bestimmt für diese Vollkommenheit nur den Seinsmodus[52]).

Die bedeutendste Schwierigkeit, die der Lehre vom relativen Charakter der Personen entgegensteht, wie nämlich die durch den Zeugungsakt begründete Relation die vom Zeugungsakt schon vorausgesetzte Person konstituieren könne, löst Landulphus folgendermaßen: Die produzierende Person kann nach ihrem ganzen Sein oder bloß in einem Teil ihres Seins der Pro-

[51]) Fol. 99rb: Utrum relatio in Deo sit formaliter eadem essentiae divinae. Die Quaestio endigt fol. 101ra. Fol. 100va bemerkt er, daß die Frage nach dem Unterschied der Attribute ganz verschieden ist von jener nach dem Unterschied von Wesen und Relation. Fol. 101ra stellt er die Frage, utrum essentia divina et relatio distinguantur se ipsis.

[52]) Cod. Scaff. IX Nr. 166 der Bibl. Ant. in Padua, d. 26 q. 2: Utrum personae in divinis constituantur per absoluta. Q. 3: Utrum personae in divinis constituantur in esse personali per relationes originis. Im Erlanger Codex stehen beide Fragen fol. 75ra—76vb.

duktion vorangehen. Im ersten Sinn ist es unmöglich, daß das relative Suppositum der Natur oder dem Ursprung nach oder sonstwie der Produktion vorangeht. Im zweiten Sinn muß es dem Ursprung nach der Produktion vorangehen. Es ist früher als diese in einem Teil seines Seins, in seinem produktiven Prinzip, der memoria. Landulphus fühlte, daß damit die Schwierigkeit nicht gelöst ist. Gehört die memoria in diesem prius dem Suppositum des Vaters an? Mit anderen Worten: Ist nicht doch der Vater in diesem prius konstituiert? Unser Autor beruft sich darauf, daß man notwendigerweise beides annehmen müsse, einmal daß das Zeugungsprinzip, die memoria, dem Zeugungsakt vorangehe, daß andererseits der Vater gleichzeitig mit dem Zeugungsprinzip und mit dem Zeugungsakt ist. Es ist ja auch in der Kreatur so. Auch hier ist der Vater als Vater gleichzeitig mit dem Formalprinzip und mit dem Zeugungsakt, durch den er fundamentaliter Vater ist, und doch ist das Zeugen später als das Formalprinzip[53]). Landulphus verwertet hier nicht die von Skotus gebrauchte Unterscheidung vom Früher dem Ursprung und Früher der Natur nach.

Er bekundet ein lebendiges Gefühl dafür, daß diese Frage erst ganz erledigt ist, wenn über die Konstitution des Vaters Klarheit herrscht. Er stellt nämlich gleich in der Dist. 26, nicht erst, wie es gewöhnlich geschieht, in Dist. 28, die Frage, ob Zeugungsakt und Vaterschaft formell identisch seien[54]). Er vertritt folgende Ansicht: Der Zeugungsakt setzt, sofern man ihn in seinem Verhältnis zum Sohne betrachtet, sich selbst voraus, sofern er im Vater existiert, und zwar ex natura rei[55]). Der Zeugungsakt konstituiert weiterhin den Vater, sofern er in ihm existiert, nicht sofern er in seiner Beziehung zum Sohne betrachtet wird. Denn das Zeugen konstituiert den Vater, auch wenn wir von der von der Entität des Vaters real verschiedenen Entität des Sohnes absehen, da sich auch so in ihm die zwei Bedingungen einer Person verwirklichen, Wesen und Relation. Umgekehrt bedeutet die Leugnung, daß dem Vater die Zeugung innewohne, die Leugnung der ganzen Entität der Vaterschaft. Ein weiterer Satz, den unser Autor aufstellt, heißt: Der Zeugungsakt ist seiner Inexistenz nach Vaterschaft, seiner Beziehung nach Ursprung. Diese beiden nun, Vaterschaft und Ursprung, sind real identisch, aber doch nicht formal. Die Vaterschaft kon-

[53]) Dist. 26 q. 3.

[54]) Ibid. q. 4: An actus originis et paternitas ut comparantur ad suppositum constitutum sint idem formaliter. (Erl. Codex fol. 76vb bis 77va.)

[55]) Ibid. Er stellt hier vier Sätze auf; der erste lautet: Quod indivisibile ex natura rei et sua entitate praesupponit se ipsum ex natura rei ex ordine ad aliquid aliud. Der zweite: Quod actus originis, scilicet generare, ut est ad suppositum Filii praesupponit seipsum ex natura rei ut inexistit Patri.

stituiert den Vater formaliter und ist gleichzeitig mit dem Sohne, der Ursprung konstituiert den Vater fundamentaliter und ist dem Ursprunge nach vor dem Sohne[56]).

Hinsichtlich des Identitätsverhältnisses von Wesen und Relation schließt sich Landulphus ganz an Skotus an. Er äußert seine Meinung in sechs Konklusionen. Zur Behebung der dem Denken sich aufdrängenden Schwierigkeiten genügt der logische Unterschied zwischen Wesen und Relation nicht. Sie können sich indes auch nicht real unterscheiden. Doch besitzen sie objektive Nichtidentität und zwar sind sie formell objektiv nichtidentisch. Man kann auch sagen, daß das Wesen nicht adäquat mit der Relation identisch ist. Daß diese Nichtidentität zur realen wird, verhindert die Unendlichkeit des Wesens. Abschließend bemerkt er, daß man von Gott jede Nichtidentität fernhalten müsse, die der Einfachheit widerstreitet, daß man ebenso jede Einfachheit fernehalten müsse, welche die Unterschiede zerstören würde[57]). In der dist. 2, wo er die Vereinbarkeit der Wesenseinzigkeit mit der Personendreiheit aufzuzeigen sucht, betont er noch, daß aus der formalen Nichtidentität von Wesen und Person nicht ihre formale Verschiedenheit gefolgert werden könne. Idem und distinctum besagen zwei genera, formaliter idem und formaliter distinctum besagen je eine Spezies. Wenn man nun eine Spezies negiert, so ist der negierte Begriff allgemeiner als der negative Begriff eines Genus. Nicht-Mensch ist z. B. ein umfangreicherer Begriff als Nicht-Lebewesen. Daher ist auch non idem formaliter umfangreicher als non idem. Man kann offenbar nicht schließen: non idem, ergo distinctum formaliter. Denn aus der Negation eines Extrems in einem Gegensatzpaar folgt nicht die Affirmation eines Sonderfalls des anderen Extrems. Da nun non idem formaliter ein umfangreicherer Begriff ist als non idem, so kann man konsequenterweise aus non idem formaliter auch nicht schließen: ergo distinctum formaliter[58]).

Hugo de Novocastro macht sich die Theorie von relativen Konstitutionsprinzipien zu eigen. Er sagt, in der Frage nach dem Konstitutionsprinzip der Personen gebe es drei modi dicendi. Der erste ist jener des Präpositinus. Die Vertreter des zweiten nehmen einen dreifachen modus habendi intrinsecus als Konstitutionsprinzip der Personen an. Die Relationen haben keine unterscheidende und keine konstituierende Bedeutung.

---

[56]) Ibid.

[57]) Cod. B. 5. 640 der Conv. soppr. der Biblioteca Nazionale in Florenz, fol. 89va—91ra. Erlanger Cod., fol. 83vb—86ra (= d. 33 u. 34).

[58]) Im Cod. von Padua, Dist. 2 q. 16: Utrum salvet istam summam simplicitatem cum distinctione reali non identitas formalis relationis ad essentiam. Er entscheidet die Frage in vier Konklusionen. Ebenso im Flor. Cod. fol. 27r—v. Erl. Cod., fol. 26rb—27ra.

Ihre Funktion erschöpft sich darin, uns die an sich unbekannten modi distinctivi et constitutivi zu bekunden. Mit dieser Erklärung der Aufgabe der Relationen glauben die Vertreter dieses zweiten modus dicendi allen Väter- und Schriftaussprüchen, die vom relativen Charakter der Personen reden, gerecht zu werden. Hugo bemerkt, daß doctor noster nicht zu den Vertretern dieser Theorie gehört. Sein Hauptgrund sei die Tatsache, daß sie im Widerspruch zur hl. Schrift und zur Anschauung der „Heiligen" stehe. Als Vernunftgründe führt er gegen den absoluten Charakter der konstitutiven Proprietäten das folgende an: Einmal könnte so der Vater ohne den Sohn sein und gedacht werden, weil ein Absolutes ohne ein anderes gedacht werden und sein kann. Da ferner jedes Absolute eine Vollkommenheit besagt, so besäße eine Person eine Vollkommenheit, welche die anderen nicht hätten. Zum Einwand, daß jede Relation ihre Relationsglieder voraussetzt, nicht schafft, bemerkt er, daß das zwar bei den Geschöpfen so sei, nicht aber bei den göttlichen Relationen. Er meint, man könnte zu diesem Einwand auch sagen, daß die Relation in ihrer konstituierenden Funktion logisch vorausgehe, in ihrer in Beziehung setzenden folge[59]).

Konstituiert die Relation als Proprietät oder als Relation? Er zitiert die Anschauung, daß die Relation als Proprietät die Person konstituiert, als Relation sie unterscheidet. Zu dieser Anschauung bemerkt er, daß er sie nicht versteht. Es ist nicht einzusehen, wie man zwischen Relation und Proprietät einen Unterschied machen kann. Die Relation kann nur die Substanz oder die Proprietät bedeuten. Das erste ist unmöglich. Also bedeutet die Relation die Proprietät. Ferner müßten sich Proprietät und Relation, wenn sie verschieden wären, wie zwei Gegensätze oder wie Art und Gattung verhalten. Der Gegensatz zur Relation als solcher ist das Absolute. Eine absolute Realität kann nach dem Vertreter dieser Anschauung die Proprietät nicht sein. Wenn sie sich wie Art und Gattung verhalten, dann würde sich die unmögliche Konsequenz ergeben, daß ein commune die Personen konstituiert. Außerdem ist die Unterscheidung zwischen unterscheidender und konstituierender Funktion unberechtigt. Denn eben dadurch, daß etwas in seinem Sein konstituiert, d. h. ungeteilt in sich ist, ist es von allen anderen Dingen unterschieden. Die inkriminierte Meinung unterscheidet zwischen dem inesse und dem adesse der Relation. Sie meint, nur in ihrem inesse konstituiere sie. Als solche sei sie aber nicht eigentlich Relation, da zum Wesen der Relation

[59]) Fol. 34ra: Circa dist. 26 quaeritur, utrum persona divina constituatur in esse personali proprietate relativa. Fol. 34rb erörtert er die Frage, utrum in divinis sit aliquod suppositum absolutum. Fol. 34va bespricht er nochmal die Frage, utrum repugnet supposito divino constitui per relationem.

das adesse gehöre. Also könne man sagen, daß sie als Proprietät konstituiert. Dagegen steht, daß die Relation ein absolutes Suppositum konstituiert, wenn sie nur ihrem inesse nach konstituiert. Infolgedessen muß man annehmen, daß sie in ihrem inesse und in ihrem adesse konstituiert. Nur so kann sie ein suppositum subsistens relativum konstituieren. Die Relation ist also konstitutiv und unterscheidend zugleich. Freilich für unser Erkennen geht die konstitutive Funktion der unterscheidenden voraus [60]).

Kann man von den Proprietäten abstrahieren, ohne die Personen aufzulösen? Er führt einen modus dicendi an, welcher als jener des Alexander von Hales zu erkennen ist, und sagt von ihm, daß er heute nicht mehr vertreten wird. Er entscheidet sich für den modus dicendi, daß die Personen noch vorstellbar bleiben, wenn man nur von der Relation absieht, d. h. nicht an sie denkt. Freilich wenn man die Relationen als nicht seiend vorstellt, dann können auch die Personen nicht mehr vorgestellt werden [61]).

Robert Cowton bespricht die Frage nach dem Konstitutionsprinzip der Personen in großer Ausführlichkeit. Er berichtet von der opinio antiqua venerabilis Lincolniensis, welche dieser in quodam Tractatu darlegt. Es gibt nach dieser Meinung in Gott drei absolute Supposita und ein gemeinsames Wesen. Diese Supposita werden primo nicht durch Relationen konstituiert, sondern die Relationen treten zu den durch absolute Proprietäten prius natura schon konstituierten Personen hinzu. Jede Person ist so konstituiert durch das Wesen und die absolute proprietas personalis. Dabei sind Wesen und Proprietät vor jeder unterscheidenden Tätigkeit des Intellekts formell verschieden und real identisch. Robert sagt, daß der Dominus Lincolniensis für diese Auffassung eine Reihe von Gründen anführt. Er legt alle diese Gründe dar und fährt dann fort: Diese Meinung ist hinreichend wahrscheinlich und ist katholisch und könnte vertreten werden, wenn man sie in dem Sinne versteht, in dem sie verstanden sein will. Freilich manche verstehen sie nicht oder wollen sie wenigstens nicht verstehen. Sie halten deshalb diese Theorie für irrig, obwohl aus ihr weder eine Zusammensetzung in Gott noch eine Teilung des Wesens abgeleitet werden kann, ebenso wie aus dem formalen Unterschied der Attribute keine Zusammensetzung in Gott abgeleitet werden kann. Weil jedoch die schola communis die gegenteilige Auffassung vertritt, so will er beweisen, daß die Personen nicht

---

[60]) Fol. 35ra: Utrum relatio constituat inquantum relatio proprietas vel inquantum relatio.

[61]) Utrum circumscriptis relationibus a personis remanerent hypostases. Am Rande von einer späteren Hand bei der zuerst angeführten Meinung: Alex. de hales.

durch absolute, sondern durch relative Proprietäten konstituiert werden, und zwar aus den Aussprüchen Augustins, Anselms und des Damasceners. Denn in allen den Glauben betreffenden Angelegenheiten ist diesen Autoritäten mehr Gewicht beizumessen als einer ratio apparens. Nun führt er eine Reihe von Texten aus den genannten Autoren an. Dann macht er auch drei Vernunftgründe namhaft, welche die Theorie von relativen Proprietäten für sich ins Feld führt, zeigt aber sofort, daß sie nicht stichhaltig sind. Einen Vernunftgrund will er indes doch gelten lassen. Wenn nämlich die Personen durch absolute Proprietäten konstituiert werden, dann geht ihre Konstitution den Produktionsakten voran. Damit wären aber die Ursprünge in Gott überflüssig. Das nun ist mit dem christlichen Glauben nicht mehr recht vereinbar[62]).

[62]) Fol. 304rb: Circa dist. 26 quaeritur, utrum in divinis sit aliquod suppositum unum vel plura constituta et distincta proprietatibus absolutis. Die Frage endigt fol. 306rb. Seine eigene Anschauung steht fol. 305ra. Der Bericht über Robert Grosseteste lautet (fol. 304va): Alia est opinio antiqua venerabilis Lincolniensis in quodam Tractatu, quod in divinis sint tria supposita absoluta et una essentia communis nec est ibi aliquod suppositum constitutum primo per relationes, sed relationes adveniunt suppositis constitutis prius natura proprietatibus absolutis ita, quod est aliqua res absoluta et hypostasis sive persona, quae generat et quam secundum actum originis consequitur habitudo paternitatis, et similiter est alia persona absoluta, quae generatur et quam consequitur per actum passivum originis habitudo filiationis, et tertia persona, quae spiratur, quam consequitur habitudo doni vel Spiritus Sancti ita, quod paternitas non constituit primo nec filiatio nec spiratio. Sed sunt habitudines consequentes personas constitutas proprietatibus incommunicabilibus absolutis ita, quod essentia est communis tribus personis absolutis, et quaelibet proprietas personalis est formaliter incommunicabilis et propria uni; sicut paternitas in Patre non est formaliter idem quod essentia nec de intellectu essentiae, est tamen in Patre idem cum essentia per realem identitatem et hoc absque omni compositione et imperfectione, sic ista proprietas absoluta propria primo supposito et constitutiva istius est formaliter distincta ab essentia et extra intellectum eius; in supposito tamen constituto ex essentia et tali proprietate sunt idem per realem identitatem absque omni compositione, quia ubi est compositio, ibi est diversitas realis componentium et actus determinans potentiam, quorum neutrum est in proposito. Conveniunt ergo tria supposita in essentia et in omnibus essentialibus concernentibus essentiam secundum se ut esse et differunt istis proprietatibus absolutis personalibus, quamvis autem distinguantur per relationes originis, hoc tamen est ex consequenti et adventitie, non primo et hypostatice.

Was die Gründe für diese Anschauung angeht, so wird es aus dem Text Robert Cowtons nicht ersichtlich, ob er die Gründe Roberts von Grosseteste angeben will oder ob die Argumente sein Eigentum sind. Letzteres ist das wahrscheinlichere, da er die Angabe der Gründe so einleitet: Haec opinio multipliciter confirmatur. Primo sic: ostendo. Nachdem er nun den ersten Grund angeführt hat, fährt er fort: Et confirmatur hoc idem a Domino Lincolniensi sic: Omne ad aliquid accidit et est separabile ab eo cuius est actu aut re. Paternitas ergo in divinis necessario accidit alicui et habet modum accidentis. Sed omne accidens sive habens modum accidentis praesupponit subiectum ante se, non solum fundamen-

Petrus von Aquila zitiert in der Frage nach dem Konstitutionsprinzip drei Ansichten. Die eine nimmt an, daß sich die Personen durch sich selbst unterscheiden, die zweite behauptet, daß sie sich durch Relationen unterscheiden. Das ist die opinio communis. Die dritte sagt, daß sie sich durch innere absolute Modi unterscheiden, die uns unbekannt sind. Für unser Erkennen werden die Personen konstituiert durch die Relationen. Diese bilden sonach den aposteriorischen Erkenntnisgrund der Personen. Die zweite Meinung wird von Petrus als verior et magis catholica bezeichnet. Für sie sprechen einmal autoritative Zeugnisse. Christus verwendet zur Bezeichnung der göttlichen Personen immer relative Namen. Ebenso sind die Personen nach Johannes von Damaskus, Augustinus, Boëthius relative Realitäten. Für diese Ansicht sprechen auch Vernunftgründe. Bei absoluten Konstitutionsprinzipien würde nicht mehr das größte Verbundensein (connexio) der Personen bestehen, wie es relative Konstituenten gewährleisten. Ferner könnte eine Person ohne die andere sein. Ferner wären ohne die Relationen die Personen ganz ungeschieden.

Nun sucht er die für die dritte Meinung angeführten Gründe zu widerlegen. Die Behauptung, daß das, wodurch etwas bezogen wird, nicht diese bezogene Realität konstituieren kann, ist nur richtig bei den geschöpflichen Relationen, die akzidentellen Charakter haben. Wenn man sagt, das Tätigsein setze das Sein voraus, so gibt es für diese Schwierigkeit eine Reihe von Lösungsversuchen. Die einen sagen, man müsse die Relation als Relation und als Proprietät unterscheiden. Als Proprietät gehe sie der Person voran und konstituiere sie. Andere unterscheiden die Relation als Relation und als Ursprung. Als Ursprung lassen sie die Relation vorangehen und die Person konstituieren. Andere lösen die Schwierigkeit mit der Unterscheidung der simultas naturae und der prioritas originis. Petrus verschiebt sein Urteil über diese Lösungsversuche auf später[63]). In der Dist. 28 wendet er gegen den ersten Lösungsversuch, der dort als jener des heiligen Thomas bezeichnet wird, ein, daß die konstitutive Proprietät notwendig eine ab-

---

tum; sed subiectum ipsius relationis relatione refertur. Non ergo solum praesupponitur paternitati essentia in ratione fundamenti, quod non refertur, sed praesupponitur aliquid habens rationem subiecti. Das ist das Suppositum. Das ist die einzige Begründung, die er ausdrücklich Robert Gr. zuschreibt.

Fol. 301va bespricht er die Frage, utrum in divinis perfectionibus sit aliqua distinctio a parte rei praeter omnem actum intelligendi. Unter Bekämpfung des hl. Thomas, den er mit Namen nennt (op. th[omae] in scriptis), des Richard und Gottfried, die er ebenfalls nennt, sowie des Heinrich von Gent (op. hen[rici]), entscheidet er sich für den formalen Unterschied. Die Frage endigt fol. 304ra.

[63]) D. 26 q. 1.

solute oder eine relative Entität sein müsse. Im ersten Fall ist das Resultat ihrer konstitutiven Funktion ein absolutes Suppositum. Im zweiten Fall hat der Sohn als Korrelativum des Vaters ein Sein, bevor er gezeugt wird, wie der Vater ein Sein hat, bevor er zeugt. Das gleiche Bedenken erhebt er gegen den zweiten Lösungsversuch. Die dritte Lösung hält er mit Berufung auf Avicenna für richtig. Er erweist sich damit als der getreue Schüler des doctor subtilis[64]).

Weiteren Einreden gegen den relativen Charakter der konstitutiven Prinzipien gegenüber bemerkt er, daß zwar die inhärierende Relation nicht per se unum bildet mit der Natur, wohl aber die relatio per se subsistens. Wegen dieses subsisitierenden Charakters kann die göttliche Relation auch ein Suppositum in esse substantiae konstituieren[65]).

In der Frage nach dem Unterschied von Wesen und Proprietät, die einzige, die Petrus aus diesem ganzen Problemkomplex stellt, lehnt er die Anschauung ab, daß sich beide real unterscheiden, und jene des hl. Thomas, daß sie sich nur gedanklich unterscheiden. Den von beiden Meinungen angeführten Gründen wird Genüge getan, wenn man einen formalen Unterschied annimmt. Fünf Momente sind im formalen Unterschied enthalten: das eine darf nicht im anderen sein wie in seiner materiellen Potenz, nicht virtuell, nicht wie in quodam confuso, nicht totaliter; es darf nicht in dessen Wesensbegriff eingeschlossen sein. Dieser formelle Unterschied hat keine Zusammensetzung zur Folge. Es gibt auch sonst in Gott eine Verschiedenheit, ohne daß dadurch eine Zusammensetzung in Gott hineingetragen würde. Die ganze Trinität ist so einfach wie jede Person und doch gibt es in Gott drei reale Subjekte. Der Vater ist absolut einfach. Und doch sind in ihm zwei nicht formell identische Proprietäten. Ferner gilt: Wenn auch res und res sich zu einer neuen dritten Realität nicht zusammenfügen können, ohne daß diese dritte Realität zusammengesetzt wäre, so trifft das doch nicht zu bei der res und ihrem formalen modus. Die Proprietät ist aber ein formaler modus. Endlich besteht die Reihenfolge: distinctio, unio, compositio, resolutio. Das Frühere kann aber ohne das Spätere sein. Daher kann die distinctio ohne die compositio sein[66]).

Wilhelm de Rubione vertritt eine Anschauung, in welcher wir Präpositinus' Ideen wieder aufleben sehen. Er zeigt sich dabei von stärkstem Einheitsstreben beherrscht. Bevor er die Frage nach dem relativen oder absoluten Charakter der kon-

[64]) D. 28 q. 2.
[65]) D. 26 q. 1.
[66]) D. 33 u. 34.
Die subtile Unterscheidung zwischen einer identitas non formalis und einer distinctio formalis ist bei Petrus nicht zu treffen.

stitutiven Proprietäten entscheidet, macht er einige Vorbemerkungen. Klar ist, daß es in Gott keine Proprietäten, weder absolute noch relative, geben kann, welche von den Personen verschieden wären. Ebenso kann eine relative Proprietät nicht von einer absoluten verschieden sein. Die Ursprungsrelation ist zu verstehen als die Person, sofern diese von einer anderen ist oder sofern von ihr eine andere ist. In anderem Sinne kann man Ursprungsrelation nicht erklären. Eine absolute Proprietät ist zu verstehen als das Wesen selbst. Absolute Proprietät und relative Ursprungsrelation besagen sonach ein und dieselbe Realität.

Nach diesen Vorbemerkungen stellt er vier Thesen auf. Im eigentlichen Sinn, in dem Sinne nämlich, daß das Konstituierende von dem Konstituierten verschieden ist, ist keine göttliche Person konstituiert. Im uneigentlichen weiteren Sinn, in dem Sinne nämlich, daß Konstituiertsein nichts anderes bedeutet als eins sein in sich und von allen anderen unterschieden sei, ist jede Person konstituiert. Wenn man sagt, daß in diesem Sinne die drei Personen konstituiert seien, so bedeutet das nichts anderes, als daß es drei real voneinander verschiedene Supposita gibt. Im eigentlichen Sinne kann man die Personen weder durch absolute noch durch relative Proprietäten konstituiert sein lassen. Versteht man den Begriff Konstitution im weiteren Sinn, so sind die Personen nicht konstituiert durch absolute Proprietäten, sondern durch relative, wobei diese von den Personen völlig ununterschieden sind. Daraus ergibt sich, daß die Personen durch sich selbst verschieden sind. Die absolute Einfachheit der Personen läßt keine andere Lösung zu.

Die gegen diese Theorie erhobenen Einwände weist er zurück. Es sind fast dieselben, die uns von den Einwänden gegen Präpositinus her bekannt sind.

Scheint nicht diese Auffassung von der absoluten und totalen Identität des Wesens mit den Personen zu der widerspruchsvollen Konsequenz zu drängen, daß ein und dasselbe zugleich eines und vieles sei? Wilhelm antwortet darauf, daß es ein Widerspruch wäre, daß ein und dieselbe Realität tantum unum et plura sei. Aber nicht ist es ein Widerspruch, daß es unum et plura sei. Nur das letzte trifft bei der göttlichen Trinität zu. Und daß es möglich ist, daß etwas unum et plura sei, muß jeder Katholik zugeben. Wenn diese Annahme auch schwierig, ja ohne den Glauben unmöglich ist, so ist es doch noch unmöglicher oder schwieriger, anzunehmen, daß das Wesen sachlich von den Personen verschieden und doch jede Person und mit diesen nicht eine Vielheit sei[67]).

Eine verwandte Stellungnahme treffen wir bei Walter Chatton. Um seine Ansicht über die Konstitution der Personen

[67]) Dist. 26 q. 2.

verstehen zu können, ist es notwendig, daß wir uns zuerst seine Auffassung vom Verhältnis von Wesen und Relation klar machen. Sehr charakteristisch ist seine Fragestellung, ob es einen Widerspruch zum göttlichen Wesen bedeute, daß es sich von der relativen Proprietät unterscheide. Er scheint die Identität als das Normale vorauszusetzen und den Unterschied für das zu Beweisende zu halten. Bei den übrigen Autoren, die wir kennen lernten, ist der Gedankenablauf geradezu umgekehrt. Er antwortet auf diese Frage, daß es der Natur des Wesens, wie sie in der Definition zum Ausdruck kommt, nicht widerspreche, von der Relation verschieden zu sein. Eine tatsächliche Verschiedenheit wird jedoch von einer anderen Seite her verhindert, nämlich von Seite der göttlichen Einfachheit[68]). Eine eigene Quästio widmet er der Frage, ob Wesen und Relation sich formell unterscheiden. Einen formalen objektiv gegebenen Unterschied kann es nach seiner Ueberzeugung nicht geben. Er würde zu einer Reihe von Unzuträglichkeiten führen. Die Annahme eines formalen Unterschiedes würde zu der Anschauung führen, daß die Personen nicht absolut einfach sind, daß sie nicht so notwendig sind wie das Wesen (naturgemäß würden sie sich von der absoluten Notwendigkeit ebenso unterscheiden wie von dem mit dieser identischen Wesen), daß sie nicht gleich vollkommen sind, daß sie nicht Objekt des beseligenden Genusses sind, daß im Vater die aktive Zeugung und die aktive Hauchung sich objektiv unterscheiden, daß die Relationen den Personen nur äußerlich hinzugefügt sind, daß es in Gott einen realen Unterschied zwischen Gottheit und Relation gebe. Nach eingehendst begründeter Ablehnung eines formellen Unterschiedes zitiert er die Ansicht des doctor subtilis, daß Wesen und Relation nicht begrifflich identisch sind, daß sie daher keine formale Identität besitzen. Daß daraus ein formaler Unterschied erschlossen werden könne, leugnet Skotus nach der Anschauung des Catton mit Recht. Es kann in Gott keinen objektiv bestehenden Unterschied geben, mag dieser wie immer charakterisiert werden. Die von Skotus behauptete Nichtidentität glaubt er in dem Sinne interpretieren zu dürfen, daß die Natur der res, welche Wesen und Person darstellen, so beschaffen ist, daß sie geeignet ist, in mehreren verschiedenen Definitionen zum Ausdruck gebracht zu werden und daß es dem Wesen und der Relation auf Grund ihrer Natur nicht widersprechen würde, verschieden zu sein, wenn das nicht von anderswoher verhindert würde[69]).

[68]) Cod. lat. 15 886 der Bibl. Nat. zu Paris, fol. 117va: Utrum secundum imaginationem supradictam debeat concedi, quod essentiae divinae repugnet per se et primo ex definitione divinitatis, quod in persona divina esset aliqua distinctio inter ipsam essentiam et proprietatem relativam. Die Frage endigt fol. 118vb.

[69]) Ibid., fol. 118vb: Utrum debeat concedi, quod essentia divina et relatio distinguantur formaliter. Die Frage endigt fol. 122va.

Nach diesen Erörterungen kann die Frage beantwortet werden, ob die Personen sich durch sich selbst unterscheiden. Versteht man die Frage in dem Sinn, ob das, wodurch sich eine Person von der anderen unterscheide, die Person selbst ist, so ist die Frage zu bejahen. Denn der Person eignet höchste Einfachheit. Soll die Frage bedeuten, ob das Unterscheidungsprinzip begriffsmäßig und wesenhaft die Person sei, so ist die Frage zu verneinen. Denn diesem Unterscheidungsprinzip würde es auf Grund seines Wesens nicht widersprechen, von der Person verschieden zu sein. Catton bemerkt, daß dieser Standpunkt sich durch manche Position von dem des Präpositinus unterscheide[70]). Da nach Ansicht der Theologen und der Entscheidung der Kirche in den Personen keine objektive Vielheit zu finden ist, gibt es für die Personen auch keine objektiv reale Konstitution. Es gibt nur die Konstitution eines Personalbegriffes, der aus der Verbindung des Begriffes des Wesens und der Relation gewonnen wird[71]). Die Frage, ob die Personen durch die Ursprungsrelationen konstituiert werden, wird nach seiner Meinung gestellt um zu sehen, ob zwischen aktiver Zeugung und Vaterschaft, zwischen passiver Zeugung und Sohnschaft ein Unterschied bestehe. Sie verdient aber vom sachlichen Standpunkt aus nur die Antwort, daß die Vaterschaft der Vater ist. Will man reden, wie wenn sich Vaterschaft und Zeugung unterscheiden würden, so muß man die Zeugung als das constitutivum principale bezeichnen, wenn die Person beides fordert[72]). Von der Frage, ob alle Ursprungsrelationen konstitutieren, meint er, sie werde gestellt um zu sehen, ob die aktive Hauchung den Vater und Sohn konstituiert. Seine Antwort lautet: Vom sachlichen Standpunkt aus kann man die Frage gar nicht stellen. Man kann nämlich unter Hauchung weder das Wesen noch eine von den Personen und dem Wesen verschiedene vierte Sache verstehen, sondern nur den Vater oder den Sohn oder beide zusammen. So würde sachlich der Vater die Funktion des Konstituierens ausüben. Will man reden, wie wenn sich in Gott ein realer Unterschied finden würde, so würde der Hauchung wahrscheinlich konstituierende Bedeutung beizumessen sein, da sonst der Vater in engerer Beziehung zum Sohne stehen würde als zum hl. Geist[73]).

[70]) Fol. 127va—128vb: Utrum personae divinae se totis conveniant et se totis differunt. Fol. 125vb bringt er die Frage: Utrum aliquod sit in una persona, quod non sit in alia. Fol. 128vb: Sexto videndum est, quomodo distinctio personarum stet cum summa simplicitate. Fol. 122va: Utrum debeat concedi, quod aliqua sit indivisio relationis a se ipsa, quae non est realiter de facto ipsius relationis ab essentia.

[71]) Cod. in Florenz, fol. 158rb: Utrum personae divinae constituantur per relationes originis.

[72]) Cod. in Flor., fol. 158va: An constituant sub ratione relationis vel sub ratione originis.

[73]) Flor. Cod. fol. 160vb: Utrum omnes relationes originis constituant.

Keine weite geistige Entfernung liegt zwischen Chatton und W. de Rubione einerseits und Petrus Aureoli andererseits. In einer ausgiebigen Polemik legt er etwa folgende Theorie dar: Infolge der Entscheidung der Kirche und der Aussprüche der Heiligen muß man unter allen Umständen annehmen, daß sich die Personen per modos existendi relativos et per modos originum unterscheiden. Für diese Anschauung kann man auch Vernunftgründe anführen. Der erste ist die Analogie mit dem menschlichen Seelenleben. Im menschlichen Ternar der seelischen Funktionen werden die Glieder durch die Ursprünge konstituiert, freilich das zweite und dritte nur im intentionalen Sein. Ferner sind solche Unterschiede anzunehmen, daß damit zugleich die Identität gewahrt bleibt. Das trifft bei den modi existendi relativi zu. Ferner können nur solche modi, welche mit dem, dessen Modi sie sind, völlig identisch sind, die Suppositа konstituieren. Aber nur die mit den Worten concipere, concipi und spirari bezeichneten Modi sind modi intrinsece essendi[74]).

In welcher Weise sind die modi existendi relativi an der Konstitution der Personen beteiligt? Aureoli fühlt, daß seine Antwort auf diese Frage sich von allen bisherigen Anschauungen unterscheidet. Zunächst stellt er fest, daß zur Konstitution der Person in esse personali et suppositali nicht nur die Relation, sondern auch das Wesen beiträgt, da das Wesen apta nata ist mit der Relation die perseitas zu begründen.

Beide konstituieren indes die Person nicht per modum effectus formalis, sondern per modum cuiusdam resultationis, so wie die Teile das Haus konstituieren. Das ist der Punkt, an dem Aureoli nach seiner Meinung von allen bisherigen Autoren abweicht. Daß die Personen nicht per modum effectus konstituiert werden, läßt sich von Seite des Wesens wie auch von Seite der Relation leicht zeigen. Daß das Wesen nicht in dieser Weise zur Konstitution beitragen kann, ergibt sich daraus, daß kein effectus formalis vervielfältigt werden kann, wenn die Form ungeteilt bleibt. Daß die Relation nicht in dieser Weise an der Konstitution beteiligt sein kann, ergibt sich daraus, daß ihr Wesen im ad alterum esse besteht. Die Person hat aber ein esse ad se. Denn der Vater ist nicht die Person des Sohnes. So bleibt nichts anderes übrig als die Personen aus Wesen und Relation als den aus beiden resultierenden Effekt konstituiert werden zu lassen. Die Relation erfüllt diese Funktion nicht als Relation überhaupt und nicht als göttliche Relation, sondern als diese bestimmte Relation, die mit den Begriffen dicere, dici, spirare, spirari ausgedrückt ist. Nur in diesem Sinne ist die Relation fähig, die perseitas zu begründen.

[74]) Dist. 26.

Zusammenfassend legt Aureoli seine Meinung so dar. Das eine göttliche Wesen hat modi intrinseci existendi. Es existiert per modum concipientis. Aus dem Wesen und dem von ihm gänzlich ungeschiedenen modus essendi per modum concipientis resultiert das distinkte Suppositum des Vaters. Das Wesen existiert auch per modum conceptus et dicti. Aus dem Wesen und diesem Existenzmodus resultiert das Suppositum des Sohnes. Es existiert ferner per modum spiritus. Aus dem Wesen und diesem Existenzmodus resultiert das Suppositum des heiligen Geistes[75]).

Was das Verhältnis von Proprietät und Wesen betrifft, so sind die Proprietäten das Wesen per omnimodam indistinctionem rei et rationis. Freilich können sie conceptibiliter unterschieden werden quantum ad concipi in recto. Man kann vom Wesen und von den Proprietäten je einen gesonderten Begriff bilden. Bei der völligen Identität von Wesen und Proprietät ist es jedoch nicht möglich, im Begriff des einen vom anderen ganz abzusehen. Der Unterschied liegt nur darin, daß im Begriff vom Wesen dieses direkt, die Proprietät indirekt gedacht wird. Bei dem Begriff von der Proprietät wird diese direkt, das Wesen indirekt gedacht. Aehnlich ist das Verhältnis von Person und Proprietät sowie von Wesen und Person zu beurteilen[76]).

Wilhelm von Ockham führt zuerst drei Meinungen an: die des Präpositinus, die des hl. Thomas, die des Skotus und sagt dann, daß man eine vierte haben könne, daß nämlich die Personen durch absolute Proprietäten konstituiert werden und daß es überhaupt nichts gebe außer dem Absoluten, da die Relationen und Ursprünge völlig ungeschieden sind vom Absoluten. Natürlich würde diese Theorie die drei göttlichen Personen nicht leugnen. Er meint freilich, daß er diese Theorie nicht vertreten wolle und zwar wegen der Autorität der Heiligen. Wenn man sie indes annehmen würde, könnte man die Spannung zwischen den zwei Wahrheiten: drei Personen und ein Gott facilius, wenn auch nicht verius lösen. Man bräuchte sich dann nicht mit den Schwierigkeiten befassen, welche die Theorie von relativen Konstitutionsprinzipien belasten. Er macht zwei Schwierigkeiten namhaft: Wie soll die Relation eine res sein, was sie doch sein muß, wenn sie konstituieren soll? Wie ist es ferner denkbar, daß nicht zugleich mit den Relationen das Wesen vervielfältigt wird? Ganz unvernünftig erscheint ihm die Theorie von absoluten Proprietäten, welche zu den absoluten Proprietäten noch relative annimmt und die Personen primo durch absolute Proprietäten, ex consequenti durch relative kon-

[75]) Dist. 26 art. 3. Vgl. auch den schon öfter erwähnten Codex Borghes. 123, fol. 112vb.

[76]) Dist. 33.

stituiert sein läßt. Dann zeigt er, wie man vom Standpunkt der vierten Theorie aus sich mit den anderen Meinungen auseinandersetzen könnte. Er versäumt indes nicht nochmal zu betonen, daß er sie nicht vertreten will[77]). Nun untersucht er die Frage, unter welchem Gesichtspunkt die Relationen ihre konstitutive Funktion ausüben, wenn man deren Tatsächlichkeit voraussetzt. Zur Beantwortung dieser Frage muß man bedenken, daß sich Relation und Ursprung in keiner Weise unterscheiden. Seine Begründung hiefür ist charakteristisch. Man soll keine Vielheit annehmen, wenn es nicht sein muß. Es ist aber durchaus nicht notwendig, zwischen Relation und Ursprung einen Unterscheid anzunehmen. Also ist keiner vorhanden. Aus dieser völligen Identität von Relation und Ursprung ergibt sich die notwendige Folge, daß beide konstituieren und zwar als eine einzige Realität[78]).

Was das Verhältnis von Wesen und Proprietät bezw. Proprietät und Person betrifft, so lehrt er, daß sie nicht völlig identisch und nicht real verschieden sind. Man muß sich indes hüten, „das nicht völlig identisch" im Sinne des Unterschiedes secundum rationem bei Thomas von Aquin zu verstehen. Diesen Unterschied lehnt er ausdrücklich ab. „Nicht völlig identisch" heißt nur, daß wir nicht das Gleiche meinen, wenn wir die Begriffe Person und Wesen verwenden. In Wahrheit treffen sie aber dasselbe Objekt, nicht nur eine Seite der einen göttlichen Wirklichkeit, sondern das eine absolut einfache Objekt[79]).

[77]) Dist. 26 q. 1.
[78]) Dist. 26 q. 2.
[79]) Dist 33, d. 34; d. 2 q. 2.

Von den verurteilten Artikeln beschäftigt sich Satz 25, 27, 28, 37, 42, 44 mit dem Verhältnis von Wesen und Person bzw. Relation. Siehe Pelzer, Les 51 articles de Guillaume Occam censurés en Avignon en 1326, in Revue d'histoire Eccl. 18 (1922) 240—270.

Ein kurzer Ueberblick möge die Weiterentwicklung bei den Vertretern des nominalistischen Denkens veranschaulichen.

Adam Wodham behandelt die Frage nach der Konstitution der Personen in dist. 33. Cod. Vat. lat. 955, fol. 205v: Octavo circa d. 33 quaero pro d. 26 et 27, utrum personae divinae primo et adaequate distinguantur ab invicem semetipsis. Die Frage endigt fol. 208r. Er sucht in einer Reihe von Konklusionen den Gedanken darzulegen und zu beweisen, daß sich die Personen durch sich selbst unterscheiden. Irgendwelchen Unterschied zwischen Wesen und Person kann es nicht geben, auch keinen formalen. Siehe für diese Hs Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, 101f.; weitere Hss dort 97f. Für die verwickelte Ueberlieferungsgeschichte Michalski, Miscell. Ehrle, I 239—244; 261—64. Heinrich von Oyta hat in seiner zur Zeit Gregors XI. verfertigten, 1512 gedruckten Bearbeitung des Sentenzenkommentars Adams dessen Anschauungen getreu wiedergegeben, wie mir das Studium dieser Bearbeitung nach dem Vatikanischen Exemplar zeigte. Für Adam überhaupt siehe Geyer, 588.

Robert Holkot stellt in seinem Sentenzenkommentar die Frage nach der Konstitution der Personen nicht. In den Determinationes, von

8. *Würdigung der Lehre des Skotus.*

Noch ein paar Worte zur Lehre des Skotus über den absoluten Charakter der Konstitutionsprinzipien. Klar wurde aus

---

denen freilich nicht sicher ist, ob sie in der vorliegenden Fassung von ihm stammen, stellt er in Determinatio 10 die Frage: Utrum cum essentia divina stat pluralitas personarum. In dubium 6 erörtert er die Konstitution der Personen. Wesen und Relation unterscheiden sich nicht realiter nec modaliter nec formaliter nec convertibiliter nec aliquo modo. Es ist eine imaginatio quorundam, daß zur Konstitution der Personen Wesen und persönliche Relation zusammenwirken. Diese Anschauung ist falsch, tum quia in persona ponit plurium rerum aggregationem, quod tamen non est verum, tum quia omne, quod constituitur per aliud, constituitur per illud secundum aliquod genus causae, videlicet efficientis, formalis et finalis; sed in Deo nulla istarum poni debet ad intra. Unde dico, quod non constituitur Deus ut aliqua persona per aliquid; sed sine quacunque constitutione sive causalitate ad intra Deus est Pater, Filius et Spiritus Sanctus. Vgl. für Holkot überhaupt Geyer, 589, und die S. 783 angegebene Literatur.

Gregor von Rimini behandelt dist. 26 und 27 zusammen. Er will absque assertione tamen et sine praeiudicio melioris sententiae beweisen, daß die Personen durch keinerlei Proprietät konstituiert werden (Grund: absolute Einfachheit), daß sie sich durch sich selbst unterscheiden, daß wir ihren Unterschied aus den Proprietäten erkennen. Diese Meinung wurde von antiqui doctores vertreten und auch heute verteidigen sie einige moderne Lehrer. Vgl. für ihn Geyer, 589f. Literatur S. 783.

Der Sentenzenkommentar des Johannes von Mirecourt war mir nicht zugänglich. Nach dem Quästionenverzeichnis, das A. Birkenmajer, Vermischte Nachrichten, 104—106, sowie Michalski, Die vielf. Redaktionen, Misc. Ehrle, I 232—234 vom Kommentar zum ersten Sentenzenbuch veröffentlichen, hat er die Frage nach der Konstitution der Personen nicht gestellt.

Klar und bestimmt lehrt den absoluten Charakter der konstitutiven Prinzipien Johannes von Ripa. Sein Sentenzenkommentar ist z. B. in den Cod. Vat. l. 1082 und 1083 erhalten. Cod. Vat. l. 1082 bietet einen besseren Text. Die in Betracht kommenden Fragen lauten (Dist. 25): Quartus articulus est iste: utrum prius sit personas divinas in esse constitui quam per relationes originis inter se invicem comparari (fol. 210vb bis 211ra). Circa dist. 26, in qua Magister tractat, utrum persona dicat denominationem substantiae vel relationis, quaero istam quaestionem, utrum rationes suppositales personarum divinarum realiter distinctivae sint rationes formaliter absolutae vel relativae (fol. 211r). . . . Quartus articulus est iste, utrum in divinis rationes suppositales sint aeque indifferenter suppositaliter distinctivae, sicut sunt in esse suppositali constitutivae (fol. 212r).

Für Joh. R. vgl. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, 268—277. Geyer, 594.

Eine stark polemische Einstellung gegen Joh. von Ripa fand ich bei Franziskus de Perusio. Er stellt Clm. 8718, fol. 48vb (dist. 26) die Frage: Utrum rationes notionales vel suppositales et ultimo distinctivae in divinis personis sint rationes simpliciter absolutae vel relativae. Er will die Frage in zwei Artikeln behandeln: 1. Utrum omnis ratio notionalis intrinseca in divinis personis sit absoluta vel respectiva. 2. Utrum rationes suppositales sint indivisibiliter distinctivae personarum, sicut sunt distinctivae. Auf die erste Frage antwortet er in zwei Konklusionen. Die zweite heißt: Cuiuslibet divini suppositi ratio notionalis est per se positiva et absoluta. Bei der Begründung opponiert er gegen Johannes de Ripa, den er ausdrücklich mit Namen nennt. Zur Beantwortung der zweiten

dem Gesagten, daß sich Skotus niemals rundweg für den absoluten Charakter der konstitutiven Prinzipien ausspricht. Er

Frage sagt er fol. 49rb: Omnis distinctio realis, quae est in divinis personis, est indivisibiliter distincta.

Fol. 46va (dist. 25): Utrum personae divinae ex proprietatibus relativis personaliter constituantur in esse. Er zerlegt die Frage in zwei Artikel: 1. Utrum ex proprietate relativa et essentia personae divinae constituantur personaliter in esse personali. 2. Utrum proprietas relativa sit aliqua positiva relatio. Fol. 47ra: Cuilibet personae divinae ultra propriam rationem personalem et ultimo distinctivam ab altero intrinsece correspondet aliqua ratio essentialis ad intra communicabilis. . . . Nulla proprietas relativa in esse productivo fundata in personis divinis est sub aliquo gradu essendi relatio. . . . Quaelibet proprietas (48ra) relativa in divinis personis ad intra est denominatio formaliter intrinseca. Zwischen Wesen und Relation besteht formeller Unterschied (fol. 55vb—59rb).

Vgl. für ihn Ehrle, a. a. O., 78, 274. Derselbe, Die Ehrentitel 47. Pelster, 42f.

Petrus von Candia untersucht die Frage: Utrum productorum in divinis realis distinctio sit absoluta penitus vel simpliciter relativa: Cod. C. A. 2° 94 der Stadtbücherei Erfurt, fol. 49vb—53va. Als Vertreter der Anschauung, daß die göttlichen Personen sich per modos intrinsecos realiter absolutos unterscheiden, zählt er auf Richard von St. Viktor, Bonaventura (primo sententiarum dist. 25 q. prima), Jo. de Ripa (scripto suo primo super sententias distinctionibus 25 et 26). Er legt diese Meinung in sieben conclusiones dar, führt ihre Gründe an sowie die Gegengründe. Zu den letzteren bemerkt er fol. 51rb: Sed istae rationes licet aliqualiter videantur concludere non tamen sunt multum efficaces, ad quas breviter respondent tenentes oppositum. Diese Antwort legt er nun dar. Fol. 51vb berichtet er von der opinio secunda, nach der die Personen sich per relationes originis unterscheiden. In der näheren Erklärung dieser opinio gehen ihre Vertreter auseinander. Zunächst referiert er über die Anschauung des beatus thomas. Darnach meint er: Sed salva sua reverentia potest sic argui contra totam suam positionem. Nach der Darlegung der Einwände gegen die Anschauung des hl. Thomas fährt er fort (52ra): Doctor subtilis tamen aliter declarat in reportatione paris. dist. 26 q. 2. Fol. 52rb: Sed licet ista videantur pulcherrima dicta, tamen in auribus Ockam non generant pulchram melodiam. Er legt nun die Meinung Ockhams dar. Dann wendet er sich gegen die imaginatio des doctor subtilis. Fol. 52va berichtet er über die Anschauung des Dominus Petrus Aureoli. Auch gegen diese polemisiert er. Schließlich entscheidet er sich dafür, quod personae divinae constituuntur per relationes originis et propter auctoritatem Sanctorum. Als Vernunftgründe für diese Meinung macht er namhaft jenen, den Ockham primo super sententias 26 dist. q. prima anführt: Frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora. Ferner meint er, daß die Personen durch absolute Proprietäten konstituiert werden, widerspreche der Vernunft und sei nicht in der hl. Schrift oder in einer Glaubenswahrheit enthalten. Wie freilich die Ursprungsrelationen unterscheiden, hoc plenarie non potest declarari. Verumtamen dicendum est, quod hoc provenit sine pluribus verbis ex intrinseca ratione relationis divinae, quae constituat et distinguat, inquantum est divina relatio non inquantum relatio. Für Petrus von Candia siehe das Werk von Ehrle, besonders 1—73.

Peter d'Ailly behandelt die dist. 25 nicht. Er springt sofort von d. 19 auf dist. 30. In der dist. 10 meint er zu der Frage, ob die Hauchung innerlich zur Konstitution des Sohnes gehöre oder nicht, er interessiere sich nicht für diese Frage, da sie mit einer falschen Voraus-

stellte diese Lehre nur als wahrscheinlich hin und hielt sie für dogmatisch einwandfrei. Die Existenz von Relationen wird von

---

setzung arbeite. Sie setzt voraus, daß der Sohn aus Wesen und Sohnschaft konstituiert sei. Wer sich für ihre Lösung doch interessiere, der möge diese bei Gregor von Rimini nachlesen.

Siehe für ihn Geyer, 606f.

Marsilius von Inghen sagt in dist. 26 art. 3, daß die göttlichen Personen durch die Proprietäten konstituiert werden sic scilicet, quod in essentia divina simplici sunt tres illae proprietates tres distinctae personae illis proprietatibus aeternaliter constitutae et distinctae. Für unser Erkennen eignet ihnen die konstituierende Funktion mehr, sofern sie Proprietäten sind, die unterscheidende mehr, sofern sie Relationen sind. In dist. 27 stellt er nochmals die Frage, ob die Relationen die Personen unterscheiden. Für die Theorie von absoluten Proprietäten zitiert er den Lincolniensis und Adam. Er lehnt sie ab und meint, daß die Personen durch relative Proprietäten unterschieden werden, und zwar unterscheiden diese mehr als Proprietäten denn als Ursprünge.

Für Marsilius siehe Geyer, 609f. Literatur S. 785; insbesondere sind dort die wichtigen Werke von Michalski genannt. Dazu kommt noch E. Amonn, im Dist. de Théol. Cath. X 151—153.

Gabriel Biel meint dist. 26 q. 1, daß die Gelehrten in der Frage nach der Konstitution der Personen sachlich übereinstimmen, wenn auch in der Ausdrucksweise Verschiedenheit herrscht. Als Vertreter der Theorie von absoluten Proprietäten erscheinen Richard von St. Viktor, Bonaventura, Johannes de Ripa. Als Vertreter der opinio communis nennt er Thomas. Von ihr sagt er, daß er sich ihr als der opinio verior et cautior anschließen wolle, da sie mit den Aussprüchen der Hl. Schrift besser übereinstimmt und bei den modernen Gelehrten allgemein Geltung hat.

Vgl. für ihn Geyer, 604, 611f.

Johannes von Basel fragt Clm. 26711, fol. 119ra: Utrum praecise tot sint personae divinae idem omnino essentiae, quod sunt proprietates relativae ab eadem indistinctae. Zur Beantwortung der Frage stellt er mehrere Conclusiones auf: Prima conclusio: Actus originis et proprietas relativa notionalis sunt idem formaliter in divinis. Daraus leitet er das Korrelativum ab (va): Si qua in divinis foret ratio constitutiva, foret actus originis, cui correspondet etiam prima ratio distinctiva. Ein zweites heißt: Praeter personas relativas vel originatas non est possibile in essentia divina aliquod suppositum absolutum vel absolutas personas [esse]. Er sagt, daß dies (vb) diffuse beweist doctor sollemnis 2 quodlibet q. (!) et parte secunda art. primo q. 6 et thomas de argent. supra dist. 26 art. 4. Er bekämpft dabei Ockham und zitiert Alphons Toletanus. In seiner dritten conclusio (120vb), von der er sagt, daß sie sei contra doctorem subtilem, behauptet er, daß Wesen, Person und relative Proprietät dieselbe Formalität seien. Im ersten Korrelativum zu dieser conclusio sagt er (121ra) contra doctorem sanctum parte prima conclusione 40: Abstracta per intellectum proprietate personali non remanet essentia. Im dritten Korrelativum zu dieser conclusio bejaht er die eigentliche Frage.

Siehe für den Autor Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, 51, 56, 87—90, 266, 273, 278. Pelster, Die Ehrentitel, 45.

Von Johannes von Basel wird gelegentlich zitiert der Augustinereremit Johannes Clencock. Nach ihm unterscheiden die Relationen die göttlichen Personen: Cod. C. A. 2° 117 der Stadtbücherei in Erfurt, fol. 9rb—10ra. Fol. 9rb zitiert er Bradwardine. Fol. 10vb—11ra lehrt er, daß zwischen Wesen und Person kein Unterschied sein könne.

Siehe für ihn Ehrle, Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer, 38,

ihm nicht geleugnet. Gerade die dogmatische Korrektheit sprach ihr Thomas Anglicus ab. Ja er warf dieser Lehre nichts Ge-

42, 44. Seinen Sentenzenkommentar enthält auch Cod. 304 der Stiftsbibliothek in Klosterneuburg.

Von sonstigem ungedruckten Material möchte ich noch auf folgendes verweisen.

Der Cisterzienser Humbertus vertritt die Meinung, daß die Hypostasen durch die Relationen konstituiert werden und zwar verius per relationem significatam nomine proprietatis quam nomine actionis vel passionis (Clm. 3258, fol. 17r—v). Vgl. für ihn Hist. litt. de la France XXI (1847) 86—90. Landgraf in Theol. Revue 1926, 255. Geyer, 549.

In Cod. Vat. lat. 1012 ist fol. 112ra—113va die Frage behandelt: Utrum circumscriptis relationibus maneant personae distinctae. Der anonyme Autor sagt zu Beginn seiner Antwort: Ista quaestio est tractanda supposito, quod personae divinae constituantur per relationes originis, ut dicit opinio communior, nescio si verior. Seine Entscheidung heißt: Wenn man die Ursprungsrelationen von den Personen wegdenkt, nicht nur von ihnen im Denken absieht, so sind auch die Personen nicht mehr vorstellbar. Fol. 113va beginnt die Frage: Utrum relationes in divinis sint formaliter infinitae.

Der anonyme nach Skotus lehrende Autor der Fragen über das erste Sentenzenbuch im Cod. Vat. lat. 1112 untersucht fol. 13rb—13vb die Frage: Utrum personae divinae per relationes constituantur originis et per easdem distinguantur. Er leugnet jede Konstitution der Personen. Sie unterscheiden sich durch sich selbst. Es gibt in Gott praeter absoluta nichts. Das hindert nicht, daß der Vater zeugt, der Sohn gezeugt wird, daß beide den hl. Geist hauchen. Wenn die Heiligen von Relationen in Gott reden, so sind diese von den actus notionales zu verstehen, die es in Gott gibt. Er wendet sich dagegen, daß man per rationem Scoti beweise, daß in Gott Relationen sind.

Johannes Pouilly behandelt in Quodl. 5 q. 2 die Frage (Cod. Conv. soppr. II. I. 117 der Bibl. Naz. in Florenz, fol. 256ra): Utrum si relatio in divinis constituat personam per comparationem ad essentiam sive ut proprietas, possit ibi remanere relatio secundum propriam rationem relationis. Er meint in der Beantwortung dieser Frage, Secundum nostrum modum intelligendi schließt das Wesen zwei konstituierende Elemente ein, das Wesen und die Relation. Das formale kann nicht das allen gemeinsame Wesen sein, sondern muß die Relation sein. Das beweist er mit Hilfe des hl. Augustinus und vor allem des Boëthius. Freilich contrarium dixerunt aliqui et male probant, bene tractat Godefredus 7 quol. art. 2. Die notionalen Akte konstituieren nicht, da sie secundum ordinem intelligendi erst auf die konstituierte Person folgen. Für wichtig halten wir das Sätzchen: Et ideo actus notionales, licet pertineant ad praedicamentum relationis in divinis, nec constituunt nec distinguunt personas. Er muß diese Anschauung freilich darauf einschränken, daß sie nicht formaliter konstituieren, sondern magis productive et originaliter.

Diese Frage z. B. auch Cod. Vat. lat. 1017, fol. 182v—187r.

Jakob de Trisancto bezeichnet es als die mehr katholische Meinung, quod in divinis non est aliqua hypostasis constituta per proprietatem absolutam, sed tantummodo per relativam cum divina essentia. Haec enim duo sunt de ratione personae (fol. 46va des Cod. Conv. soppr. F. 3. 606 der Bibl. Nat. in Florenz). Es entspricht mehr der Einfachheit Gottes anzunehmen, daß nach Abstraktion der Proprietäten die Personen nicht mehr vorstellbar bleiben (fol. 47r).

Der Augustinereremit Hugolin von Malabranca stellt in Cod. Vat. lat. 1094, fol. 51va die Frage: Utrum personae divinae seipsis vel proprietatibus distinguuntur. Nach einigen die Begriffe distingui und pro-

ringeres als Häresie vor. Skotus suchte sich gegen diesen Einwurf im Voraus zu schützen. Er betont nämlich mit aller Be-

prietas betreffenden Unterscheidungen sagt er, daß die Personen sich durch sich selbst unterscheiden, d. h. personae ut sunt proprietates id est hypostases origine se habentes se ipsis ut sic distinguuntur. Mit dieser Lehre ist einmal die Anschauung abgewehrt, als ob die Proprietäten etwas von den Personen Verschiedenes wären, auf der anderen Seite die Meinung, als ob die Personen absolute Subsistenzen wären. Die Personen unterscheiden sich nicht durch die Proprietäten, sofern man unter diesen die Ursprungstätigkeiten versteht, z. B. den Sachverhalt, daß der Vater den Sohn zeugt. Hugolin sagt dafür, sofern man proprietas versteht pro sic esse ex parte rei complexe significabili. Grund: Omne, quo Pater distinguitur a Filio, est persona originans, est suppositum vel hypostasis dicens verbum. Sed Patrem genuisse Filium non est persona originans. Totum enim illud significatum nulla persona est. Freilich sagt er gleich darauf: Quia personae origine entes ut sic praecise sunt proprietates et ceterum est commune, ideo magis proprie dicitur: personae distinguuntur proprietatibus, quam dicatur: distinguuntur se ipsis.

Cod. Vat. lat. 1108 enthält von fol. 57v—69r einen von Hugolinus stammenden Traktat über die Trinität, der zu einem großen Teil terminologische Fragen behandelt. Dabei kommt auch der Gedanke zum Ausdruck, daß man innerhalb des Wesens keinen relativen Gegensatz annehmen darf. Da der in Frage kommende Text auch sonst interessant ist, gebe ich die wichtigste Partie an: Nuper quoque aliqui in bononia nomine magistri in theologia improbantes dictam veritatem: essentia unica in substantia est trina in personis, et arguunt sic: haec dictio trina secundum doctores significat distinctionem secundum quendam ordinem. In divinis autem nulla reperitur distinctio, ubi nulla est relatio iuxta illud Anselmi: in divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Cum ergo in essentia nulla cadat relatio vel distinctio, inferunt et male, quod essentia non est trina in personis.

Ich konnte bis jetzt nicht feststellen, um welches Ereignis in Bologna es sich dreht. Hugolin hatte enge Beziehungen zu B.

Siehe für ihn Ossinger, 535f. Ehrle, Die Ehrentitel, 39, 42, 55. Pelster, Die Ehrentitel, 43f.

Der Augustinertheologe Facinus de Asta entscheidet sich in der Frage nach der Konstitution der Personen Cod. C. A. 2° 115 fol. 63va der Stadtbücherei in Erfurt dafür, daß nur die entgegengesetzten Ursprungsrelationen unterscheiden, quae sunt prima principia distinctiva aliorum et solae relationes originis seipsis distinguuntur. Die Person schließt die Substanz als quasi materiale, die Relation als formale ein. Wir können die Relation absolute betrachten und so ist sie konstitutiv und geht der Produktionstätigkeit voran. Wir können sie als fluxus a supposito betrachten und so ist sie die generatio actio. Als Relation folgt sie auf das konstituierte Suppositum. Freilich ist das nur ein ordo intelligendi, nicht ein ordo realis. Interessant ist folgender Bericht: Istis similiter patet, quod opinio Lynconiensis est falsa, qui ponit in tractatu suo De personis divinis, quod distinguuntur per proprietates absolutas. Similiter videtur esse aliquantulum non vera opinio doctoris nostri Ja. de Viterbio, qui quodl. 3 q. 7 ponit, quod personae distinguuntur per modos tres absolutos, qui sunt esse naturaliter, esse intellectualiter, esse amabiliter, quia esse intellectualiter absolute non constituit Filium, cum intelligere absolutum sit commune tribus personis; sed intelligit, quod omnis perfectio, quae habetur a Filio, habetur intellectualiter et, quae habetur a Spiritu Sancto, habetur amabiliter et a Patre naturaliter. Für die Hs siehe den Katalog von Schum, 79. Für Facinus: Ehrle, Die Ehrentitel, 39.

stimmtheit, daß das Absolute, das allenfalls als Konstituente in Betracht kommt, nicht das gemeinsame Wesen sei, sondern

---

Humbertus Anglicus, dessen Fragen zum ersten Sentenzenbuch in Cod. C. A. 2° 368 der Stadtbücherei in Erfurt erhalten sind, lehnt die Theorie von den absoluten Supposita ab: fol. 104v; er folgt dem doctor sanctus: fol. 106va.

Vgl. für diese Hs: Schum, 256f.

Für Nikolaus von Dünkelsbühl steht mir nur Clm. 8358 zur Verfügung, der den Kommentar zum ersten, zweiten und dritten Sentenzenbuch enthält. Nach Besprechung der dist. 14—16, die zusammen behandelt werden, springt der Kommentar sofort auf d. 40.

Der Franziskanertheologe Humbertus von Gardia vertritt in der Frage, utrum in divinis persona sit ad se vel ad aliud die Anschauung, daß man mit Vernunftgründen den relativen Charakter der Konstitutionsprinzipien nicht nachweisen kann, wohl aber mit Autoritätsgründen: Cod. Vat. lat. 1091, fol. 61r—61v (fol. 61 erscheint zweimal nacheinander). Fol. 61v fragt er, utrum in divinis sit aliquod individuum absolutum. Dazu sagt er: hic dicit magister tho[mas] anglicus quidam saeculorum valde famosus, quod sic. Es wird wohl Thomas Wilton gemeint sein.

Siehe für ihn Ehrle, 48, 55.

Der westfälische Minorit Heinrich von Werl untersucht Cod. Vat. lat. 1109, fol. 93va—96vb die Frage, utrum relationes originis sint divinarum personarum constitutivae in esse personali. Zunächst zitiert er die Anschauung, daß sich die Personen per absoluta unterscheiden. Ihre Vertreter sind wie bei Petrus von Candia Richard von St. Viktor, Bonaventura, Johannes de Ripa. Daneben steht am Rande von anderer Hand papa Alexander (= Peter Philargi von Candia). Beim vierten Argument (fol. 93vb) heißt es am Rande argumentum papae Alexandri. Heinrich gesteht, daß die Gründe dieser Meinung große Ueberzeugungskraft besitzen. Da sich jedoch aus ihr große Unzuträglichkeiten ergeben, communiter non tenetur. Eine zweite Ansicht sagt, daß die Ursprungsrelationen die Personen unterscheiden. Diese Meinung kann Autoritäts- und Vernunftgründe für sich anführen. Damit die Relation die Person konstituieren kann, sind sechs Momente nötig. Sie muß insistens, nicht assistens sein, sie muß subsistens, nicht inhaerens, sie muß eine relatio propria, nicht eine relatio communis sein, sie muß prima (darum ist die spiratio activa keine konstituierende Relation, weil ihr die Vaterschaft vorangeht), sie muß göttlich sein, da keine geschaffene Relation konstituiert, sie muß incommunicabilis sein. Die Vaterschaft konstituiert den Vater, sofern sie die aktive Zeugung ist, nicht eigentlich als Vaterschaft. Er zitiert dabei Skotus in quotlibetis.

Siehe für ihn Sbaralea, 340.

Der Franziskaner Johannes de la Fonte gibt in seinen Conclusiones zu dist. 26 neun Konklusionen: z. B. Clm. 9066, fol. 269v—270r; das hs sehr verbreitete Werk ist auch enthalten in den Clm. 11416, 11417, 11708, Cod. 308 der Stiftsbibliothek in Klosterneuburg, Cod. Patr. 122 Q. V. 12 der staatl. Bibliothek in Bamberg. Das Werk ist auch gedr. Vgl. Hain, Repert. bibl. 7225.

Der Franziskaner Johannes Bremer bezeichnet die relativen Proprietäten als die Konstitutionsprinzipien der Personen (Clm. 9027, fol. 53v—55v).

Vgl. für seine Persönlichkeit: Ludger Meier, Der Sentenzenkommentar des Johannes Bremer, Franz. Studien 1928, 161—169.

Der Franziskaner Matthias Doering vertritt die Ansicht, daß die Personen durch Ursprünge konstituiert werden (Clm. 8997, fol. 50r bis 52v).

Antonius Bituntinus zählt in seinem Sentenzenkommentar Cod.

daß es in der Linie des Suppositums, des distinkten Subsistierenden liegt. Macedo, der eine sehr eingehende und sach-

---

Vat. lat. 1088, fol. 77rb—vb drei opiniones auf, die des Präpositinus, die Anschauung, daß die Unterscheidungs- und Konstitutionsprinzipien relationes originis seien, und die Theorie, daß die Personen durch uns unbekannte, durch die Relationen uns a posteriori erkennbare modi intrinseci konstituiert werden. Die zweite Ansicht ist verior et magis catholica und zwar in erster Linie wegen der Aussprüche der Hl. Schrift und der Heiligen. An Vernunftgründen führt er, daß nur so die maxima connexio zwischen den Personen gewahrt wird, daß sonst eine Person ohne die andere gedacht werden könnte, daß jenes Konstitutionsprinzip ist, ohne das ein Ding nicht mehr vorgestellt werden kann; die Personen können nach Abstraktion der Relationen nicht mehr vorgestellt werden. Sbaralea, 71f.

Sehr ausführlich bespricht alle in Betracht kommenden Probleme Wilhelm von Dinnoquercu in der Frage: Utrum personae divinae constituantur in esse personali per relationes originis. Die Frage umfaßt im Cod. Vat. lat. 1090 fol. 61ra—70ra. Er bespricht die Anschauung des Präpositinus, des Dominus Bonaventura (fol. 62r), der nach seiner Meinung absolute Proprietäten lehrt, des magister (Jo[hannes] de Ripa, der nicht ganz das Gleiche lehrt wie Bonaventura (fol. 63rb), und schließlich die Theorie von den Ursprungsrelationen als Konstitutionsprinzipien, die er als magis communis bezeichnet. Fol. 65va zitiert er Durandus in prima lectura. Zum Schluß des ersten Buches gesteht er, daß er sein Werk verfaßt habe secundum doctrinam scoti principaliter et plurium aliorum doctorum minus principaliter.

In kurzen Strichen sei auch die weitere Entwicklung von Skotus bis zur Gegenwart gezeichnet. Ich muß mich dabei auf die in München erhältliche Literatur beschränken. Das Studium der trinitarischen Anschauungen im 16. und 17. Jahrhundert belehrte mich, daß die Durchforschung der Theologie dieser Zeit aller Mühe wert wäre. Antonius Andreas († 1320), d. 26, kommt über eine zusammenfassende Wiederholung des Skotus nicht hinaus. Wilhelm Vaurouillon († 1464) läßt dist. 26 art. 2 die Personen durch relationes insistentes konstituiert werden. Er meint, daß uns zu dieser Anschauung nicht Vernunftgründe bewegen, sondern die Autorität der Kirche. Auch der doctor subtilis habe zu dieser Anschauung geneigt. Dist. 33 q. 2 betrachtet er die Meinung des hl. Thomas, daß sich Wesen und Proprietät nur ratione unterscheiden, für einen magnus defectus. Der doctor noster geht mit seinem Formalunterschied die rechte Mitte. Nikolaus de Orbellis († nach 1465) meint, daß die Theorie von absoluten Proprietäten aliqualiter vertreten werden könnte, aber die opinio communis sei sie nicht (d. 26). Dionysius Carthusianus († 1471) behandelt die Probleme der dist. 26 des ersten Buches des Sentenzenkommentars in 8 quaestiones. In q. 3 zeigt er, daß die Ursprungsrelationen die Personen konstituieren, nicht bloß ihren Unterschied anzeigen. Er zitiert dabei Thomas von Aquin, Albert den Großen, Petrus von Tarantasia, Alexander, Bonaventura, Richard von Mediavilla, Aegidius von Rom, Durandus, Skotus, Wilhelm von Paris (dessen Meinung mehr von der Wahrheit abzuweichen scheint als jene des Skotus). Er widerlegt dann die Ansichten beider mit Vernunft- und Autoritätsgründen. Petrus Tataretus († nach 1494) meint von der Theorie des Präpositinus, daß ihr tota turba nominalium folge. Bonaventura gilt ihm als Vertreter der Theorie von absoluten Proprietäten. Er sucht die Einwände zu widerlegen, die Gregor von Rimini gegen Skotus erhebt. Das ganze Hin und Her der Argumente für und gegen die absoluten Proprietäten stellt er dar in Form einer Verteidigung des hl. Bonaventura gegen Thomas von Aquin durch Duns Skotus (dist. 26). Franciscus Lychetus († 1520)

kundige Würdigung der Lehre des Skotus gibt, hebt mit Recht hervor, daß das Verständnis des von Skotus gemeinten Abso-

meint in seinem Kommentar zur dist. 26 des Oxoniense (Wadding V 1101), daß die Theorie von absoluten konstitutiven Proprietäten magis substentabilis et clarior et facilior sei und daß Skotus mehr zu ihr hinneige. Wenn nicht die opinio communis das Gegenteil behauptete, dann hätte Skotus die Theorie von absoluten Proprietäten vertreten; nun aber scheint er beide Theorien zu vertreten. Wimpina, Conradus de Buchen († 1531) führt (d. 26) in der Frage nach der Konstitution der göttlichen Personen eine Reihe von Meinungen an. Zusammengestellt sind Präpositinus, Gregor von Rimini, ein gewisser Hugo, ferner zitiert er den Lincolniensis mit der Anschauung von absoluten Proprietäten (Tractatus de divinis personis et imagine creata), ferner Jakob von Viterbo (Quodl. 3 q. 7 art. 4) mit der Anschauung von absoluten modi (esse naturaliter, esse intellectualiter, esse amabiliter), ferner Ockham, Skotus, Petrus de Aquila, Dorbellus, Landulphus, Franziskus Mayronis, Richard von Mediavilla, Aegidius, Petrus de Tarantasia, Capreolus, Durandus, Petrus de Palude. Franziskus Amicus († 1561), Disp. 20, stellt Johannes von Ripa und Wilhelm von Paris auf eine Stufe. Die Relation konstituiert nicht ut transcendentalis tantum nec ut praedicamentalis tantum, sondern sofern sie beides ist (sect. 3 n. 61). Wenn man die Personen in einem vollkommenen Begriff erfaßt, so ist das ein relativer. Wenn man sie freilich in einem unvollkommenen Begriff erfaßt, dann treten sie weder sub expressa ratione relativa, noch sub expressa ratione absoluta vor unser geistiges Auge, sed sub praecisiva dumtaxat ratione subsistentis incommunicabiliter. Flavius († nach 1564) bezeichnet in seinen Resolutiones die Theorie von absoluten konstitutiven Proprietäten als absurd (d. 26). Malafossa († nach 1564), Dist. 26, meint, die Meinung des Wilhelm von Rubione unterscheide sich nur verbaliter von jener des Präpositinus. Die via communis ist schwierig, die via der absoluten Proprietäten ist facilior; die Vernunftgründe sprechen mehr für sie, die Aussprüche der „Heiligen" mehr für die via communis. Skotus ist mere problematicus geblieben. Torres († 1568), Q. 40 art. 2, hält die Lehre des Skotus für errori quam proximam. Johannes Forsanus († nach 1579) läßt in seinen Resolutiones dist. 26 die Relation konstituieren nicht inquantum dicit habitudinem id est respectum ad terminum, sed ad fundamentum. Die konstituierende Relation muß insistens, subsistens propria und adveniens sein. Sarnanus (= Buccafocus, † 1595) läßt in seiner Conciliatio S. 116 Skotus sagen, daß die Personen durch positive Relationen konstituiert werden. Nach Molina († 1600) konstituiert das Wesen und die Relation die Person (q. 29 art. 2 disp. 3). Die Relation begreift sowohl den Ursprung wie die eigentliche Relation in sich (q. 40 art. 2 disp. 2). Gregor von Valentia († 1603), Disp. 2 q. 14, meint, daß die Personen an sich sowohl durch die Ursprünge wie auch durch die Relationen als solche konstituiert werden; ebenso für unser Erkennen, wenn wir einen klaren und deutlichen Begriff von den Konstitutionsprinzipien haben. Wenn wir jedoch an die Personen mehr in einem verschwommenen Allgemeinbegriff denken, dann erscheint uns das Konstitutionsprinzip nicht als Relation und nicht als Ursprung, sondern als proprietas quaedam subsistens. Bannez († 1604), Q. 40 art. 2, meint, daß sich die Personen nicht primo et per se durch die Ursprünge unterscheiden, wohl aber secundario et per ordinem ad nostram cognitionem. A. 4: Die Relation als solche konstituiert die Personen. Freilich wird die konstitutive Proprietät der Personen von uns nicht in einem relativen, sondern in einem absoluten Begriff erfaßt. Gabriel Vasquez († 1604), Disp. 158 c. 4, hält bei der Konfrontierung des hl. Bonaventura und Thomas des letzteren Ansicht für verior. Die eigentliche Schwierigkeit liegt in der Frage nach der Konstitution der

luten von entscheidender Bedeutung für die Beurteilung der Anschauung des Skotus ist[1]). Eine nähere Erklärung dieses

---

ersten Person. Wenn wir die Personen mit einem deutlichen Begriff erfassen, dann müssen wir sie konstituiert denken durch die Relationen sub expressa et formali ratione relationis. Den Vater kann man konstituiert denken, bevor er zeugt, nicht zwar als Vater, aber als Person, konstituiert ex essentia et proprietate illa seu notione innascibilis et fecundi ad producendum. Arrubal († 1608), Disp. 111 cap. 5: durch die Relationen (nach Bonaventura durch die Ursprünge). Rada († 1608) stellt in seiner controvers. 23 folgende Thesen als Meinung des Skotus auf: Wenn man die göttlichen Personen an sich betrachtet ohne Rücksicht auf unsere Erkenntnis derselben, so konstituieren die Relationen sub expressa relationis forma. Die erste Person wird durch die Relation zur zweiten Person konstituiert, nämlich durch die Vaterschaft oder Zeugung, nicht durch die Relation zur dritten Person. Wenn man unsere Erkenntnis der Konstitution in Betracht zieht, so gelten folgende Bestimmungen: Wenn man eine Person in einem vollkommenen Begriff erfaßt, so erscheint sie konstituiert durch die Relation, der Vater also durch die Vaterschaft. Wenn wir die erste Person in einem unvollkommenen Begriff erfassen, dann erscheint sie als Hypostase, bevor sie als zeugend erscheint; sie erscheint als zeugend, ehe sie als Vater erscheint. Die konstitutive Entität der ersten Person tritt daher zuerst als forma hypostatica vor unser geistiges Auge, dann unter dem Gesichtspunkt der Zeugung, dann unter dem Gesichtspunkt der Vaterschaft. Für unsere unvollkommene Erkenntnis werden die Personen nicht durch die Relationen als solche konstituiert, sondern durch die Relationen, sofern sie hypostatische Formen sind, d. h. sofern sie für unser geistiges Auge indifferent sind gegen relatives und absolutes Sein. In controvers. 24 meint er unter anderem: Relatio secundum propriam entitatem formalem secundum quam non est eadem formaliter ex natura rei essentiae divinae constituit personam incommunicabiliter per se subsistentem. Estius († 1613), Dist. 26, lehrt die Konstitution der Personen durch relative Proprietäten, ohne tiefer auf die Frage einzugehen. Nach Franziskus de Cuniga († 1614), Q. 40 disp. 15 dub. 5, werden die Personen konstituiert ex natura rei virtualiter durch den Ursprung und die Relation zugleich, für unser Erkennen weder durch den Ursprung noch durch die Relation, sondern durch die Personalitaten. Suarez († 1617), De trin. l. 1 tract. 3, gesteht, daß er in der Frage, ob die Konstitution eine reale oder eine logische sei, im Laufe der Zeit seine Meinung geändert habe. Cap. 5 sagt er, daß Johannes von Ripa zu seiner Theorie von relativen Proprietäten durch die Schwierigkeiten gekommen sei, welche sich bei der Annahme von relativen Konstitutionsprinzipien für die erste Person ergeben. Cap. 6 berichtet er, daß eine alte Meinung die Hypostasen durch die Ursprünge, die Personen durch die Relationen unterschieden werden läßt (= Alexander von Hales). Von Bonaventura behauptet er, daß er die Personen durch die Ursprünge unterschieden sein läßt. Er selber will sich an Thomas anlehnen. Cap. 7: Wie konstituiert die Relation? Er bekämpft in dieser Frage Caietan und Capreolus. Die göttliche Relation konstituiert die Person secundum propriam rationem relationis. Wenn eine Person von uns nicht als relativ erfaßt wird, dann wird sie nicht in ihrem eigentlichen Begriff erfaßt und nicht nach ihrer eigentlichen Konstitution, sondern in einer unbestimmten Allgemeinvorstellung. Becanus († 1624), Tract. 2 cap. 3 q. 12: Die Personen werden durch relative Proprietäten konstituiert. Es ist gleich, ob man mit Bonaventura an die Ursprünge oder mit Thomas an die Ursprungsrelationen denkt, da beides identisch ist. Dabei wird die Relation von uns non conceptu absoluto, sed relativo verstanden (gegen Capreolus und den Ferrariensis); die Relation übt dabei konstituierende und in Beziehung setzende Funktion zugleich aus (gegen Caie-

vom gemeinsamen absoluten Wesen verschiedenen Absoluten finden wir bei Skotus nicht. Jedoch dürfte folgende Erwägung

tan und Torres). Smising († 1626), Disp. 2 q. 1, meint, Skotus habe die opinio communis vertreten. Er stellt ihn zusammen mit Durandus, Gabriel Biel, Suarez, Vasquez. Die Personen werden konstituiert und unterschieden sub formali relationum conceptu proprie et simpliciter loquendo, licet sub inadaequato quodam conceptu illae relationes distinguant non ut relationes, sed ut formae hypostaticae. Petrus Posnaniensis († nach 1626), Dist. 26, wehrt sich energisch dagegen, daß die Anschauung des Skotus, der neben der Theorie von relativen Proprietäten auch jene von absoluten als wahrscheinlich bezeichnet, häretisch sei. Er warnt davor, daß man allzu leichtfertig theologis temeritas vel perfidia adscribatur. Er selbst will sich der opinio communis anschließen propter concordiam omnium. Philippus Faber († 1630), Disp. 23, läßt die Personen durch die Relationen konstituiert werden. Nach Tanner († 1632), Dist. 4 q. 3 dub. 5, üben die Relationen ihre konstitutive Funktion aus, nicht sofern wir sie als Relationen, sondern sofern wir sie als res per se subsistentes seu modi quidam subsistentiales denken. Granadus († 1632), Q. 40 disp. 3 sect. 5, läßt jede Person konstituiert werden durch die Relationen, sofern sie Hypostasen oder personale Proprietäten sind non sub ea explicita ratione qua respiciunt terminum seu correlativum. Ruiz († 1632), Q. 40 art. 2 disp. 83, hält die aktiven Ursprünge für Relationen. Disp. 86 zeigt er mit reichem historischen Material, daß die Personen real konstituiert werden. Disp. 87 nennt er als ersten Vertreter der Theorie von absoluten Proprietäten Wilhelm von Paris. Er meint, Skotus habe nicht wie Wilhelm diese Theorie einfachhin aufgestellt, sondern er habe nur gewagt ostendere modum probandi et defendendi eam opinionem nihil asseverando. Er meint, diese Meinung sei ut minimum proximum errori. Sect. 5: Prius und principaliter werden die Personen durch die Relationen konstituiert und unterschieden, posterius autem et consequenter durch die Ursprünge. Ludovicus Caspensis († 1647), De trin., disp. 4: Die als virtuell zu bezeichnende Konstitution der Person erfolgt durch die Relation und die von ihnen nicht real und virtuell, sondern nur ratione verschiedenen Ursprünge zugleich. Stephanus Spinula († nach 1648), Tract. 6 disp. 2 sect. 5: Relatio non constituit personas secundum esse in praecise nec secundum esse ad praecise, sed constitutivum personale de formali explicite involvit utrumque. Franziskus Sylvius († 1649), Q. 40 a. 2: Wenn man auch aliquo modo sagen kann, daß die Personen durch die Ursprünge unterschieden und konstituiert werden, so sagt man doch besser: durch die Relationen und zwar formell durch die Relationen als solche. Perez Antonius († 1649), Disp. 4 cap. 6: Die Person wird virtualiter intrinsece durch ein commune und ein proprium konstituiert, ultimo durch die relative proprietas. Petavius († 1652) bringt Lib. 4 c. 10 ein sehr ausgedehntes patristisches Material für den relativen Charakter der Personen. Alexander Rubeus de Lugo († nach 1653), Controv. 13 und controv. 14, zeigt den relativen Charakter der Personen. Leonhard Penafiel († 1657), Disp. 33 sect. 2: Relatio praedicamentalis ut talis formaliter non constituit personam. Die Person wird konstituiert per personalitatem in Patre, sofern sie das principium quod der beiden immanenten Produktionen konstituiert, im Sohn, sofern sie den Terminus der Zeugung konstituiert und das principium quod des hl. Geistes, im hl. Geist, soferne sie den Terminus der Produktion durch die Liebe konstituiert. De Lugo († 1660), L. 2 disp. 21 c. 3: Die Personen werden durch relative Proprietäten konstituiert. Von der Meinung des Joh. de Ripa sagt er, daß sie nach dem Berichte Cumels dem Lynconiensis, dem Halensis und dem Wilhelm von Paris zugeschrieben wird. Skotus habe sie als wahrscheinlich

seinen Gedankengang treffen. In jeder Relation ist das inesse und das adesse zu unterscheiden. Wenn man der Relation kon-

---

bezeichnet, sie aber wegen der Autorität der Kirche der anderen nicht vorzuziehen gewagt. Für die Konstitution der Personen durch relative Proprietäten und ihre nähere Erklärung führt er umfängliches historisches Material an. Cap. 6 bezeichnet er als seine Meinung folgende: Es ist wahrscheinlich, daß die göttlichen Personen konstituiert werden relationibus ut transcendentales sunt et nullo modo ut sunt praedicamentales, ita ut in conceptu constitutivi personalis nec implicite nec explicite importetur relatio praedicamentalis, sed sola transcendentalis, quae quidem in omnibus personis est origo et in Patre specialiter est simul potentia generativa non distincta nec per rationem praecisivam ab activa generatione. Er beruft sich für diese Anschauung auf Albertinus. Wir können also im Vater concipere primo rationem substantiae, per quam essentia incommunicabiliter subsistit. Secundo rationem completivam potentiae, per quam essentia constituitur intrinsece fecunda et potens gignere. Tertio rationem completivam originis et generationis actualis, per quam natura divina communicatur active Filio, et omnia haec pertinent ad munus relationis transcendentalis et constitutivi personalis nec invicem distinguuntur praecisive, sed solum penes implicitum et explicitum. Quarto concipimus eandem realitatem paternitatis, ut habet rationem referendi in actu exercito personam producentem ad productum, et sic aequivalet relationi praedicamentali virtualiterque ac praecisive distinguitur a constitutivo personali supponitque personam constitutam et terminum productum, ut intelligatur quasi resultare posito termino et fundamento. Poncius († 1660) vertritt in seinem Theologiae Cursus folgende Anschauungen (disp. 9 q. 3): Es ist wahrscheinlicher, daß die Personen per se primo formalissime durch Relationen konstituiert werden sub conceptu relationum. Diese Meinung ist so sehr die communior, daß die gegenteilige, die Skotus für wahrscheinlich erklärte, von manchen wie von Torres und Zumel als gefährlich und irrig, von anderen als errori proxima, von anderen, auch Skotisten als temerär, von Suarz als unwahrscheinlich bezeichnet wird. Die Relationen konstituieren sowohl ihrem inesse wie ihrem adesse nach. Die gleichen Anschauungen vertritt Poncius in seinem Kommentar zum Oxoniense (dist. 26). Rhodes († 1661), Disp. 6 q. 2 sect. 8: Das konstitutive Formalprinzip der Person ist die Relation; wenn man die göttliche Person in einem unbestimmten Allgemeinbegriff erfaßt, dann erscheint als Konstitutionsprinzip die Relation in dem unbestimmten Allgemeinbegriff einer forma subsistens incommunicabiliter. Erfaßt man die Person in einem speziellen und adaequaten Begriff, dann erscheint die Relation als Konstitutionsprinzip, ut est forma subsistens, processio et relatio. Borrull Matthias († nach 1664), Disp. 14 sect. 4: Die personalen Proprietäten konstituieren virtuell und obiective unter allen Gesichtspunkten, unter denen man sie betrachten kann. Ebenso konstituieren die Proprietäten formaliter nostro modo concipiendi. Arriaga († 1667), Disp. 51: Die Personen werden an sich durch die Ursprünge, die Relationen und personalitates zugleich, für unser Denken weder durch die Ursprünge noch durch die Relationen, sondern personalitatibus konstituiert. Didacus de Avendano († nach 1668) hält sect. 21 problema 2 die Meinung des Skotus für frei von jeder Zensur. Philippus a Sta. Trinitate († 1671), Tract. 2 disp. 10 dub. 3: Die göttlichen Personen werden konstituiert und unterschieden per proprietates, quae verae sunt relationes sive intrinsecae formae relativae et ut tales sunt; durch die aktiven Ursprünge werden sie in keiner Weise konstituiert, aber secundario unterschieden, durch die passiven Ursprünge werden sie radicaliter konstituiert, secundario unterschieden. Dub. 4: Respondeo dicendum, quod proprietates personales relativae in divinis constituunt et di-

stitutive Bedeutung beimißt, so fragt es sich, welches von den beiden Momenten der Träger der konstitutiven Funktion ist.

---

stinguunt personas secundum suum esse ad sive intra propriam lineam relativam. 2. Ita ut si loquamur de his, ut sunt a parte rei et videntur a beatis ac concipiuntur a nobis conceptibus perfectis, hae proprietates ut constitutivae et distinctivae dicant expressum munus referendi sive exprimant esse ad. 3. Si autem loquamur de ipsis ut a nobis concipiuntur conceptibus confusis et imperfectis, ac per analogiam ad creaturas, praedictae proprietates non exprimunt esse ad sive non dicunt expressum munus referendi, ut sunt constitutivae personarum. 4. Bene autem ut distinctivae. 5. Non autem aliter constituunt quam ponendo seipsas. Ita tenent plures Thomistae in praesenti ut Nazarius, nostri Salmanticenses et alii. Thomas del Bene († 1673), T. 2 disp. 3 q. 5: Er stellt die Meinung Bonaventuras jener Caietans, des Capreolus und des Durandus gegenüber. Die letztere dünkt ihm wahrscheinlicher. An sich werden die Personen durch die Relationen als solche konstituiert, für unser klares Erkennen ebenso, dagegen für unser unklares verschwommenes Erkennen weder durch die Relation noch durch ein absolutes Prinzip, sondern durch die Proprietät, sofern sie das unmitteilbare Subsistieren besagt. Mastrius († 1673) stellt hinsichtlich der Relationen nur die eine Frage: An relationes originis seu personales dicant perfectionem simpliciter formaliter inspectae. Dabei sagt er, daß die relationes personales die Personen konstituieren. Als Vertreter der Meinung, daß sie eine unendliche Vollkommenheit besagen, führt er an: Ockham, Gabriel, Aureolus, Rubion, Baccon, alii Nominales, ferner passim Neoterici, Suarez, Vasquez, Fonseca, Albertinus, Zunig, Aversa, (ex nostris) Poncius, Ruiz, Arrubal, Fasolis, Arriaga, Lezana, Amicus. Die andere Meinung, daß die Relationen als solche weder eine endliche noch eine unendliche Vollkommenheit besagen, wird vertreten von Bassolis, Maironis, Smising, Brancasius, Vulpes, Faber, Rada, Scherius, Sghemma (lauter Skotisten), ferner von Molina, Becanus, Capreolus, Caietan, Ferrariensis, Durandus, Richardus, Argentoratus, Nazarius, Cornexo, Salmanticenses und aliis Thomistis. Diese zweite Ansicht beweist er in sehr langen Ausführungen (disp. 7 q. 1). Contenson († 1674), Lib. 3 diss. 2 c. 2, spricht von einer spinosa speculatio. Die relative Proprietät leistet ein zweifaches: Sie verleiht der Person ihre unmitteilbare Subsistenz und setzt sie in Beziehung zur anderen. Das erste Moment geht logisch voran. De Esparsa († 1676), L. 1 q. 40 zeigt, daß nur relative Konstitutionsprinzipien die Gleichheit der Personen wahren. Franziskus Bonae Spei († 1677), Tract. 2 disp. 3 dub. 2: An sich werden die Personen durch die Ursprünge, die Relationen und die personalitates konstituiert. Wenn man unsere Erkenntnis der Konstitution ins Auge faßt, dann kann man die Personen ebenso konstituiert sein lassen, mehr jedoch durch die Relationen als durch die Ursprünge. Petrus de Godoy († 1677), Tract. 13 disp. 96, weist sehr ausführlich die Theorien von den Ursprüngen und den absoluten Proprietäten zurück, um sich dann dem hl. Thomas anzuschließen. Herincx († 1677), Tract. 2 disp. 1 q. 3, stellt Bonaventuras und des Skotus Ansicht jener des Johannes de Ripa und des Lynconiensis gegenüber. Die Relationen konstituieren sub ratione formali conceptu relationum consideratae. Freilich: An sich hat die Frage, ob als Relation oder als Ursprung, keinen Sinn, da beide identisch sind. Nur für unser Erkennen sind sie verschieden. Wenn man die Relation gleichsam als Weg betrachtet, ist sie Ursprung, wenn man sie als Form in esse quieto betrachtet, ist sie Relation. Für unser unvollkommenes Erkennen konstituiert sie mehr als Relation. Für diese Meinung zitiert er Thomas von Aquin, Skotus, Bessarion. Nach den Salmantizensern (ed. 1679), Q. 40 tract. 6 disp. 18 dub. 3, werden die Personen

Nach dem hl. Thomas ist es das adesse. Dieses besagt ja das spezifische Relationsein. Freilich kann auch nach Thomas die

konstituiert durch die Relationen, nicht sofern sie den Ursprung bezeichnen, sed ut aliquod aliud munus relativum habent exprimere. Dub. 4: An sich oder für unsere unvollkommenen Begriffe, welche wir vom Glauben unterstützt bilden, sind die konstitutiven Proprietäten Relationen, sofern sie exprimunt esse ad. Als Vertreter dieser Meinung führt er an Zumel, Nazarius, Suarez, Arrubal, Ruiz, Caietan, Torres. Für unsere unvollkommenen und undeutlichen Begriffe werden die Personen konstituiert durch Relationen, sofern sie habent esse rationes incommunicabiliter subsistendi. Nach Boyvin († nach 1681), De Deo trino, q. 5, ist jede Person konstituiert aus dem Wesen und der relativen Proprietät, d. h. adaequate durch die Relation. Q. 6: Die Relationen konstituieren sub ratione relationum. Q. 7: Nur die drei Relationen Vaterschaft, Sohnschaft, passive Hauchung konstituieren und unterscheiden adaequate. Sannig († nach 1681), Tract. 3 d. 2 q. 2, nennt als Vertreter der Theorie von absoluten Proprietäten den Lynconiensis, Johannes de Ripa, Salmeron. Bonaventura, Marsilius lassen die Personen konstituiert werden durch die Relationen, nicht sofern diese hypostatische Formen, sondern sofern sie Ursprünge sind, andere wie Skotus und seine Schule, Durandus, Biel, Suarez, Vasquez usw. sofern sie Relationen sind. Er selber meint: Die Personen werden konstituiert durch relative Proprietäten und zwar sub formali conceptu relationum. Cacheranus († nach 1685), Tract. 2 lib. 2 c. 1: Relationes ut transscendentales et ut distinctae virtualiter a praedicamentalibus sunt in divinis proprietates personales et personarum constitutivae. Er zitiert für seine Anschauung Marchenus, De Quiros, Aversa, Lugus (!). Sylvester Maurus († 1687), Lib. 2 q. 101: Primo werden die Personen durch die Relationen konstituiert, virtuell durch den Ursprung wie durch Relation. Haunold († 1688), l. 1 tract. 2 cap. 2 controv. 2, zeigt gegen Wilhelm von Paris, daß es in Gott reale Relationen gibt. Sie sind von Prozessionen nur verschieden nostro concipiendi modo. Controv. 5 untersucht er unter Polemik gegen Antonius Perez, warum die Relationen die Personen vervielfältigen und nicht „Deum". Arnu († 1692), Q. 40 art. 2 c. 1: Die Anschauung von absoluten Proprietäten, welche Johannes de Ripa und der Lynconiensis vertrat und Skotus und neuerdings Theodorus Smising ist nicht häretisch, da sie gelehrte Männer in rechtgläubigem Sinne erklären, namentlich Reverendissimus P. Mag. Fr. Felix Rotundi de Monte Leone in hac celeberrima Universitate Patavina publicus Theologiae professor in via Scoti, vir doctus et eruditus. Er selbst sagt, daß die Personen primo, formaliter et completive nicht durch die Ursprünge, sondern durch die Relationen unterschieden und konstituiert werden. Zur Beantwortung der Frage nach der Konstitution der ersten Person zitiert er c. 3 den Aquinaten, De pot. q. 8 a. 3. Augustinus Reding († 1692), Q. 14 art. 2: Die Personen werden ex natura rei formaliter seipsis konstituiert und unterschieden, nach unserer Erkenntnisweise durch personale Proprietäten. Diese Proprietäten sind nicht nur sachlich, sondern auch für unser Erkennen relativ. Freilich sind die Relationen nicht unter dem Gesichtspunkt der Relationen, sondern sofern sie per modum hypostasis verstanden werden, konstitutiv. Johannes a. S. Thomas († nach 1692), Q. 40 disp. 16 art. 1, sagt: Die ganze Schwierigkeit konzentriert sich auf die Konstitution der ersten Person. Er lehnt die Theorie des Vasquez und Suarez ab und lehnt sich an Caietan an: Das Formalkonstitutiv des Vaters kann nicht eine notio praeter relationem paternitatis sein neque ipsa relatio paternitatis cum sola connotatione negationis in confuso concepta et sic constituente primam personam neque eadem relatio sub conceptu absoluto aut conceptu *in* excludendo ipsam explicitam et formalem ra-

Relation ihre subsistenzgebende Funktion nur ausüben, sofern sie mit dem Wesen identisch ist. Nach Skotus ist es das in-

---

tionem ad. . . . Dico secundo: Relatio paternitatis, etiam secundum quod dicit ipsum *ad* seu ipsam relationem specialem et secundum suam ultimam differentiam relativam paternitatis adhuc admittit illos duos inadaequatos conceptus relationis ut subsistentis et ut respicientis seu ut relatio, quod bene explicat Caietanus per relationem ut signatam seu conceptam et ut exercitam et sub uno conceptu antecedit generationem et terminum genitum, scilicet secundum conceptum signatum subsistendi; secundum alium sequitur generationem et concomitatur terminum ad quem est. Augustinus Laurentius († 1695), Tract. 3 disp. 5 sect. 7: Nach unserer Erkenntnisweise werden die Personen sub expressione hypostasis sive subsistentiae konstituiert. Franziskus Kamperger († 1698), L. 2 q. 3 art. 3, widerlegt die gegen relative Konstitutionsprinzipien erhobenen Einwände. Aguirre († 1699), Disp. 79: durch relative Proprietäten. Pettschacher († 1701), Tract. 2 q. 2: Personam divinam constitui per subsistentiam ut dicit perseitatem excludentem communicabilitatem alteri tanquam supposito, non per subsistentiam, ut dicit perseitatem independentiae ab alio ut sustentante; primam esse relativam, secundam absolutam. Mezger Paul († 1702), Tract. 2 disp. 25 art. 1: Durch personale relative Proprietäten und zwar durch die formalis ratio der Relation. Frassen († 1711), T. 3 disp. 2 art. 1 q. 2, zeigt, daß die Personen durch relative Proprietäten und zwar sofern sie Relationen sind konstituiert werden. Mit Vernunftgründen kann man das nicht beweisen, da die Vernunft gegen diese Anschauung viele Einwendungen erheben kann. Aber sie ist gesichert durch die Aussprüche der hl. Schrift, der Konzilien und der Väter. Der doctor subtilis ist auch dieser Meinung. Er beruft sich dafür auf eine Reihe von Stellen, auch auf Oxon. d. 26. Mit der angegebenen Meinung ist zugleich die Anschauung der Thomisten abgelehnt, daß die Relationen als hypostatische Formen konstituieren, sowie daß sie als Ursprünge konstituieren. Caietan Felix Veranus († 1713), Disp. 9, untersucht eingehend die Frage nach dem Verhältnis von Konstitutions- und Unterscheidungsgrund. Er identifiziert beide. Carolus Franziskus de Varesio († 1718), Promptuarium Scoticum, II S. 253—55, legt in einer Reihe von Thesen die Meinung des Skotus dar. Joannes de Ulloa († nach 1719), Disp. 2 c. 7, zeigt, daß der Relationsbegriff dazu verhilft, trotz der Personendreiheit die Einheit und zugleich die Personengleichheit als nicht unmöglich zu denken. Durandus († 1720) sagt in seinem Clypeus t. 1 q. 2: Die Personen werden durch Relationen konstituiert und zwar (q. 3) sub expresso et formali conceptu relationis. Hyacinthus Peri († nach 1721), T. 2 q. 3 art. 3 führt fünf Meinungen an: Konstitution durch sich selbst, durch absolute Proprietäten, durch die Ursprünge, durch die Ursprünge und Relationen, durch relative Proprietäten. An die letzte will er sich anschließen. Marin Joannes († 1725), Tract. 2 disp. 2, zeigt eingehend, daß zur Lösung der Denkschwierigkeiten kein objektiver Unterschied zwischen Wesen und Relation anzunehmen ist. Paulus a Conceptione († 1726), Tract. 6 disp. 3 dub. 2, nimmt in Gott eine absolute und drei relative Subsistenzen an. Dub. 3: Die Person des Vaters wird als Person nicht konstituiert durch die Vaterschaft, sofern man diese per modum originis betrachtet. Soferne man die erste Person in einem unvollkommenen Begriff erfaßt, wird sie konstituiert durch die Vaterschaft secundum conceptum in, non vero secundum conceptum ad. Dub. 1: Direkt und formell bedeutet die göttliche Person etwas Relatives non sub munere referendi, sed sub munere subsistendi in se incommunicabiliter. Direkt und materiell bezeichnet sie das Relative als solches, indirekt die göttliche Natur. Hieronymus de Montefortino († nach 1728), Tom. 1 p. 1

esse. Daß man mit dieser Erwägung dem Denken des doctor subtilis gerecht wird, ergibt sich daraus, daß er mehrfach der Relation im Verein mit dem Wesen konstitutive Bedeutung zuschreibt, sofern dieser das inesse im Wesen zukommt. Freilich

q. 40 art. 2: Potest sustineri divinas personas constitui proprietatibus absolutis. Raphael Köndig († 1729), De Deo trino, Erothema 3 § 5: Persona Patris constituitur et distinguitur paternitate, persona Filii filiatione et persona Spiritus Sancti spiratione passiva; non quatenus exercentibus munus relationum et habitudinum ad terminum, sed quatenus gerentibus munus hypostasum vel personalitatum intra genus vel quasi genus relativum praedicamentale. Renz († nach 1730), Disp. 6 q. 3 art. 1: Formales Konstitutionsprinzip sind die Relationen: ita communiter thomistae. Aber die Relation konstituiert nicht als solche, sondern quatenus est forma hypostatica et incommunicabilis subsistentia. Panger († nach 1732), L. 1 disp. 2 q. 2: Die Personen werden durch relative Proprietäten konstituiert. Er zitiert für diese Meinung Skotus, Smising, Frassen, Macedo, Amandus, Sannig. Simonnet († 1733), Tract. 2 disp. 5 sect. 1 bringt sehr viel positives Material für die Ansicht, daß die Relationen das formale Konstitutionsprinzip sind. Gotti († 1742), Tract. 7 q. 3 dub. 2; q. 4 dub. 1: Die Konstitution erfolgt nicht per aliquid pure absolutum, sondern includit aliquid relativum. Alphons Wenzel († 1743), Pars. 2 controv. 4 q. 1 schließt sich an Thomas von Aquin an. Antonius Mayr († 1749), Tract. 1 disp. 5 q. 2 art. 1 u. 2, untersucht im Sinne des hl. Thomas die Zahl der Prozessionen, Relationen und Notionen. Krisper († 1749), T. 1 tract. 2 disp. 3 q. 1, bekämpft Cienfuegos. Die Personen werden unterschieden durch relative personale Proprietäten und zwar sub formali ratione relationum. Oddo Guetrath († 1759), Tomus 1 tract. 2 q. 4 art. 1: Konstitutionsprinzip ist die Relation. Joh. Laurentius Berti († 1766), Lib. 7 c. 4, zeigt mit Hilfe des Relationsbegriffes, daß die Personendreiheit nicht zu drei Göttern führt. Gallus Cartier († 1777), Tract. 1 pars 2 c. 4: In Gott sind drei relative Subsistenzen, aber keine absolute. Franzelin († 1886), S. 336—42, zeigt, daß die Relationen in Gott substanziell sind. Er beruft sich dafür auf Thomas von Aquin. Auch Pallavicini zitiert er. S. 342—61 weist er nach, daß die Personen durch die Ursprünge und die Relationen konstituiert werden, für unser Erkennen mehr durch die Relationen als durch die Ursprünge. Für diese Lehre zitiert er auch die Rede des Bessarion, die dieser auf dem Konzil von Florenz hielt. Sie konstituieren nur als göttliche Relationen, sofern sie mit dem Wesen identisch sind. Dafür zitiert er unter anderem Cienfuegos.

Ueber die Bedeutung des Relationsbegriffs nach der Anschauung der heutigen Theologie vgl. etwa: Scheeben, I 835—38. Heinrich, IV 529—48. Kleutgen, Institutiones, I 672—79. Schell, II 55—61. Billot, II 254—65. Janssens, III 693—707. Lépicier, III 354—74. Gutberlet, 329—31, 348—53. Specht-Bauer, I 164—168. Pohle, I 358—66. Pesch, II[6] 366—378. S. 374 setzt er sich kurz mit Günther auseinander. Diekamp, I 282—87 (vor allem sei auf das sachkundige Urteil über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer absoluten Subsistenz S. 286 f. hingewiesen.) Noort, 189—94. Bartmann, I 209—12. Aus der Skotusschule seien zwei Werke erwähnt: Cornelisse, Dorotheus, Tractatus de Deo uno et trino, Quaracchi 1913, 439—447. Minges, Parthenius, Compendium theologiae dogmaticae specialis, I Ratisbonae, 1921, 132 f.

[1]) Collationes, coll. 7 diff. 4 sectio 1. Diese ganze ausgedehnte collatio ist sehr instruktiv und verrät ausgebreitete historische Kenntnisse und großes spekulatives Können. Vgl. auch Minges, Zur Trinitätslehre des Duns Skotus, in Franz. Studien 1919, 30 f.

spricht Skotus diese Gedanken nicht förmlich aus. Dem adesse verbleibt nur die Rolle, die durch das inesse konstitutierten Personen aufeinander zu beziehen[2]). Man könnte gegen diese Anschauung die Schwierigkeit erheben, daß die Relationen ihrem inesse nach in die Substanz übergehen und daher nur ein einziges inesse haben können, wie es auch nur eine Substanz gibt.

Mag man indes den absoluten Charakter der Konstitutionsprinzipien erklären wie man will, auf jeden Fall scheint die Lehre von absoluten Konstituenten Ungleichheit in die göttlichen Personen hineinzutragen. Wenn man jedoch dem doctor subtilis gerecht werden will, darf man nicht übersehen, daß die Anschauung vom relativen Charakter der Konstitutionsprinzipien ebenfalls mit großen Schwierigkeiten behaftet ist. Am stärksten drängen sie sich bei der ersten Person auf. Der hl. Thomas wußte ihrer nur dadurch Herr zu werden, daß er sagte, die Relation konstituiere die erste Person nicht, sofern sie Relation, sondern sofern sie Proprietät sei. Scheint damit der relative Charakter des Konstitutionsprinzips der ersten Person nicht von Thomas selber aufgegeben zu sein? Vor diese Schwierigkeit sieht sich die Theorie des Skotus nicht gestellt.

Wenn man sich vor Augen hält, daß beide Theorien mit Schwierigkeiten behaftet sind, daß jede die Dunkelheiten der anderen vermeidet, aber dieses Licht mit großen Schatten erkaufen muß, so kann man wohl sagen, daß es sich hier um ein Mysterium handelt, dessen Aufhellung nie gelingen wird. Ja für den gläubigen Christen, der von vorneherein weiß, daß ihm der Zugang zum inneren Sein und Wesen dieses Offenbarungsmysteriums versagt bleibt, ist es eine apriorische Wahrheit, daß alle Versuche der menschlichen Vernunft, dieses Mysterium in die Tageshelle des menschlichen Begreifens zu stellen, scheitern müssen. Wir haben Teilwahrheiten in der Hand. Aber wenn wir sie zu einem Ganzen lückenlos vereinen wollen, dann erliegt unser Denken der übermenschlichen Aufgabe. Zu Irrtümern werden die Teilwahrheiten erst, wenn man sie für die volle Wahrheit ausgibt und ihren Charakter als Teilwahrheit vergißt. Dieses Bewußtsein um den Geheimnischarakter des Trinitätsdogmas ist für das Verständnis aller Theorien über die Konstitution der Personen von wesentlicher Bedeutung[3]).

Wenn man von der Schwierigkeit absieht, welche die Konstitution der ersten Person macht, so eignet der Lehre vom relativen Charakter der Konstitutionsprinzipien, wie wir sie am eindrucksvollsten in der Summe des hl. Thomas sehen, zweifel-

---

[2]) Macedo l. c. gibt etwa diese Lösung.

[3]) Im vorigen Jahrhundert hob diesen Gedanken scharf hervor Jakob Zukrigl in dem immer noch lesenswerten Buch: Wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre gegen die Einwendungen ihrer neuesten Gegner, Wien 1846.

los der Vorzug der Geschlossenheit und Konsequenz. Ein Glied greift ins andere wie in einer in sich geschlossenen Kette. Jedes Glied trägt das Ganze und wird vom Ganzen getragen. Die Theorie von den Relationen gibt der Trinitätslehre einen einheitlichen, klaren, durchsichtigen Aufbau. Wenn indes Thomas, der klassische Vertreter dieser Theorie, den Relationen ihre subsistenzverleihende Funktion zuschreibt, sofern sie mit dem Wesen identisch sind, so möchte ich hier eine leise Verbindungslinie zwischen der Theorie von relativen und jener von absoluten Proprietäten sehen.

Welche Stellung nimmt des Skotus Anschauung in der Geschichte ein? War sie eine Neuerung? Skotus selber meint sich auf die Vergangenheit stützen zu können und zwar auf den glänzendsten Namen der Franziskanertradition, auf Bonaventura. Freilich wo er ihm die Meinung zuschreibt, daß die Ursprünge die Personen principiative unterscheiden, da bemerkt er selber, daß Bonaventura seine Lehre vom Unterschied durch die Ursprünge vielleicht anders versteht. Wie recht Skotus mit dieser Bemerkung hat, zeigten wir schon. Nach Bonaventura unterscheiden sich die Personen formell durch die Ursprünge. Diese werden von ihm als Relationen charakterisiert. Damit ist auch schon gesagt, daß sich Skotus für seine Lehre von konstitutiven absoluten Prinzipien nicht auf Bonaventura berufen kann. In einem gewissen Sinne recht hat Skotus, wenn er Bonaventura für die Meinung zitiert, daß die Personen etwas Absolutes bedeuten. Nach Bonaventura besagt der Begriff Person de generali etwas Absolutes. Dabei darf man absolut nicht im Sinne der den Personen gemeinsamen Natur verstehen, sondern im Sinne des distinkten bestimmten Suppositums. Bonaventura betont jedoch, daß Person de speciali eine Relation besage[4]). Zudem ist die Frage, ob die Personen etwas Absolutes oder Relatives besagen, keineswegs gleichbedeutend mit der Frage, ob das Konstitutionsprinzip etwas Absolutes oder Relatives sei. Nach dem hl. Thomas können, wie wir sahen, die Personen in einem gewissen Sinne auch eine Substanz besagen und doch ist er der entschiedenste Vertreter des relativen Charakters der Konstitutionsprinzipien der göttlichen Personen. Wenn sich sonach Skotus für die Theorie von absoluten Konstitutionsprinzipien auch nicht auf Bonaventura berufen kann, so tritt seine Theorie doch nicht als etwas völlig Neues in der Geschichte auf. Wie wir sahen, wird sie in glaubwürdiger Weise Robert Grosseteste und Jakob von Viterbo zugeschrieben. Ferner vertreten Wilhelm von Auvergne und vor allem Petrus Johannes Olivi Anschauungen, welche der von Skotus als wahrscheinlich erklärten Theorie von absoluten Proprietäten sehr nahe

[4]) I Sent. dist. 25 q. 1.

stehen. Ja ich möchte meinen, daß die auf Ivo von Chartres zurückgehende Haltung des Präpositinus trotz der Bekämpfung, welche er von Duns Skotus erfährt, nicht weit von der Theorie von absoluten Proprietäten entfernt ist. Denn wenn man relative Konstitutionsprinzipien ablehnt, so bleibt nur irgendwie geartetes Absolutes übrig. Ob man nun sagt, daß die Personen durch etwas Absolutes verschieden sind, oder ob man sagt, daß sie an sich verschieden sind, ist nur eine verschiedene Wendung eines und desselben Gedankens, daß die Relationen im Aufbau der Dreipersönlichkeit Gottes keine Rolle spielen. So ist die Theorie von absoluten Proprietäten nicht ohne Ahnen.

Ist sie ohne Nachfahren? Im allgemeinen steht ihr die Folgezeit ablehnend gegenüber, wenigstens in dem Sinne, daß sie ihr nicht sicheren Erkenntniswert zuschreibt, auch nicht beim Großteil der Franziskanerschule, wenngleich sie hier große Sympathien findet. Wie ich jedoch keine große geistige Entfernung zwischen Präpositins Anschauung und der Theorie von absoluten Proprietäten sehe, so glaube ich aus dem gleichen Grund, daß starke geistige Verbindungslinien von ihr zu der im Nominalismus vorherrschenden Theorie hinüberführen, daß die Personen durch sich selbst unterschieden sind. Von absoluten Proprietäten zu deren voller Leugnung ist der Weg kürzer als von relativen zu absoluten Proprietäten. In klarer Stellungnahme bekennt sich zu absoluten Konstitutionsprinzipien Johannes von Ripa[5]).

Noch ein Moment sei hervorgehoben. Viel weniger noch als mit seiner Lehre vom absoluten Charakter der Konstitutionsprinzipien ist Skotus Neuerer in seiner Lehre vom formalen Unterschied zwischen Wesen und Proprietät. Ist hier die Kritik des Thomas Anglicus berechtigt? Eine Lösung der Schwierigkeit, welche dem Denken das Zusammenbestehen von Dreiheit und Einheit aufgibt, scheint die Theorie nicht bringen zu können. Außerdem drängt wohl die Dynamik des Denkens unaufhaltsam über den formalen Unterschied hinaus zum realen.

Es soll mit dieser Kritik an Skotus nicht behauptet werden, daß die Anschauung des hl. Thomas die Schwierigkeiten beseitigt. Seine Lehre vom Unterschied von Wesen und Proprietät secundum rationem im Sinne von virtuell stellt die Vernunft vor das ungeheure Problem, wie denn die Dreiheit von real ver-

[5]) Siehe § 13 Nr. 7 Anm. 79.

An Literatur vgl. noch Ferdinand Christian Baur, II 690—96, 708—13; Georg Aug. Meier, 282—290; Schwane, III 146—179; 177f. stellt er nur die Relationslehre des hl. Thomas dar; Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus, 193—208; derselbe, Lehrbuch der Dogmengeschichte, III 580; Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, III 527—29. Leider war mir das von Raymond in seinem Artikel Duns Scot im Dictionnaire de Theol. cath. IV 1944f. angeführte Werk von Franciscus Bermingham, De Deo uno et trino ad mentem Scoti, Rom 1656, unzugänglich. Siehe auch Hurter, III[3] 965.

schiedenen Personen denkbar sei bei Einheit des nur virtuell von ihnen verschiedenen Wesens. Was die Theorie des hl. Thomas in den Hintergrund treten läßt, die Möglichkeit der Dreiheit, läßt jene des Skotus hervortreten und umgekehrt. Auch hier wissen wir wieder die Teile, können aber das einigende Band nicht finden.

§ 14. Die Inexistenz der Personen.

Wesenseinheit und personale Verschiedenheit finden in der Lehre von der Inexistenz der Personen einen treffenden Ausdruck. Meinungsverschiedenheit besteht hier lediglich hinsichtlich des Grundes der Inexistenz. In seinem Sentenzenkommentar gibt der Aquinate[1]) einen zweifachen Grund der Inexistenz der Personen an, das Wesen und die Relation. Das Wesen des Vaters ist im Sohne, darum auch der mit dem Wesen identische Vater. Diese Begründung glaubt Thomas bei Augustinus, Hilarius und Ambrosius finden zu können[2]). Die Relation ist der Grund des Ineinanderseins, da zu einem Relationsglied notwendig ihr relativer Gegensatz gehört. Diese Meinung findet Thomas bei Johannes von Damaskus[3]). In der Beantwortung des ersten Gegenarguments hebt er hervor, daß der Vater im Sohne ist wie das Prinzip im Produkt und der Sohn im Vater wie das Produkt im Prinzip, daß aber dieser Inexistenzmodus zurückgeführt werden kann auf das Ineinandersein infolge ihres relativen Charakters[4]). Was der Aquinate in der Summe sagt, unterscheidet sich nicht von seiner Anschauung im Sentenzenkommentar, abgesehen davon, daß er das Ineinandersein secundum originem als einen selbständigen Inexistenzgrund koordiniert neben die beiden anderen stellt[5]).

Skotus weist zunächst die Meinung des Heinrich von Gent zurück, daß jede Person mit einem Teil von sich, nämlich mit dem Wesen in der anderen Person sei und zwar so, daß dieser Teil von ihr zugleich ein Teil der anderen Person sei[6]). Die Inexistenz kommt vielmehr der ganzen Person zu und zwar so, daß man sie nicht einem Teil zuschreiben kann, so wie es einem Dreieck zukommt drei Winkel zu haben, ohne daß dies auch den

[1]) Dist. 19 q. 3 a. 2.

[2]) Er beruft sich auf den Magister, der diese drei Autoren zitiert. Petrus Lombardus zitiert indes als augustinisch die tatsächlich Fulgentius angehörige Schrift De fide ad Petrum c. 1 n. 4. Von Hilarius zitiert er l. 3 n. 1; n. 23; n. 8; lib. VII n. 39. Die angerufene Ambrosiusstelle gehört tatsächlich dem Ambrosiaster, Commentarius in 13 epistolas beati Pauli (2 Cor. 5, 19) an. Siehe Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III (1912) 520—25. Vgl. für Augustinus: Schmaus, 149ff.

[3]) De fide orth. l. 3 c. 6.

[4]) D. 19 q. 3 a. 2 ad 1um.

[5]) S. th. I q. 42 a. 5.

[6]) Heinrich von Gent, Summa a. 1; quodl. 6 q. 5.

Teilen zukäme. Der Grund für die Inexistenz ist nicht das Wesen allein und nicht die Relation allein. Das Wesen nicht allein, da sonst der Vater auch in sich wäre. Das ist aber unrichtig, da das In-einem-sein eine reale Verschiedenheit voraussetzt. Die Relationen allein können nicht der Grund der Inexistenz sein, da die Ursprungsrelationen in den bezogenen Personen nicht von derselben ratio sind und daher die Personen nicht gleichförmig ineinander wären, da ferner, wenn (was ja unmöglich ist) Gott einen anderen Gott zeugen würde, dieser trotz der vorhandenen Ursprungsbeziehung nicht in ihm wäre, da weiterhin, wenn es in Gott zwei Personen ohne Ursprung gäbe, diese doch ineinander wären, da endlich Produkt und Prinzip bei den Geschöpfen trotz der Ursprungsbeziehungen nicht ineinander sind. Da es nun nach der opinio communis in Gott nur Wesen und Relation gibt, bleibt nichts anderes übrig, als daß beide zusammen den Totalgrund der Inexistenz bilden. Der unmittelbare und hauptsächliche Grund der Inexistenz ist jedoch das eine Wesen, die Relationen sind notwendig, sofern sie die für die Inexistenz vorausgesetzte Verschiedenheit der inexistierenden Personen begründen[7]).

Gerade den letzten Punkt beanstandet Thomas Anglicus. Auch ganz abgesehen vom Wesen ist die Relation irgendwie der Grund der Inexistenz. Denn ein correlativum ist im anderen eingeschlossen, da es ja ohne seinen relativen Gegensatz nicht gedacht werden kann. Mit dem Doctor communis, der sich in dieser Frage „hinreichend" äußert, sieht er den Grund der Inexistenz sowohl im Wesen wie in den Relationen wie in den immanenten Emanationen[8]).

§ 15. Die Gleichheit der Personen.

Die Gleichheit der Personen, die mit der Einheit der Quantität gegeben ist[1]), begründet der hl. Thomas folgendermaßen. Ungleiche Dinge können nicht eine einzige Quantität haben. Da nun bei Gott die Quantität nichts anderes ist als das Wesen, so würde die Leugnung der Einheit in der Quantität notwendig zur Leugnung der Einheit des Wesens führen. Daher kann bei Gott keine Ungleichheit bestehen[2]). Diese Gleichheit ist eine gegenseitige, da alle Personen die eine selbe Quantität haben, nämlich das Wesen. Anders ist es mit der Verähnlichung, mit der Gleichmachung, mit der adaequatio. Diese ist

[7]) Ox. d. 19 q. 2.
[8]) Dist. 19 q. 2.
Für weitere mittelalterliche Spekulation über die Inexistenz der Personen siehe Stohr, Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura, 174—176; für die griechische Auffassung vor allem Régnon I 411—413; für Augustinus Schmaus, 150f.
[1]) I Sent. d. 19 q. 1 a. 1.
[2]) S. th. q. 42 a. 1.

eine einseitige. Denn der Sohn empfängt das Wesen, die Grundlage der Gleichheit vom Vater, der Vater aber nicht vom Sohn[3]).

Diese Gleichheit ist eine Gleichheit der Größe und der Macht. Die Gleichheit der Größe erklärt Thomas folgendermaßen: Die Größe besagt nichts anderes als die Vollkommenheit der Natur. Nun gehört aber zum Begriff der Zeugung, daß der Vater die ganze Vollkommenheit seiner Natur dem Sohne mitteilt[4]). Die Gleichheit in der Macht ergibt sich aus der Gleichheit in der Größe bezw. aus der Vollkommenheit in der Natur. Denn je vollkommener die Natur eines Wesens ist, um so vollkommener kann es handeln[5]). Da der Sohn dieselbe vollkommene Natur hat wie der Vater, so ist er so allmächtig wie der Vater. Daß er nicht zeugen kann, tut seiner Allmacht keinen Eintrag. Im Sentenzenkommentar gibt der Heilige dafür eine tiefe Begründung. Allmächtig sein heißt alles bewirken können, was ein Sein bedeutet, was etwas ist. Nun ist Zeugen eine Relation. An jeder Relation ist aber das esse suum und die ratio der Relation zu unterscheiden. Das esse ist mit dem Wesen identisch. Es kommt daher wie dieses dem Sohne zu. Aber die ratio der Relation ist kein Sein, sondern ein ad aliquid, eine Beziehung auf ein Sein. Diese ratio nun kommt dem Sohn nicht zu. Da sie aber kein Sein besagt, so folgt aus ihrem Mangel nicht, daß der Sohn etwas nicht könne. Diese ratio ist eben nicht etwas[6]).

In der Summe sagt der hl. Thomas, daß posse generare und posse generari dieselbe potentia ist, nur mit verschiedener Beziehungsrichtung[7]).

Skotus sieht in der Größe das entfernte Fundament der Gleichheit, in der Einheit das nächste. Aus der Größe wie aus der Einheit läßt sich nun die vollkommenste Gleichheit in Gott aufzeigen. Die Größe ist nämlich nur vollkommen, wenn sie unendlich ist, da ihr die Unendlichkeit nicht widerstrebt und alles, dem die Unendlichkeit nicht widerstrebt, nur dann vollkommen ist, wenn es unendlich ist. Ebenso ist die Einheit bei Gott die vollkommenste, ohne daß dadurch die reale Verschiedenheit der Relationen aufgehoben würde[8]). Daß der Sohn die potentia generandi nicht hat, bedeutet keinen Mangel an Macht. Denn dieselbe potentia ist es, durch die der Vater zeugt und der Sohn gezeugt wird. Vater und Sohn besitzen extensive und intensive die gleiche Macht. Aber sie bewegt sich nicht in derselben Richtung. Im Vater ist sie auf das Zeugen, im Sohne auf das Gezeugtwerden hingeordnet. Man kann nicht einwenden, daß doch

[3]) I Sent. d. 19 q. 1 a. 2.
[4]) S. th. q. 42 a. 4.
[5]) Ibid. a. 5. I Sent. d. 20 q. 1 a. 1.
[6]) I Sent. d. 20 q. 1 a. 1.
[7]) S. th. q. 42 a. 4 ad 3um.
[8]) Ox., d. 19 q. 1.

das Absolute, auf das sich die potentia generandi gründet, in Vater und Sohn dasselbe sei. Wohl ist diese Absolute eines in Vater und Sohn, aber nicht unter dem Gesichtspunkt der potentia, sofern diese den notionalen Akt betrifft[9]).

Thomas Anglicus übt Kritik an der Behauptung des Skotus, daß es in Gott vollkommene Gleichheit gebe. Skotus scheint unter Gleichheit eine reale Relation zu verstehen. Das kann man wieder in zweifachem Sinne verstehen, einmal in dem Sinn, daß die Gleichheit eine von den Ursprungsrelationen verschiedene Relation ist. So verstanden, wäre die Behauptung des Skotus irrig, da wir so in den Personen mehrere real verschiedene Relationen annehmen müßten. Will Skotus sagen, daß die Gleichheit des Vaters mit dem Sohn eine reale Relation des Vaters zum Sohne besage, die jedoch nicht von der Vaterschaft verschieden ist, so ist seine Anschauung wahrscheinlich[10]).

An der skotistischen Erklärung der Gleichheit der Personen in der Macht hat Thomas Anglicus nichts auszusetzen, findet sie aber reichlich dunkel[11]).

§ 16. Die Sendungen.

Der hl. Augustinus sah in dem Begriffe der Sendung zwei Momente: den Hervorgang einer Person von einer anderen und die äußere Manifestation der hervorgehenden Person[1]). In diese klare Begriffsbestimmung brachte er aber selber Verwirrung, wenn er erklärt, daß der Sohn auch von sich selbst geschickt sei, daß er von der ganzen Trinität gesandt werde[2]).

Im Mittelalter wagte man unter dem Einfluß der überragenden Autorität Augustins nicht den reinen Sendungsbegriff im zuerst angegebenen Sinn festzuhalten. Man mußte sich mit dem Ausspruch des hl. Augustin auseinandersetzen, daß der ganzen Trinität die Sendung zukomme. Der hl. Thomas trennt, um den Augustinustexten gerecht werden zu können, die zwei im

[9]) Ox., d. 20 n. 10.
[10]) Dist. 19 q. 1.
[11]) Dist. 20.

Eine in der Literatur oft besprochene Schwierigkeit bildet für die Gleichheit der Personen das Nichtzeugen des Sohnes. Häufig ist die Frage behandelt, ob das Zeugenkönnen unter die Allmacht fällt. Siehe die aufschlußreichen Mitteilungen bei Stohr, Die Trinitätslehre des hl. B., 169—173. Derselbe, Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg, 101 bis 110. Xiberta, De magistro Guidone Terreni, 295.

Beispielshalber sei darauf hingewiesen, daß im Cod. C. A. 4° 170 der Stadtbücherei in Erfurt fol. 203r—204v von Jakob von Aesculum die Frage besprochen wird: Utrum potentia generandi in Deo Patre cadat sub omnipotentia. Vgl. den Katalog von Schum, 426f. Die gleiche Frage auch Cod. Vat. lat. 1012, fol. 49v—50r.

Für Augustinus siehe Schmaus, 117ff. mit weiteren Literaturangaben.

[1]) Schmaus, 164.
[2]) Ibid., 167f.

Sendungsbegriff enthaltenen Momente voneinander. Wenn man den Sendenden als Prinzip der gesandten Person versteht, so kann nur die produzierende Person die produzierte senden. Wenn man aber die sendende Person als Prinzip der äußeren Manifestation der gesandten betrachtet, so kann der Sendungsakt der ganzen Trinität zugeschrieben werden[3]).

Skotus entwickelt zunächst unter Ablehnung der Anschauung des Lombarden die Ansicht, daß nur die produzierende Person sende und nur die produzierte gesandt werde. Aber wie der hl. Thomas sieht er sich durch die Augustinustexte genötigt zu erklären, daß das Senden der ganzen Trinität zukomme und daher ein essentieller Akt sei, wenn man darunter die Hervorbringung des Effekts versteht, durch den die gesandte Person manifestiert wird[4]).

Thomas Anglicus sieht in dieser Ansicht des Skotus nichts Unrichtiges[5]).

[3]) S. th. q. 43 a. 8. I Sent. d. 15 q. 3. De pot. q. 10 a. 4 ad 14um.
[4]) Ox., d. 16 q. un.
[5]) Dist. 14.
Nach dem Skotustext des Thomas Anglicus folgt auf d. 13 die dist. 14 mit der Frage: Utrum quaelibet persona divina mittat quamlibet et mittatur. Dann folgt d. 17.

II. Abschnitt.

Die göttlichen Personen im einzelnen.

§ 17. Der Vater.

Um zu einem allseitigen Verständnis der einzelnen Personen zu gelangen, ist es unvermeidlich, manches schon Gesagte nochmal zu sagen. Als wichtigste Charakterisierungen für die erste Person sehen wir seit der Väterzeit die Termini Ungezeugt, Vater und Principium. Stohr gibt in seinem Werke über die Bonaventuranische Trinitätslehre einen kurzen Ueberblick über die Geschichte des Terminus ingenitus von den Vätern bis zu Bonaventura. Die Geschichte kennt zwei Auffassungen dieses Begriffes. Die einen betrachten ihn als reine Negation und zwar wieder in zweifacher Weise. Die einen sehen in ihm die Negation des Gezeugtwerdens von einem anderen, die anderen sehen in ihm die Negation des Produziertseins von einem anderen überhaupt. Eine zweite Ansicht glaubt in dem Begriff auch eine positive Bestimmung erblicken zu können, indem sie den im Terminus ingenitus liegenden Begriff „Vor allen anderen sein" identifiziert mit dem Begriff „Prinzip aller anderen sein". Die bedeutendsten Vertreter dieser aus der griechischen Philosophie und Theologie stammenden Anschauung sind in der Frühscholastik deren originalster Kopf, Richard von St. Viktor, und Präpositinus, in der beginnenden Hochscholastik Wilhelm von Auvergne. Ebenso ist dieser Gruppe Wilhelm von Auxerre beizuzählen[1]).

---

[1]) Stohr, 124ff. Schmaus, 143f. Wenn Augustinus gelegentlich einmal in einer kurzen Bemerkung (De trin. l. XV c. 27 n. 47) ingenitus und pater für gleichbedeutend zu halten scheint, so ist darauf gar kein Gewicht zu legen. Wo er ex professo über den Begriff spricht, bezeichnet er ihn als rein negativen Begriff; cf. Stohr, 125f. Aristoteles erklärt L. 1 Poster. c. 2 primum und principium für identisch. Von theologischer Seite sei der Griechenschüler Hilarius erwähnt (Schmaus, 143) und vor allem der Pseudo-Areopagite (Stohr, 130). Für Wilhelm von Auxerre siehe auch: Stohr, Die Hauptrichtungen, 126.

Für die griechische Auffassung der ersten Person siehe das große Werk von Régnon; die wichtigsten Stellen in meinem Buche über Augustins Trinitätslehre, S. 19f.; dort auch weitere Literatur zu der Frage. Régnon scheint mir im allgemeinen das Charakteristische der griechischen Auffassung getroffen zu haben. Eine eingehende Darstellung des trinitarischen Denkens bis Irenaeus verdanken wir J. Lebreton mit seinem

Wie sehr man sich der Gegensätze bewußt war, zeigt der Bericht des Petrus von Poitiers, der vier deutlich voneinander unterschiedene Richtungen aufzählt. Die einen behaupten, der Vater heiße ingenitus nicht nur, weil er von niemandem ist, sondern auch weil andere von ihm sind, nämlich der Sohn und der hl. Geist. Andere sagen, daß innascibilis ein zweifaches besage, daß der Vater von keinem anderen ist und daß er Vater ist. Andere finden in dem Begriffe ingenitus die Behauptung ausgesprochen, daß der Vater Person ist und nicht gezeugt wird und nicht hervorgeht. Petrus selber entscheidet sich für die Anschauung, daß der Ausdruck ingenitus nur remotive, nicht positive gedeutet werden könne, so daß er den Sinn bekommt non genitus[2]).

Im Dominikanerorden steht man der Anschauung vom positiven Charakter der Innascibilität ablehnend gegenüber, wenn sich auch einiges Schwanken und einige Unentschiedenheit bemerkbar macht. Nach Richard Fishacre ist die Innascibilität eine rein negative Proprietät. Sie besagt das „Nicht von einem anderen sein" und zwar negiert sie jede Art des Voneinemanderensein[3]).

Hugo von St. Cher interpretiert das ingenitum ganz im augustinischen Sinn, bemerkt aber dann ohne Kommentar, daß Wilhelmus Lugdunensis behauptet, innascibilitas besage eine Position und zwar besage es die Fülle der Fruchtbarkeit[4]). Ausdrücklich hebt er hervor, daß mit dem ingenitum nicht nur das Gezeugtsein vom Vater negiert werden soll, sondern auch das Hervorgehen[5]).

Die letztere Ansicht spricht auch Petrus von Tarantasia aus[6]). Petrus kennt eine dreifache Bedeutung des ingenitum. Im Sinne von „Nicht von einem anderen sein durch Zeugung" kommt es dem hl. Geist zu. Im Sinne von „Ueberhaupt nicht von einem anderen sein", d. h. als reine Negation kommt es dem Wesen zu.

---

nun in zwei Bänden vorliegenden Werk: Histoire du dogme de la Trinité, Paris 1927/28. Siehe die in Betracht kommenden Stellen im Index unter Père. Die Anschauungen des letzten griechischen Dogmatikers Johannes von Damaskus vergleicht Bilz mit der lateinischen Auffassung S. 96—105. A. Verriele, La théorie trinitaire des Pères grecs, in Revue apologétique, 1929, 540—553.

[2]) Sent. l. I c. 29.

[3]) S. 109*—111*, 115*.

Die gleiche Anschauung vertritt Roland von Cremona, fol. 17vb.

[4]) Cod. 573 der Univ.-Bibl. in Leipzig, fol. 40ra und b; rb: sed magister Wilhelmus lugdunensis dicit, quod innascibilitas est pura positio, et dicit, quod ipsa nihil aliud est quam fontalis sive primitiva plenitudo omnium bonorum, et ly bonorum distribuatur pro bono, quod est persona. Cod. Vat. l. 1098 redet von einem Wilhelmus londinensis (gütige Mitteilung von H. H. Schwamm-Rom), auf jeden Fall = Wilhelm von Paris.

[5]) Fol. 40rb.

[6]) Dist. 28 q. 1 a. 1.

Im Sinne von „Nicht von einem anderen sein“ in Verbindung mit dessen Gegenteil, mit dem „allgemeines Prinzip sein“, kommt es dem Vater zu[7]). Ingenitum unterscheidet sich jedoch von dem Begriff der Vaterschaft in dreifacher Hinsicht. Ungezeugtsein besagt etwas Negatives, Vaterschaft etwas Positives; das erste bezieht sich auf ein Prinzip, das letztere auf das, was von einem Prinzip ist. Das erste setzt die Vaterschaft voraus, wie die gemeinsame Hauchung sie voraussetzt[8]). Das Ungezeugtsein kann daher nicht eine konstitutive Bedeutung haben für die erste Person[9]).

Nicht recht klar erscheint hier Albert der Große. Der Begriff ingenitus kann ein dreifaches besagen: Auf keine Weise von einem anderen sein, von einem anderen sein, aber nicht durch Zeugung, und nicht von einem anderen sein durch Zeugung. Im letzten Sinn kommt es Vater und Geist zu. Im zweiten Sinne könnte man es dem hl. Geist zuschreiben. Tatsächlich findet sich aber dieser Sprachgebrauch bei den Vätern nicht. Im ersten Sinne kommt es nur dem Vater zu[10]). Eine eingehende Untersuchung widmet Albert der Frage, warum denn in dem Terminus das „auf keine Weise von einem anderen sein“ enthalten ist, da doch dem Wortlaut nach nur das Gezeugtsein negiert erscheint. Zwischen Zeugung und Hauchung besteht eine solche natürliche Ordnung, daß die Hauchung die Zeugung voraussetzt. Ist der Vater nicht gezeugt, so versteht es sich von selbst, daß er nicht gehaucht ist. Umgekehrt wäre mit der Negation des Gehauchtwerdens nicht das Gezeugtwerden negiert. Dieser Gedankengang Alberts hat offenbar nur Geltung, wenn stillschweigend vorausgesetzt ist, daß der Vater Prinzip der anderen Personen ist. Sonst müßte die Leugnung des Gezeugtseins auch beim hl. Geist zur Leugnung des Gehauchtwerdens führen. Warum heißt man denn den Vater nicht gleich lieber Unhervorgegangen, wenn sowohl das Gezeugtwerden wie das Gehauchtwerden von ihm geleugnet wird? Weil in dem Terminus ingenitus eine bestimmte natürliche Ordnung des Nichthervorgehens ausgedrückt wird[11]).

[7]) Dist. 28 q. 2 a. 2.
[8]) Dist. 28 q. 2 a. 3.
[9]) Dist. 28 q. 2 a. 4.
[10]) I Sent. d. 13 a. 8. Im dritten Sinne verwendet es nach ihm Hieronymus. Tatsächlich ist jedoch das Werk, in dem Hieronymus den Begriff in dieser Weise definieren soll, nicht von ihm. Im Anhang zu den Werken des hl. Ambrosius steht ein Traktat De trinitate oder In Symbolum Apostolorum, in dem sich der von Petrus Lombardus (D. 13 c. 4) als Hieronymianisch bezeichnete Text findet. Siehe die Bemerkungen der Quaracchiausgabe zu dieser Stelle sowie Schmaus, 30. Stohr, 125 ließ sich hier täuschen. Die pseudo-hieronymianische Stelle kehrt bei den Scholastikern immer wieder, z. B. Thomas v. Aquin, Dist. 28 a. 2 ad 1um; d. 13 a. 4.
[11]) D. 28 a. 2 ad 1um et 2um.

Albert nennt zwar ingenitus einen negativen Begriff[12]). Doch steht man bei der Lektüre der Dist. 28 seines Sentenzenkommentars unter dem Eindruck, daß er sich dem Einfluß der Theologen, die in diesem Terminus die produktive Fülle des Vaters ausgedrückt finden, nicht zu entziehen vermag. Ob auch Aristoteles, dessen Wegebahner er war, im Hintergrund stand? In jeder natürlich geordneten Reihe muß es ein Prinzip geben. Dieses Prinzip muß irgendein Erkenntnismerkmal an sich tragen. Da vor ihm nichts mehr liegt, kann es nicht durch eine vor ihm liegende positive Bestimmung charakterisiert werden, sondern nur durch eine Negation. Durch das Ungezeugtsein im Sinne des Nichtproduziertseins ist der Vater hinreichend als Prinzip der ganzen Gottheit kenntlich gemacht. Weil Nichtgezeugtsein eine Würde besagt, darum ist es eine Notion des Vaters. Das in seinem spezifischen Sinne verstandene Nichtgezeugtsein und Nichtgehauchtsein läßt den Vater nicht als Prinzip der Gottheit erkennen. Darum sind diese Begriffe keine Notionen[13]). Diese Aeußerungen scheinen den Standpunkt Alberts unzweideutig zu bestimmen. Wo er jedoch das Verhältnis zwischen innascibilitas und paternitas festlegt, da bestimmt er den logischen Unterschied der beiden Notionen dahin, daß mit dem Ungezeugtsein nur das „Nicht von einem anderen sein" ausgedrückt ist, mit der Vaterschaft das „Prinzip sein durch Zeugung" wie mit der aktiven Hauchung das Prinzip sein durch die Hauchung[14]). Die die erste Person konstituierende Proprietät ist die Vaterschaft[15]).

Es wird eine Spitze gegen Wilhelm von Auvergne[16]) haben, wenn Albert die Ansicht ablehnt, daß das Nicht von einem anderen sein durch Zeugung eine absolute Würde bedeute[17]).

Die Zeugung eignet der ersten Person, weil sie „Gott Vater" ist. Die Zeugungskraft kommt von der göttlichen Natur im Vater, der Akt des Zeugens ist eine Eigentümlichkeit des Vaters[18]).

Dieses Schwanken macht sich in etwa auch noch in der Summe geltend. Der ersten Person eignet nach dem Areopagiten nicht irgendwelche Vaterschaft, sondern die erste Vaterschaft, vor welcher keine andere ist. Deshalb ist er ungezeugt. Die Proprietät der Innascibilität bringt zum Ausdruck, daß der Vater nicht das von einem weiteren Prinzip sich herleitende Prinzip der Gottheit ist. Schließlich bestimmt Albert das Ungezeugtsein als den Modus des Prinzips[19]).

[12]) D. 28 a. 1 ad 2um.
[13]) I Sent. d. 28 a. 1, Sol.; insbes. ad 5um; art. 2.
[14]) Ib. a. 3, Sol. und ad 1um. [15]) Ibid. a. 3 und a. 4.
[16]) De trin. c. 42. [17]) Dist. 28 a. 1.
[18]) Dist. 27 a. 2 ad quaest. 2.
[19]) S. th. q. 39 membr. 1, Sol. insbes. ad 1um. Die Dionysius-Stelle ist genommen aus De div. nom. c. 2. Albert behandelt in dieser quaestio

Ohne alles Schwanken sehen wir den Aquinaten in Gegnerschaft zu der Theorie vom positiven Charakter der Innascibilität und zwar in jeder Phase seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Mit Albert nimmt er im Sentenzenkommentar an, daß das ingenitum im Sinne von „nicht von einem anderen durch Zeugung sein" auch dem hl. Geist zukommt, ja er schreibt es, über Albert hinausgehend, auch dem Wesen zu. Sofern ingenitum eine Notion des Vaters ist, bedeutet es auch nach Thomas „auf keine Weise von einem anderen sein"[20]). Höchst interessant ist die Ableitung der Proprietät der innascibilitas. Sie zeigt die Verwertung augustinischen und dionysianischen Gedankengutes. Nach Augustinus ist der Vater das Prinzip der ganzen Gottheit. Aehnlich sagt Dionysius, daß im Vater sich die quellhafte Gottheit befindet[21]). Wenn es in Gott ein Früher und ein Nachher gäbe, dann wäre der Vater das erste Prinzip. Da es eine solche Ordnung nicht gibt, reden wir statt von einem ersten Prinzip von einem Prinzip, das nicht wieder von einem anderen Prinzip ist. So besitzt der Vater eine zweifache Art von Erkennungsmerkmalen. Das eine besteht darin, daß er nicht von einem anderen ist. Das ist mit dem Begriff Innascibilität ausgedrückt. Das andere besteht darin, daß er Prinzip ist und zwar in zweifacher Emanation, durch die Zeugung und die Hauchung[22]).

Innascibilität bedeutet nun „Nicht von einem anderen sein", also eine reine Negation[23]). Warum verwendet man für die Prinziplosigkeit des Vaters nicht einen allgemeineren Ausdruck? Thomas führt dafür drei Gründe an. Den ersten übernimmt er von Albert. Wenn man von dem quellhaften Prinzip der Gottheit die Zeugung negiert, so ist die Hauchung damit eo ipso negiert. Die stillschweigend gemachte Voraussetzung, daß die erste Person Prinzip der übrigen ist, tritt bei Thomas noch klarer hervor als bei Albert. Als zweiten Grund führt der hl. Thomas an, daß mit dem ingenitus auch alles negiert ist, was auf die Zeugung logisch folgt. Der dritte Grund ist darin zu sehen, daß das Ungezeugtsein sich auf das Prinzipsein des Vaters gründet. Mag nun der Vater auch Prinzip der beiden göttlichen Prozessionen sein, so ist doch nur die Vaterschaft, die das Prinzip der Zeugung ist, eine personbildende, den Vater konstituierende Proprietät. Des-

---

auch das Verhältnis von innascibilis und inspirabilis, von Ungezeugtsein und Vaterschaft.

Für Ulrich v. Straßburg siehe Stohr, 160—166.

[20]) Dist. 13 a. 4.

[21]) Aug., De trin. l. 4 c. 20; Dionysius, De div. nom. c. 11.

[22]) Dist. 28 q. 1 a. 1. Der enge Anschluß an Albert, dist. 28 a. 3 ist unverkennbar.

[23]) Thomas glaubt freilich in einem gewissen abgeschwächten Sinne auch von privatio reden zu können (Ibid. ad 2um) und zwar im Anschluß an Aristoteles.

halb ist auch die Leugnung gerade des Gezeugtseins ein passendes Erkennungsmerkmal des Vaters[24]). Damit hat Thomas auch schon klar ausgesprochen, daß die Innascibilität nicht das Prinzip der Zeugung ist und für den Vater keine konstitutive Bedeutung besitzt. Beide Funktionen eignen nur der Vaterschaft. Die Innascibilität setzt wie die aktive Hauchung die konstituierende Proprietät voraus, da sie als reine Negation in einem positiven Prinzip gründen muß[25]).

Die Summe stimmt sachlich und zum Teil wörtlich mit dem Sentenzenkommentar überein. Ausdrücklich wird die Meinung abgelehnt, daß die Innascibilität die Fülle der Fruchtbarkeit einschließe. Sie würde sich sonst nicht von der Proprietät der Vaterschaft und Spiration unterscheiden[26]).

Zur weiteren Beleuchtung dieser Fragen im Dominikanerorden sei noch folgendes angeführt. Romanus verwertet zur Erklärung des Terminus innascibilitas den augustinischen Begriff des principium totius divinitatis. Da der Vater das Prinzip der ganzen Gottheit ist, muß er das erste Prinzip sein, wie Romanus, klar von Thomas abweichend, sich ausdrückt. Sofern man den Ton auf das primum legt, tritt die Innascibilität als Notion des Vaters in den Gesichtskreis, sofern man ihn auf das Prinzip legt, erscheinen Vaterschaft und gemeinsame Hauchung als Notionen des Vaters. Romanus berichtet, daß manche den Einwand, daß innascibilitas nur eine Negation sei und daher nicht eine Notion sein könne, damit erledigen, daß sie dieselbe in der Vaterschaft begründet sein lassen. Innascibilität bedeutet nicht nur das Ungezeugtsein, sondern das „überhaupt nicht von einem anderen sein“[27]).

Besitzt es konstituierende Bedeutung für den Vater? Manche behaupten es, da es in höherem Maße eine Würde bedeute als Vaterschaft. Romanus anerkennt, daß diese Ansicht schöne Gründe anführen kann. Aber diejenige, welche in der Vaterschaft die

---

[24]) Dist. 28 a. 1 ad 4um.

[25]) Ibid. q. 1 a. 2: Similiter innascibilitas, cum ponat negationem, quae fundatur super rationem principii . . . ., praesupponit secundum intellectum rationem principii, supra quam fundatur, scilicet paternitatem. Auch art. 1 ad 1um und ad 2um ist gesagt, daß die Innascibilität das Prinzip als ihr Fundament voraussetzt. Den zitierten Text bringt ungenau Stohr, 127 A. 3; Stohr meint auch mit Unrecht, Thomas erkläre nicht eindeutig die Vaterschaft als Voraussetzung der Innascibilitas. Siehe auch a. 2 ad 4um.

[26]) S. th. q. 33 a. 4; bes. ad 1um. In der Antwort auf das 5. Argument führt er als Grund dafür, daß die Prinziplosigkeit des Vaters mit dem Terminus „ungezeugt“ ausgedrückt wird, an, daß es für den Hervorgang des hl. Geistes keinen eigenen Terminus gebe und daß die Hauchung die Zeugung voraussetze. Art. 1 beantwortet er die Frage, ob der Name Vater ein nomen proprium der ersten Person sei. Er zieht ihn (ad 2um) der Bezeichnung generans oder genitor vor, weil die Zeugung significat ut in fieri, sed paternitas significat complementum generationis.

[27]) Fol. 79rb—va.

konstituierende Proprietät sieht, scheint ihm entsprechender. Entweder versteht man unter der Innascibilität eine reine Negation oder eine auf einem Fundament ruhende Negation. Eine reine Negation kann nicht konstituieren. Im zweiten Sinn setzt das Ungezeugtsein schon etwas voraus, eben das konstituierte Suppositum[28]). Romanus mag den Sentenzenkommentar des Aquinaten vor sich gehabt haben. Die Form der Fragestellung und manche Einzelheit in der Gedankenführung legt es nahe. Aber er steht ihm selbständig gegenüber[29]).

Eine von Thomas abweichende Stellung nimmt Bombolognus ein. Ungezeugtsein kann ein Dreifaches bedeuten: Nicht von einem anderen sein, Nicht durch Zeugung von einem anderen sein; endlich kann es eine Negation in Verbindung mit dem ihr entgegengesetzten positiven Fundament bedeuten: Nicht von einem anderen sein und Prinzip eines anderen sein. Die Innascibilität ist eine Proprietät des Vaters, aber es kommt ihr keine konstitutive Bedeutung zu. Wenn sich die Innascibilität auch auf die Fruchtbarkeit der Natur gründet, so bedeutet sie diese Fruchtbarkeit doch nur in sekundärem Sinne. Primär bezeichnet sie nur die Negation des „Von einem anderen sein". Eine Negation kann aber nicht konstitutives Prinzip sein[30]).

[28]) 79va.

[29]) Wie bei Thomas stehen bei ihm die zwei Fragen: Utrum innascibilitas sit proprietas Patris, und: utrum sit proprietas personalis (fol. 79rb). An Einzelbemerkungen, die an den Sentenzenkommentar des Aquinaten gemahnen, sei genannt sein Bericht, daß manche sagen, daß mit der Zeugung auch alles negiert wird, was durch Zeugung erworben wird oder auf sie folgt.

[30]) Dist. 28 untersucht er, ob das Ungezeugtsein eine Notion oder Proprietät des Vaters ist. Es kann bedeuten: überhaupt nicht von einem andern sein, oder: nicht durch Zeugung von einem andern sein, oder: ut dicat negationem fundatam super contrarium, ut sit coniuncta suo contrario, ut non nascibilis, id est ens non ab alio et a quo alius per generationem, et sic est notio Patris, per quam Pater innotescit, inquantum ipse est de non principio, per paternitatem autem et communem spirationem innotescit, inquantum est principium. Ferner untersucht er, ob es eine personbildende Proprietät ist. Respondeo: Innascibilitas proprietas est personae, non personalis; ad esse enim proprietatem personalem tria requiruntur, id est quod sit proprietas relativa originis, quod sit proprietas specialis, non generalis et quod sit proprietas ad dignitatem pertinens. Innascibilitas quod sit relatio et dignitatem dicat, habet ex secundo intellectu, quia ex intellectu fontalis plenitudinis, super quam fundatur. Ex primo enim intellectu habet quod sit pura negatio, quae est non esse ab alio; pura autem negatio nullius est proprietas nec personae nec personalis. . . . . Relinquitur ergo, quod proprietas personalis Patris sit paternitas, quia generatio in Patre sola est una proprietas personam ipsius constituens.

Diese Sympathie für Bonaventuras Auffassung bekundet er auch in der nächsten Frage, ob die improcessibilitas eine Notion ist; er sagt unter anderem von der improcessibilitas: fundatur super fecunditatem voluntatis sicut innascibilitas super fecunditatem naturae.

Die Frage, ob die Vaterschaft Grund der Zeugung oder die Zeugung Grund des Vaterseins ist, beantwortet ohne Umschweife im Sinne des hl. Thomas Remigius[31]).

Der Thomasinus zeigt wie Thomas in seinem Sentenzenkommentar ein zweifaches: daß ingenitum eine Notion des Vaters ist und daß es keine personale Proprietät ist[32]). Die zweite Behauptung beweist er im engsten Anschluß an den Sentenzenkommentar des Aquinaten. Wie die aktive Hauchung die Konstitution des Vaters voraussetzt, so setzt die Ungezeugtheit als Negation ein positives Fundament voraus, nämlich die Vaterschaft. Die Innascibilität negiert nicht nur das Gezeugtwerden, sondern auch das Hervorgehen[33]).

Auch Johannes von Paris kann der Ungezeugtheit wegen ihres negativen Charakters keine konstitutive Bedeutung zumessen. Sie kann daher auch nicht Grund der Zeugung sein. Die erste Person wird konstituiert nur durch die Vaterschaft, die als Proprietät dem Zeugungsakt logisch vorangeht, als Relation logisch auf ihn folgt[34]).

Herveus Natalis kennt zwei Ansichten über den Begriff ingenitum. Die eine sieht in ihm etwas Positives. Es ist das die allgemeine Autorität oder, was dasselbe ist, das Prinzipsein für alle irgendwie hervorgebrachten Produkte. Mit Recht wird diese Theorie von anderen abgelehnt, da nach ihr das ingenitum mit der Zeugung und aktiven Hauchung zusammenfiele. Nach dieser

[31]) Cod. G. 3. 465 der Bibl. Naz. zu Florenz, fol. 149rb: Utrum Pater sit Pater, quia generat, an econverso, id est quia Pater est, generat. Fol. 150va: Respondeo dicendum, quod quia Pater est generat, et ad argumentum dicendum, quod procedit absolute considerando relationem; tamen si consideretur ut est distinguens quemadmodum est in divinis, sic praecedit actum egredientem a persona distincta. Sed contra hoc videtur, quia relatio propria rationem sortitur a termino et non a subiecto sicut alia accidentia. Vide super hoc primum thome d. 27 a. 2.

[32]) Fol. 19ra: Utrum ingenitum sit notio Patris. Er will zeigen, 1. quod ingenitum est notio Patris, 2. quod non est eius proprietas personalis.

[33]) Fol. 19ra: Quantum ad secundum patet, quod non est eius proprietas personalis, quia id, quod secundum intellectum praesupponit constitutionem personae divinae, non habet personam constituere, sicut communis spiratio non est constitutiva Patris et Filii, quia praesupponit generationem Patris activam et passivam Filii; sed ingenitum dictum de Patre praesupponit constitutionem personae Patris, eo quod omne privativum dictum de aliquo super aliquod positivum fundatur. Ingnitum autem dicit negationem; ergo supponit in Patre aliquod positivum, quod non potest esse nisi paternitas, qua Pater in persona Patris constituitur. . . . . Ad secundum dicendum, quod innascibile, prout est notio Patris includit in se inprocessibile, quia dicit Patrem non esse ab aliquo quocumque modo, sed processio praesupponit aliquid esse ab aliquo per generationem origine naturae; unde remoto a Patre, quod non sit (!) (19rb) generatus nec generationem supponat eo, quod est generationis principium, sequitur, quod non sit procedens, et ideo in una notione ingeniti utrumque includitur.

[34]) Fol. 47r.

zweiten Ansicht steckt im Begriff ingenitum ein zweifaches. Formell bedeutet er eine Privation, materiell etwas Positives, nämlich das Fundament, auf das sich die mit dem Begriff ausgedrückte Privation gründet. Wenn ingenitum dem Wortlaut nach auch nur das Gezeugtsein vom Vater negiert, so negiert es doch in seiner Eigenschaft als Notion des Vaters jedes Von einem anderen sein[35]). Wie ist nun näher das Positive zu bestimmen, auf das sich die Privation gründet? Manche meinen, das Wesen, sofern es nicht von einem anderen ist, sei dieses Positive. Aber diese Ansicht ist unhaltbar, da nichts sich auf sich selber gründen kann und das ingenitum eben das „Nicht von einem anderen sein" besagt. Richtiger ist es daher zu sagen, daß es sich gründet auf die allgemeine und universale Autorität, die dem allgemeinen Prinzip alles Produzierten und Produzierbaren zuzuerkennen ist. Denn dieses Prinzipsein im allgemeinen Sinn ist der Grund, warum der Vater auf keine Weise von einem anderen sein kann[36]).

Wenn wir daran erinnern, daß nach Thomas die Vaterschaft der Grund der Innascibilität ist, so liegt der Unterschied zwischen ihm und Herveus klar zu Tage. Daß ingenitum eine Notion besagt, ergibt sich daraus, daß es nur dem Vater zukommt, daß es einen relativen Unterschied bedeutet, daß es eine Würde in sich schließt. Die Würde ist mit der im ingenitum liegenden Primität gegeben. Logisch geht nämlich der Vater dem Sohn voran, sofern er sein Prinzip ist[37]).

Jakob von Metz stellt über das ingenitum keine eigene Frage[38]).

Nach Durandus kann ingenitum nichts Positives bedeuten. Denn es müßte so entweder etwas Absolutes oder etwas Relatives bedeuten. Das erste ist nicht möglich, da die absoluten Proprietäten den Personen gemeinsam sind. Das zweite ist nicht möglich, da im ingenitum weder die Beziehung eines Prinzips zum Produkt noch auch die umgekehrte Beziehung enthalten ist. Es kann auch keine reine Negation bedeuten, da diese sowohl dem Sein wie dem Nichtsein zukommt. Es kann sonach formal nur eine Privation bedeuten. Worauf gründet sich diese Privation, d. h. durch welche Eigentümlichkeit kommt sie dem

[35]) Dist. 28 q. 1 a. 1.

[36]) Art. 2.

[37]) Art. 3: [Pater] secundum modum nostrum intelligendi videtur habere prioritatem inquantum est principium Filii, et similiter, inquantum et principium non de principio, videtur secundum modum nostrum intelligendi habere quamdam primitatem et per consequens dignitatem. Et hoc est, quod videtur sanctus Thomas dicere, quod sicut primum principium dupliciter innotescit, scil. quod alia sunt ab eo et quia ipsum non est ab alio, ita Pater, inquantum est principium aliorum, innotescit per generare et spirare; inquantum autem est principium non de principio, innotescit per ingenitum.

[38]) Clm. 3749, fol. 29ra; Clm. 14385, fol. 59vb.

Vater zu? Die Ansicht, daß sie sich auf das Wesen gründet, weist Durandus aus dem gleichen Grund zurück wie Herveus. Es muß vielmehr eine Proprietät sein, durch welche ihr das Gegenteil von ingenitum widerspricht. Dieses Gegenteil ist das genitum im Sinne von esse ab alio. Der Grund aber, warum der Vater nicht von einem anderen ist, ist seine Eigenschaft, allgemeines oder erstes Prinzip (wie Durandus im Gegensatz zu Thomas und in Uebereinstimmung mit Herveus ohne Scheu sagt) zu sein[39]).

Wird der Vater durch die Innascibilität konstituiert? Durandus erklärt die verneinende Antwort für die wahrscheinlichere. Denn die Innascibilität setzt nichts, sondern setzt etwas voraus. Außerdem ist die konstitutive Proprietät einer Person so geartet, daß sie die Mitexistenz einer anderen Person fordert. Das Ungezeugtsein aber fordert nicht die Mitexistenz einer anderen Person[40]).

Was Bernhard Lombardi sagt, liest sich wie eine wörtliche Wiedergabe des Durandus[41]).

So sehen wir Durandus und Bernard Lombardi in Frontstellung gegen die gleich zu besprechende Franziskanerrichtung und in der Hauptfrage auf der Seite des Aquinaten, von dem sie jedoch in den gleichen Punkten abweichen wie Herveus.

Jakob von Lausanne kommt für uns nicht in Frage, da, wie ich schon erwähnte, die einschlägigen distinctiones in der Wiener Hs fehlen.

Die Franziskanertheologen sehen im allgemeinen in dem Begriff der innascibilitas ein positives Moment. Stohr schenkte uns eine Darstellung Alexanders von Hales und Bonaventuras[42]).

Freilich scheint gleich beim ersten aus der Franziskanerschule zu erwähnenden Theologen das positive Moment ganz in den Hintergrund zu treten. Alexander von Hales übernimmt wortgetreu einen langen Text aus Wilhelm von Auxerre, mit dessen Anschauung er indes nicht übereinstimmt. In diesem Text ist nach Ablehnung einer Reihe anderer Ansichten gesagt, daß die Innascibilität das Fehlen des „Von einem anderen sein" besagt und zwar in der Person, von welcher alle anderen sind. Soll damit das „Nicht von einem anderen sein" irgendwie als Wurzel, als Grund des Prinzipseins charakterisiert werden? Es

[39]) D. 28 q. 1.

[40]) Ibid. q. 2.

[41]) Fol. 52vb: Utrum innascibilitas sit notio Patris vel proprietas constitutiva. Endigt fol. 53va.

Petrus de Palude: Circa dist. 28 quaeruntur tria. Primo, utrum in divinis ingenitum sit notio Patris. Secundo utrum sit proprietas constitutiva Patris. Tertio de imagine. In der zweiten Frage vertritt er eine verneinende Antwort.

[42]) Die Trinitätslehre des hl. B., 128ff.

scheint nicht. Das Formale des Begriffes scheint mit der privatio essendi ab alio erschöpft zu sein. Die Beifügung in eo a quo sunt omnes alii will die privatio essendi ab alio lediglich als Notion gerade des Vaters charakterisieren. Das „Nicht von einem anderen sein" muß in einer Person sein und diejenige, in welcher es ist, ist eben der Vater[43]). Die Richtigkeit dieser Interpretation ergibt sich daraus, daß Alexander die Anschauung vom wurzelhaften Charakter der Innascibilität ablehnt und zwar mit einem Grund, der uns auch in der Dominikanerschule begegnete. Da der Vater nur durch die Zeugung und Hauchung Prinzip der andern Personen ist, würde das Ungezeugtsein mit der Zeugung und Hauchung zusammenfallen[44]). Weiterhin ergibt sich die Richtigkeit unserer Anschauung aus dem Vergleich mit dem König, für den es ehrenhafter ist, sein Reich nicht von einem anderen zu haben. Das tertium comparationis ist naturgemäß nur das „Nicht von einem anderen sein". Darin besteht auch die dignitas des Vaters, daß er nicht von einem anderen ist[45]). Weiterhin machen wir namhaft seine Erklärung des Ausdrucks principium sine principio. Wie Thomas von Aquin sieht er in diesem Terminus zwei Notionsarten ausgedrückt, in dem principium die Vaterschaft und die Spiration, in dem sine principio die Innascibilität[46]).

Ebenso ist bei Odo Rigaldi das positive Moment recht schwach betont. Er referiert, daß der Begriff innascibilis in verschiedenem Sinne aufgefaßt werde. Nach Hilarius besage er, daß die erste Person von keiner anderen sei und daß die anderen von ihr seien, nach Augustinus besage er, daß der Vater von keiner anderen Person sei und zwar weder durch Zeugung noch durch einen anderen Emanationsmodus[47]). Odo erklärt sich nicht ausdrücklich für eine der beiden Meinungen. Aber der Ansicht Augustins gehört ersichtlich seine Sympathie. Wo er den Unterschied von Innascibilität und Vaterschaft erörtert, sagt er, daß die erste die Privation des a quo besagt, während die paternitas die Beziehung zu dem qui ab ipso in sich schließt[48]).

---

[43]) Pars II inq. 2 tr. 3 sect. 2 tit. 1 c. 2 (S. 684a). Bei Wilhelm steht der Text S. I c. 6 q. 5. Die Richtigkeit unserer Anschauung ergibt sich auch aus der Gleichsetzung des Begriffs in eo a quo sunt omnes alii mit pater.

[44]) L. c. S. 683b. [45]) S. 684a.

[46]) L. c. tit. 2 c. 3 a. 1 (S. 691b). Damit weicht meine Interpretation von jener Stohrs ab, soweit ich ihn verstehe. Wenn Stohr an dieser Stelle auch etwas unklar bleibt (S. 128), so scheint doch seine Auffassung dahin zu gehen, daß nach Alexander in der Innascibilität irgendwie der Grund der Prozessionen liege. Denn er identifiziert die Lehre Alexanders mit jener Wilhelms von Auxerre und von dieser sagt er (127), daß die Innascibilität das Prinzipiertsein regiert und ebendamit sein Prinzipsein für andere Personen setzt.

[47]) Fol. 67rb. [48]) Fol. 67va.

Um so schärfer hebt sich Bonaventura hier von seinem Lehrer ab. Formell bedeutet zwar auch nach ihm die Innascibilität nur das „Vor jeder Prozession sein". Aber ex consequenti besagt es die hinsichtlich der Produktion der göttlichen Personen vorhandene fontalis plenitudo oder die universalis principalitas. Dieses aus dem „Nicht von einem anderen sein" als Konsequenz sich ergebende positive Moment drückt Bonaventura deutlicher aus, wenn er statt Innascibilitas den Ausdruck primitas verwendet[49]). Auch dieses positive Moment besagt nach seiner Meinung etwas Relatives. Er weicht hier deutlich von Wilhelm von Auvergne ab, offenbar unter dem Eindruck der von Alexander an diesem geübten Kritik. Das Positive, das Bonaventura in der Innascibilität findet, will er keineswegs mit der Vaterschaft identifizieren. Die Innascibilität ist nur die Wurzel der persönlichen Eigenart des Vaters. Erst durch die Vaterschaft kommt diese zur vollen Entfaltung. Nur dieser kommt die Eigenschaft einer personalen Proprietät zu[50]). Als Gründe für seine Auffassung der Innascibilität nennt Bonaventura die antiqua positio magnorum doctorum, die communis opinio, nach der die innascibilitas ein proprium des Vaters ist, die Lehre des Hilarius, daß der Vater der auctor des Sohnes ist, die Lehre des Aristoteles von der Identität von primum und principium, die Möglichkeit, die Person des Vaters zu denken, ohne eine andere Person mitzudenken, die Notwendigkeit, die dem Vater zukommenden Proprietäten auf eine zurückzuführen, die der Vaterschaft als solcher zukommende Mitteilbarkeit und die der Innascibilität zukommende Unmitteilbarkeit[51]).

Von den Schülern Bonaventuras sei zuerst Matthäus von Aquasparta erwähnt. Er stellt die Frage, ob das Vatersein Grund der Zeugung ist oder umgekehrt. Nach Ablehnung der Ansicht, daß die Vaterschaft als Proprietät Grund der Zeugung sei, als Relation aber dem Zeugungsakt logisch folge, entscheidet er sich dafür, daß nicht das Vatersein der Grund des Zeugens ist, sondern daß umgekehrt das Zeugen der Grund des Vaterseins ist. Wenn wir nämlich nach dem Grunde des Produzierens suchen, so finden wir nichts anderes als die Fruchtbarkeit. Der Grund der Fruchtbarkeit aber ist die Primität, der Grund der Primität die Innascibilität. Der letzte oder vielmehr der erste

[49]) Dist. 27 p. 1 q. 2; dist. 28 q. 2; siehe Stohr, 129f.

[50]) Stohr, 129. In der dist. 28 q. 2 führt Bonaventura einen zweifachen Unterschied zwischen innascibilitas und paternitas an, einen quantum ad principalem intellectum, einen anderen quantum ad consequentem. Was den ersten Unterschiedsmodus betrifft, so besagt die Innascibilität eine privatio habitudinis, die Vaterschaft eine habitudo; was den zweiten Unterschiedsmodus betrifft, so bedeutet die Vaterschaft nur die Beziehung zum Sohne, die Innascibilität dagegen die Fruchtbarkeit für die Zeugung und Hauchung.

[51]) Dist. 27 p. 1 q. 2. Vgl. Stohr, 130f.

Grund des Produzierens ist also die Innascibilität. Zum gleichen Resultat führt die Betrachtung der Ursprungsordnung. In jedem ordo originalis muß man, um einem regressus in infinitum zu entgehen, ein Erstes annehmen, von dem alles ist und auf das alles zurückgeführt wird[52]).

Ganz getreu reproduziert die Bonaventuranischen Ideen John Peckham. Während man sich in der Dominikanerschule bemühte, einen inneren Grund zu finden, warum mit der Innascibilität jedes „Von einem anderen sein" vom Vater ausgeschlossen ist, sieht Peckham den Grund hiefür nur in dem allmählich aufgekommenen Sprachgebrauch[53]). Er rechnet sie der Kategorie der Relationen zu. Dieser relative Charakter kommt ihr in zweifacher Hinsicht zu, einmal per modum negationis, sofern ingenitum eine Beziehung zu einem non genitor besagt, dann per modum positionis, hinsichtlich der Produkte, nicht sofern sie produziert sind, sondern sofern sie zum Ersten hingeordnet sind[54]). Diese letzte Einschränkung macht Peckham, da die Innascibilität nach seiner Meinung begrifflich zwar das esse primum, aber nicht das esse principium besagt, wenngleich freilich beides sachlich zusammenfällt[55]). Das Verhältnis von primum und principium bestimmt er wie Bonaventura. Da das erste Glied einer Reihe nur durch die Negation der späteren Glieder charakterisiert werden kann, so bedeutet seine Charakterisierung zwar der Wortbedeutung nach eine Negation, der Sachbedeutung nach aber eine Position. Die Innascibilität der ersten Person fällt also zusammen mit dem primum esse[56]). Da sonach dem Vater die Primität zukommt, kommt ihm folgerichtig (ex consequenti) auch das Prinzipsein zu. Deshalb sagten die Alten (Richard von St. Viktor und Wilhelm von Auvergne werden erwähnt), daß die Innascibilität die fontalis plenitudo bedeute[57]). So wenig wie Bona-

[52]) Cod. 134 der Bibl. Com. in Assisi, fol. 182ra: Utrum Pater sit pater, quia generat, an generat, quia pater. Endigt fol. 182vb.

[53]) Fol. 85va.

[54]) Fol. 85rb.

[55]) Fol. 85rb.

[56]) Fol. 81ra.

[57]) Fol. 80vb: Quaeritur de secundo, utrum scilicet ideo sit pater, quia generat vel econverso ideo generet, quia est pater. . . . . Ideo dicendum cum antiquis doctoribus, quod quaedam sunt, quae secundum vocem dicunt privationem et secundum rem dicunt positionem, ex intellectu quem privationes circumloquuntur sicut mortale et immortale, et hoc solet contingere circa prima, quae manifestari non possunt nisi per intellectum posteriorem cum abnegatione, ut dicitur punctus, cuius pars non est, et ideo cum prima emanationum sit generatio, ratio paternitatis in Patre aliter notificari non potuit quam per generationis abnegationem (fol. 81rb). Quod enim non est ab alio per generationem nec generationem consequitur, primum esse convincitur. Igitur primitas Patris innascibilitate significatur et quia eo ipso quo innascibilis est, a nullo est, sequitur, ut omne aliud et omnis alia res quaecumque sit ab ipso, sicut docet Richardus De trin. 5 c. 4. Hinc est, quod dixerunt antiqui,

ventura läßt Peckham die Innascibilität formell mit der fontalis plenitudo zusammenfallen, aber er sieht darin doch die Wurzel der Zeugung und der Hauchung und des Personenunterschiedes für die erste Person. Die Innascibilität besagt ein Suppositum, das die göttliche Natur besitzt mit der Fähigkeit, sie andern mitzuteilen. Aber ihre volle Entfaltung gerade als diese bestimmte Person empfängt der Vater erst durch die Vaterschaft. Die Vaterschaft folgt also logisch auf die Innascibilität. Peckham hebt diesen Lehrpunkt hervor mit ausdrücklicher Verwerfung der Ansicht, daß die Ungezeugtheit als Negation ein Fundament voraussetze, auf das sie sich gründen kann[58]).

Wilhelm de la Mare betrachtet die Innascibilität als Notion des Vaters, sofern mit ihr jegliches „Von einem anderen sein" negiert ist. In dieser Bedeutung bezeichnet es principaliter die Privation einer Relation, ex consequenti bezeichnet es aber auch positiv eine Relation. Eben deshalb, weil es das „Von einem anderen sein" in jeder Form negiert, schließt es folgerichtig die höchste Primität ein und damit die fontalis plenitudo. Denn primum und principium sind nach Aristoteles identisch. Genau wie Peckham läßt Wilhelm die erste Person durch die Innascibilität konstituiert werden als Suppositum, das im Besitze der göttlichen Natur und mit der Geeignetheit ausgestattet ist, sie andern mitzuteilen. Die Innascibilität stellt daher einen anfänglichen Unterschied zwischen dem Vater und den übrigen Personen her. Als Vater, d. h. als diese bestimmte Person wird die erste Person konstituiert durch die Vaterschaft[59]).

Nicht viel anders ist der Ertrag des Nachdenkens über den Begriff innascibilitas bei Nikolaus Ockham. Er zeigt, daß innascibilitas ein relativer Begriff ist[60]), daß es eine Notion des Vaters ist, sofern jedes „Von einem anderen sein" damit geleug-

---

quod innascibilitas dicit fontalem plenitudinem in Patre. Item circumscribamus a persona Patris generationem et paternitatem, intelligimus suppositum habens divinam naturam ut communicabilem nec ab alio sibi communicatam; planum est, quia intelligimus suppositum distinctum ab eo, qui eandem essentiam recipit per communicationem. Ergo innascibilitas Patrem distinguit aliquo modo, immo ut supra habetur ex Richardo, rationem dicit communicandi, immo etiam generandi et ideo dicit Guilelmus Altissidoriensis, quod Deus Pater generat, inquantum Deus innascibilis. . . . . Dicunt etiam quidam antiqui, quod Pater circumscripta paternitate habeat esse personale, quia distinguitur per paternitatem existentem in ipso secundum modum aptitudinalem. Siehe ferner fol. 85rb.

[58]) Fol. 86ra: An innascibilitas sit Patris relatio personalis? Siehe insbes. auch den Text fol. 86va. Ferner vgl. fol. 85rb: Utrum innascibilitas sit eadem notio cum paternitate. Weiter behandelt er die Frage, welche von den beiden Notionen secundum rationem intelligendi früher sei, die Vaterschaft oder die Innascibilität (fol. 86rb).

[59]) Fol. 47va: An hoc quod dico ingenitus ponat aliquid. Fol. 47vb: Utrum innascibilitas sit personalis relatio Patris. Fol. 47ra: Utrum hoc nomen ingenitus dicatur secundum relationem.

[60]) Fol. 25vb: An ingenitus dicatur secundum substantiam an secundum relationem. Endigt fol. 26rb.

net wird[61]), daß es aber nicht konstituierende Bedeutung für den Vater hat, daß diese viel mehr nur der Vaterschaft zukommt. Als Grund hiefür führt er an, daß jede konstituierende Proprietät zwei Anforderungen erfüllen müsse. Einmal muß sie etwas Positives besagen, dann muß sie die spezielle Beziehung einer Person ausdrücken. Keines von beiden trifft auf den Begriff innascibilitas zu. Er besagt ja formell eine Negation. Quantum ad intellectum consequentem besagt er zwar etwas Positives, nämlich die Primität oder die fontalis plenitudo oder die universalis principiatio. In allen diesen Ausdrücken ist aber keine spezielle Beziehung enthalten[62]).

Richard von Mediavilla sieht in dem ingenitum primär die Negierung einer Relation ausgedrückt. Sekundär besagt der Begriff eine positive Relation, nämlich die Primität hinsichtlich aller Emanationen. Die Primität identifiziert Richard geradezu mit der Zeugungspotenz und der Hauchungspotenz[63]). Ja die Primität ist real identisch mit der Vaterschaft und der Hauchung, freilich logisch ist sie von beiden verschieden. Denn die Vaterschaft ist der Vater, sofern er subsistiert. Die Primität ist der Vater, sofern er nicht von einem anderen ist. Vom logischen Gesichtspunkt aus besteht die Reihenfolge: Hypostase des Vaters oder die subsistierende Vaterschaft, Primität, Zeugungsakt, Beziehung zum Sohne. Hier zeigt sich ein ganz deutliches Abrücken von Bonaventura. Dies erscheint noch auffälliger, wenn Richard das Dilemma: die Vaterschaft Grund der Zeugung oder die Zeugung Grund der Vaterschaft zu lösen sucht durch die Unterscheidung zwischen Vaterschaft als Relation und als subsistierender Proprietät. Betrachtet man sie als Relation, so ist die Zeugung als die Wurzel der Vaterschaft zu denken. Faßt man sie als subsistierende und konstituierende Proprietät, so ist die Vaterschaft als Quellgrund der Zeugung zu denken. In dem ingenitum kann er aus zwei Gründen keine konstituierende Relation sehen. Einmal bedeutet es keine reale Relation, sondern nur eine aptitudinale. Ferner schließt, wie wir sahen, die Primität die Zeugungspotenz in sich. Die Zeugungspotenz setzt aber die Konstitution der Hypostase schon voraus[64]).

Bei Wilhelm Ware ist der Einfluß Heinrichs von Gent, wie wir gleich sehen werden, unverkennbar. Die Innascibilität ist eine Notion des Vaters. Sie besagt, daß es keine vor dem Vater liegende Person mehr gibt, daß der Vater nicht von einer anderen Person ist, sondern daß er aus sich ist. Wie es für den Vater eine Würde ist, daß er Prinzip der anderen Personen ist, so ist es für ihn eine Würde, nicht von einer anderen Person zu

[61]) Fol. 26rb: An sit notio Patris.
[62]) Fol. 26rb: An sit notio personalis. Endigt fol. 26va.
[63]) Dist. 28 a. 2 q. 1.
[64]) Dist. 28 a. 2 a. 2; a. 1 q. 1.

sein. Die Innascibilität gründet unmittelbar im Wesen, nicht in dem allen Personen gemeinsamen Wesen, sondern in dem für die Innascibilität disponierten Wesen. Das, wodurch die essentia disponiert wird für die Ungezeugtheit, ist die den Vater konstituierende relatio innominata bzw. wenn man einen Namen für diese Relation will, die relatio potentiae activae, die eine Beziehung zum andern Extrem enthält, sofern dieses sich in der potentia passiva befindet, nicht in actu.

In welchem Verhältnis stehen nach seiner Meinung Ungezeugtsein und Vaterschaft zueinander? Die Texte sind zu unbestimmt, um hierüber ein Urteil zu erlauben. Das Augustinuswort, daß die erste Person ungezeugt und doch nicht Vater sein könnte, erklärt er in dem Sinne, daß aus dem Begriff Vater nicht formell geschlossen werden kann, daß er ungezeugt ist, wenn es bei Gott auch de facto zutrifft, daß der Vater ungezeugt ist[65]).

Auf Bonaventuras Spuren treffen wir wieder Petrus de Trabibus. Er legt zuerst seine Meinung über die Bedeutung des Begriffs ingenitum dar und führt dann andere Ansichten an, deren Beurteilung er dem Leser überläßt. Ingenitum bedeutet einen relativen Begriff negativer Art. Negiert wird durch ihn das Sein von einem anderen überhaupt. Da es nun aber in Gott einen Ursprung und eine Emanation einer Person von einer anderen nach Art der Natur und nach Art des Willens geben muß und keine Person die Art der Fruchtbarkeit besitzen kann, der sie selber ihre Existenz verdankt, so folgt aus dem „Nicht von einem anderen sein" die Primität und damit die Fülle der Fruchtbarkeit der aus sich seienden Person[66]). Zwischen Vaterschaft und Innascibilität konstatiert Petrus einen dreifachen Unterschied. Die Innascibilität besagt die Privation eines Prinzips, die Vaterschaft die Position eines solchen, die Innascibilität ist die Wurzel der Vaterschaft. Sie besagt weiter einen Existenzmodus, die Vaterschaft einen Beziehungsmodus[67]).

Welche Rolle Petrus der Innascibilität zuschreibt, ersieht man daraus, daß er durch sie die erste Person als Suppositum und Person, nicht aber als Prinzip konstituiert sein läßt. Als Prinzip des Sohnes bekundet den Vater die auf den Zeugungsakt sich gründende Vaterschaft. Gegen die Ansicht, daß die Vaterschaft und nicht die Innascibilität die konstituierende Proprietät der ersten Person sei, macht er geltend, daß eine Person selber ein Sein haben müsse, bevor sie einer anderen eines verleiht. Nun besagt aber die Vaterschaft den modus, nach dem der Vater dem Sohn das Sein verleiht. Man muß sich deshalb die erste

[65]) S. 271*—75*. Ferner S. 275*—282*.

[66]) Fol. 83rb: Utrum innascibilitas dicat[ur] secundum substantiam vel secundum relationem.

[67]) Fol. 83vb: Utrum innascibilitas dicat eandem relationem cum paternitate.

Person in ihrem persönlichen Sein konstituiert denken, bevor sie Vater ist. Ferner ist das Zeugen der Grund der Vaterschaft, nicht die Vaterschaft der Grund der Zeugung. Das Zeugen kann aber nur einem Suppositum zukommen. Dieses muß also als solches konstituiert gedacht werden, bevor es als Vater gedacht wird. Die Vaterschaft folgt logisch erst auf die Zeugung. Ferner ist, wie eben gezeigt wurde, die Innascibilität der Grund der Vaterschaft[68]).

Aus der Augustinerschule besprechen wir wieder Aegidius Romanus. Nach ihm ist die den Vater von allen andern Personen unterscheidende Innascibilität eine Notion des Vaters. Schwierigkeiten ergeben sich dabei aus der Erwägung, daß auch das Wesen und der hl. Geist nicht gezeugt sind. Aegidius löst sie folgendermaßen: Der Sohn heißt nicht ungezeugt, weil er durch die Zeugung das Sein empfängt. Der hl. Geist heißt nicht im eigentlichen Sinn ungezeugt, da er von dem Gezeugten hervorgeht und daher sein Ausgang die Produktion des Sohnes, die Zeugung, voraussetzt. Auch das Wesen heißt nicht im eigentlichen Sinne ungezeugt, da es durch Zeugung mitgeteilt wird. Das Ungezeugtsein, sofern es eine Notion des Vaters ist, schließt aber jede Art der Zeugung aus[69]).

Könnte man nicht mit gleichem Rechte auch die improcessibilitas eine Notion des Vaters nennen? Aegidius verneint die Frage aus zwei Gründen. Jede Notion muß etwas Spezielles besagen. Die specialitas kommt der Innascibilität in zweifacher Hinsicht zu. Einmal sofern sie die erste Prozession und damit jede Prozession in Gott negiert. Je mehr ein Begriff negiert, um so spezieller ist er. Dann sofern das von ihr negierte, ihr Genus bestimmende Positive, das genitum, etwas Spezielles besagt. Der Improzessibilität kommt diese zweifache specialitas nicht zu. Entweder versteht man unter processio den Hervorgang im allgemeinen. Dann würde zwar die Negierung der processio eine specialitas besagen. Aber nicht würde die Improzessibilität etwas Spezielles besagen, sofern man ihr genus als durch die processio bestimmt betrachtet. Versteht man unter processio einen bestimmten Hervorgang, so würde die Negierung dieses bestimmten Hervorgangs nichts Spezielles bedeuten. Denn je weniger durch eine Negation negiert wird, desto allgemeiner ist der negative Begriff. Freilich wäre die specialitas gegeben, sofern man die improcessibilitas durch die processio in ihrem Genus bestimmt sein läßt. Aber wie man sieht, ist die zweifache specialitas nie gegeben[70]).

Die Innascibilität bedeutet eine Relation, mag man sie betrachten, sofern sie das Gezeugtsein negiert oder sofern sie die

[68]) Fol. 84ra: Utrum innascibilitas sit Patris personalis proprietas.
[69]) Dist. 28 q. 1 a. 1; d. 13 q. 2 a. 2.
[70]) Ibid. quaestiuncula 2.

Vaterschaft setzt[71]). Kommt ihr konstitutive Bedeutung zu? Jede Negation zieht ihre Kraft aus einer Affirmation. Wenn vom Vater nicht etwas behauptet würde, könnte das Gezeugtsein nicht von ihm geleugnet werden. Dieses Positive nun ist das Prinzipsein des Vaters für andere. Offenbar hat Aegidius nur das Prinzipsein für die übrigen Personen im Auge, wie sich aus seinem weiteren Gedankengang ergibt, mag er sich diese Frage auch nicht ausdrücklich stellen. In Gott kann es keine ähnlichen Relationen geben, nicht zwei filiationes, nicht zwei spirationes. Der Zeugende kann daher nicht gezeugt werden, der Hauchende nicht gehaucht werden. Wenn daher vom Vater jede Art des Ursprungs negiert wird, so kann das seinen Grund nur darin haben, daß er sowohl zeugend wie hauchend ist. Das Ungezeugtsein setzt daher sowohl die Vaterschaft wie die gemeinsame Hauchung voraus. Die letzte setzt wiederum die Vaterschaft voraus, da nach dem ordo naturae die Prozession per modum voluntatis jene per modum naturae voraussetzt. Daher kann nur die Vaterschaft konstituierende Bedeutung für den Vater haben[72]).

Aus der Carmeliterschule sei Gerard von Bologna angeführt. Gegen diejenigen, welche behaupten, daß die erste Person durch die Innascibilität konstituiert werde, hält er mit größter Entschiedenheit daran fest, daß die Vaterschaft die konstitutive Proprietät des Vaters sei, nicht die Innascibilität. Er führt drei Gründe an. Der Sohn wird unzweifelhaft durch eine relative und positive Proprietät konstituiert. Deshalb muß der Vater durch eine dieser Proprietät korrespondierende positive Proprietät konstituiert werden. Der Sohnschaft korrespondiert aber die Vaterschaft. Ferner besagt die Innascibilität nichts Positives, sondern setzt etwas Positives voraus. Das Konstitutionsprinzip muß aber etwas Positives besagen. Ferner gründet die Innascibilität als Negation in etwas Positivem, nämlich in der Vaterschaft. Aus der Widerlegung der Gegengründe sei folgendes angeführt. Wenn man sagt, wie der Sohn deshalb nicht zeuge, weil er gezeugt sei, so zeuge der Vater deshalb, weil er nicht gezeugt sei, so übersieht man, daß die Affirmation die Ursache der Negation ist, nicht umgekehrt. Der Einwand, daß der Sohn deshalb hauche, weil er nicht gehaucht sei, und daß analog der Vater deshalb zeuge, weil er nicht gezeugt sei, vergißt, daß der Sohn deshalb den hl. Geist haucht, weil er die Hauchungskraft besitzt, daß analog der Vater deshalb zeugt, weil er die Zeugungskraft besitzt[73]).

[71]) Ibid. a. 2.

[72]) Ibid. a. 3.

Bernardus de Claromonte hat an dist. 28 nichts zu tadeln; fol. 16va springt er von d. 27 auf d. 29.

[73]) Fol. 217va: Sexto quaeritur, utrum innascibilitas sit proprietas constitutiva Patris. Endigt fol. 218v.

So sehen wir Gerard in scharfer Oppositionsstellung gegen die Franziskanertheologen.

Heinrich von Gent lehnt zunächst drei Meinungen ab. Eine Ansicht behauptet, daß das der in der Innascibilität ausgedrückten Negation zugrundeliegende Positive die fontana deitas sei, durch die der Vater das Prinzip alles produzierten Seins ist. Das ist indes eine unhaltbare Anschauung. Denn wenn Gott das Prinzip der Geschöpfe ist, so bedeutet das auf seiner Seite nur eine logische Beziehung zu der Kreatur. Auf ein logisches Sein kann sich aber nicht ein reales gründen, wie es die Innascibilität besagt. Andere schränken daher das Positive ein auf das Prinzipsein für die göttlichen Personen. Dagegen steht aber folgende Erwägung. Wenn die Innascibilität nur eine Notion ist, weil sie sich auf das Prinzipsein gründet, so würde es nur eine Relation des Substrates besagen. Sie würde sich nicht von den Proprietäten unterscheiden, die mit dem Ausdruck „Persönliches Prinzip" im allgemeinen bezeichnet werden. Andere glauben daher, Ungezeugt bedeute eine Notion wegen des ihm zugrundeliegenden Positiven, aber nicht in dem Sinne, als ob die Notion im Fundament liegen würde, wie die beiden ersten Meinungen annahmen, sondern in dem Sinn, daß die Notion mit der Negation selber gegeben ist, sofern man sie betrachtet in ihrer Verbindung mit dem Fundament. Dagegen steht, daß sich bei dieser Auffassung ergeben würde, daß Ungezeugt ganz im Gegensatz zu Augustinus keine Notion wäre ohne zugrundeliegendes persönliches Prinzip. Heinrich entscheidet sich für folgende Ansicht. Das Ungezeugtsein gründet wie jede andere Relation im Wesen. Aus der Natur des Wesens kommt es, daß es in einer Person der Grund ist, warum von dieser Person eine andere ist, und daß es in einer anderen Person der Grund ist, warum diese nicht von einer anderen ist. Das Ungezeugtsein des Vaters bedeutet so negativ, daß der Vater sein Wesen nicht von einem anderen hat, positiv, daß er aus sich die Fülle des Seins hat[74]). Daß nicht die innascibilitas, sondern das generativum esse das constitutivum des Vaters und der Grund der Zeugung ist, wurde schon betont.

In welchem Verhältnis stehen Ungezeugtsein und Vaterschaft zueinander? Begrifflich stehen sie überhaupt in keinem gegenseitigen Verhältnis. Sachlich setzen sie sich aber bei Gott voraus. Das Nichtvoneinemanderensein einer göttlichen Person schließt in sich, daß von dieser Person eine andere durch Zeugung ist. Denn das „von einem anderen durch Zeugung sein" bedeutet in Gott den ersten Ausgang einer Person. Daher kann die Person, von welcher eine andere durch Zeugung ist, nicht mehr selber von einer anderen Person sein. Schließlich

[74]) S. a. 57 q. 1.

beendigt Heinrich die Erörterungen mit der Erklärung, daß Vaterschaft und Innascibilität sich gegenseitig setzen und voraussetzen. Die in der Innascibilität enthaltene Negation setzt die in der Vaterschaft enthaltene Affirmation, in dem sie diese voraussetzt. Aber sie ist nicht deren ratio existendi in subiecto. Die Affirmation setzt und setzt voraus die Negation und ist zugleich der Grund ihrer Existenz. Daher kann man sagen, daß die Vaterschaft logisch der Ungezeugtheit vorangeht. Sie ist die erste Proprietät, das Ungezeugtsein die zweite[75]).

Wenden wir uns nun dem Doctor subtilis selber zu. Duns Skotus weiß einen vierfachen Sinn des ingenitum anzuführen. Es kann den Mangel des Gezeugtseins ausdrücken in einer Person, die ihrer Natur nach gezeugt sein könnte. In dieser Bedeutung kann es in Gott nicht vorkommen. Es kann weiter den Mangel des Gezeugtseins ausdrücken und eine Person im allgemeinen mitbedeuten. So kommt es Vater und Geist zu. Ferner kann ingenitum das „Durch-Zeugung-mitgeteilt-werden" negieren und so kommt es dem Wesen zu, sofern dieses im Vater nicht mitgeteilt ist. Das Gezeugtsein im Sinne von „Durch-Zeugen-mitgeteilt-sein" will Skotus umgekehrt als Prädikat des Wesens im Sohne gelten lassen[76]). Im vierten Sinn endlich kann ingenitum jedes Produziertsein negieren. Die „Heiligen" verwenden es in diesem Sinne. Da es sonach in ihrem Sprachgebrauch jedes Produziertsein negiert und ein in der göttlichen Natur subsistierendes Suppositum mitbedeutet, so kommt es in dieser letzten Bedeutung dem Vater zu[77]).

Ist ingenitum in diesem Sinne eine Proprietät des Vaters? Skotus zitiert zunächst die Meinung, die in dem ingenitum ein positives Moment findet. Nach manchen besagt ingenitum seiner Wortbedeutung nach eine reine Privation oder Negation und deshalb keine dignitas. Da nun jede Proprietät eine dignitas darstellt und ingenitum eine Proprietät ist, so muß es notwendig etwas Positives mitbedeuten und auf Grund des von ihm Mitbedeuteten ist es eine Proprietät des Vaters. Dieses Positive wird von den Vertretern dieser Ansicht als fontalis plenitudo bezeichnet, die sich nur im Vater befindet und sowohl die Fruchtbarkeit nach außen wie nach innen einschließt[78]).

Gleich hier sei bemerkt, daß Skotus mit dieser Darlegung nicht genau die Lehre des hl. Bonaventura wiedergibt, da dieser in der fontalis plenitudo nur die in den immanenten Produktionen sich äußernde Fruchtbarkeit sieht. Eher hat er Wilhelm von Auvergne porträtiert.

---

[75]) S. a. 57 q. 2.
[76]) Ox., d. 28 q. 1 (n. 3).
[77]) L. c., n. 5.
[78]) L. c., n. 6.

Gegen diese Ansicht erhebt er nun eine Reihe von Einwendungen. Einmal kann in der fontalis plenitudo nicht die Fruchtbarkeit nach außen gesehen werden, da diese den drei Personen gemeinsam ist. Ebenso kann nicht die Fruchtbarkeit nach innen darin liegen. Denn es gibt nur eine zweifache immanente Fruchtbarkeit des Vaters, eine Fruchtbarkeit für die Zeugung und eine solche für die Hauchung. Diese Fruchtbarkeit liegt aber im Wesen des Vaters. Dieses nun kann in keiner Weise eine Proprietät des Vaters sein. Daß die fontalis plenitudo keine positive Relation ist, ergibt sich daraus, daß sonst im Vater drei Relationen sein müßten, die aktive Zeugung, die aktive Hauchung und diese dritte Relation, die keinen Namen tragen würde. Ferner scheint ingenitum weder die erste immanente Fruchtbarkeit, diejenige für die Zeugung in sich zu schließen, da nach Augustinus der Vater ungezeugt wäre, auch wenn er keinen Sohn gezeugt hätte, noch die zweite Fruchtbarkeit, jene für die Hauchung, da die erste Person ungezeugt sein könnte, auch wenn der Produktionsprozeß in Gott mit der Zeugung abgeschlossen wäre. Ferner scheint die von dieser Meinung gebotene Begründung nicht unbedenklich zu sein. Wenn nämlich eine Proprietät eine dignitas schlechthin wäre, so würde damit der Person, die sie nicht besitzt, eine Unvollkommenheit zugeschrieben werden müssen. Deshalb scheint man sagen zu müssen, daß ingenitum seiner eigentlichen formalen Bedeutung nach eine Proprietät des Vaters ist und hinlänglich eine dignitas bedeutet, da es keine indignitas besagt. Wenn man darauf besteht, daß eine Proprietät eine positive dignitas besage, so könnte man auch zugeben, daß das Keinen-Erzeugerhaben der ersten Person eine dignitas sei. Denn eine Negation ist eine dignitas, wenn die ihr entgegengesetzte Behauptung eine indignitas besagen würde[79]).

Kann man nicht mit dem gleichen Recht, mit dem man das ingenitum für eine Proprietät des Vaters erklärt, auch das inspirabilis für eine Notion des Vaters erklären? Die ablehnende Antwort macht geltend, daß es keine Würde besage. Aber dagegen steht, daß es doch die gleiche Würde im Vater und Sohn bedeutet nicht gehaucht zu sein wie im Vater nicht gezeugt zu sein, ganz abgesehen davon, daß eine Notion, wie schon erwähnt wurde, keine Würde zu besagen braucht. Man könnte die ablehnende Antwort damit begründen, daß in dem ingenitum das inspiratum schon eingeschlossen ist. Dagegen steht indes wiederum, daß das ingenitum nur dem Vater zukommt, das inspiratum aber dem Vater und Sohn. Deswegen können sie nicht eine und dieselbe Notion darstellen. Wenn es aber keinen anderen Grund für eine verneinende Antwort gibt, wird man sechs

[79]) L. c., nn. 6 u. 7. Vgl. Stohr, Die Trinitätslehre des hl. B., 132.

Notionen annehmen müssen. Das scheint freilich auf den ersten Blick absurd, weil es gegen die opinio communis verstößt. Aber es ist doch zu bedenken, daß diese opinio communis nicht immer bestand. So nahm man zur Zeit des hl. Ambrosius nicht drei Notionen im Vater an. Zur Zeit Anselms nahm man allem Anscheine nach keine zwei Notionen im Vater an. Es ist eben hier eine Entwicklung in der Erkenntnis festzustellen. Wie den früheren Theologen das Recht zustand die objektiv vorhandenen Notionen immer besser zu erkennen, so steht dieses Recht den heutigen zu, wenn nur die von ihnen angenommenen Notionen aus den bisher angenommenen gefolgert werden können[80]).

Kommt der Innascibilität konstituierende Bedeutung zu? Manche suchen die bejahende Antwort mit drei Gründen zu beweisen. Bevor man das göttliche Wesen als durch die Produktion mitgeteilt denkt, muß man es als aktuell nicht mitgeteilt denken. Sofern es aktuell nicht mitgeteilt ist, ist es auch unmitteilbar, da es sonst mehrere ungezeugte Personen geben könnte und gäbe. So erhält man ein in der göttlichen Natur subsistierendes unmitteilbares Suppositum und daher eine erste Person, deren Konstituenten die essentia und das ingenitum sind. Ferner scheint in jeder wesenhaft geordneten Reihe die Negierung der Hinordnung eines Gliedes auf ein früheres ihm unmittelbarer zuzukommen als die Hinordnung auf ein auf dieses Glied folgendes zweites Glied. Daher scheint der ersten Person die Negierung der Hinordnung zu einer ihr vorangehenden Person unmittelbarer zuzukommen als die positive Beziehung zur zweiten Person. Ferner führt diese Meinung für sich an, daß ein absolutes Suppositum, wenn es ein solches gäbe, nur durch das Wesen konstituiert würde, und, wenn überhaupt eine Proprietät als Konstitutionsprinzip noch in Betracht käme, es nur das „Nicht von einem anderen sein" sein könnte. Da nun der Ursprung weder dem Wesen noch dem „Nicht von einem anderen sein" etwas wegnimmt, so behält das Ungezeugtsein seine konstituierende Funktion bei. Diese Meinung würde die Rolle des Wesens und der Innascibilität beim Konstitutionsakt so verteilen, daß das erste alle Vollkommenheit, das zweite die Unmitteilbarkeit verleiht.

Gegen diese Meinung macht Skotus folgende Bedenken geltend: Keine Negation ist aus sich unmitteilbar. Die Unmitteilbarkeit kommt ihr nur zu durch eine Affirmation, welcher es begrifflich eignet, unmitteilbar zu sein. Ferner ist jede Negation einem Subjekt nur durch eine positive Realität eigen. Der ersten Person kann daher das „Nicht von einem anderen sein" nur durch Vermittlung einer Affirmation zukommen. Diese kann naturgemäß

[80]) L. c., n. 9; cf. Stohr, 132. Wenn Skotus das non generari nicht höher stellen will als das non spirari, so möchte ich darin freilich eher eine Probe seines Scharfsinns sehen.

nicht das Wesen sein. Also muß es eine positive Proprietät sein. Wenn die erste Person durch eine Negation unmitteilbar ist, die zweite und dritte durch eine positive Relation, dann kommt den Personen das Personsein nicht gleichförmig und nicht in gleich vollkommener Weise zu.

Skotus offenbart die ganze Vorsicht und Zurückhaltung seines Denkens, wenn er zu diesen Gründen die abschließende Bemerkung macht: Mögen sie auch nicht unwiderleglich sein und daher einen Gegner nicht überzeugen, so scheint es doch unwahrscheinlich, daß eine Person durch eine reine Negation konstituiert wird.

Zu den Gründen der Gegenmeinung führt er aus: Wenn die Negation auch die Affirmation nicht begrifflich einschließt, so muß doch de facto der Negation eine positive Proprietät vorangehen, durch welche die Negation dem Subjekt zukommt. Der Grundsatz, mit dem der zweite Beweis arbeitet, ist richtig bei einer Reihe, in der das Wesen des ersten Gliedes nicht darin besteht, in Beziehung zu stehen zum zweiten Glied. Zum dritten Grund ist zu sagen: Wenn es ein absolutes Suppositum gäbe, so hätte dieses seine bestimmte Subsistenz aus sich und nicht durch eine Negation. Wenn man aber einen Ursprung in Gott annimmt, dann kommt dem Wesen nicht aus sich eine bestimmte Subsistenz zu. Wenn man sagt, daß der Ursprung dem Wesen nichts wegnimmt, so ist das richtig. Er setzt vielmehr das Gegenteil von der Determinierung des Wesens zu einer Subsistenz, die für das Wesen eine Begrenzung und darum eine Unvollkommenheit bedeuten würde[81]).

Die Meinung des Skotus über die Konstitution des Vaters durch die Vaterschaft ist uns schon hinlänglich bekannt.

Welche Kritik übt Thomas Anglicus an diesen Ausführungen des Skotus[82])? Zunächst will ihm der Skotistische Begriff von dem genitum zu weit erscheinen. Man kann nicht zugeben, daß das Wesen gezeugt ist, wenn man es auch mitgeteilt nennen kann. Das Konzil von Vienne hat ausdrücklich die Behauptung von dem Gezeugtwerden des Wesens verworfen[83]).

[81]) L. c. nn. 10—15.

[82]) Thomas Anglicus behauptet zu Beginn seiner Kritik zu q. 1, daß er sie von der folgenden abgetrennt habe. Tatsächlich bietet jedoch der Skotustext des Thomas Anglicus die gleichen drei Quästionen, die auch der Waddingtext bietet. Nur ein ganz nebensächlicher Unterschied in der Fragestellung ist zu konstatieren, sofern es bei Thomas Anglicus in q. 2 heißt, ob ingenitum die konstitutive Proprietät der ersten Person sei, bei Wadding, ob die innascibilitas es sei. Und außerdem stellt der Waddingtext die beiden Fragestellungen mit den Argumenten pro und contra und läßt dann die Beantwortung der beiden Fragen folgen, während Th. A. auf die jeweilige Frage sofort die Antwort folgen läßt.

[83]) In der Nachricht über das Konzil von Vienne stimmen die Hss und der Druck des Th. A. überein. Doch konnte ich in den Konzils-

Wenn man ferner ungezeugt mit unmitgeteilt identifiziert, so könnte auch der Sohn ungezeugt heißen. Das zu behaupten fällt aber niemanden ein. Eine Hilariusstelle, die Skotus anführt, ist von ihm falsch interpretiert[84]).

Wenn Skotus in dem ingenitum keine dignitas sehen will, so ist er ebenfalls in einer Täuschung befangen. Entweder hat er die formale Bedeutung des ingenitum im Auge oder das in dem Begriffe Mitgedachte. Im ersten Fall versteht er die von ihm bekämpfte Meinung falsch, im zweiten bekämpft er sie zu Unrecht, da das Produziertwerden von der ersten Person negiert wird wegen einer positiven ihr zukommenden Bestimmung, die eben eine dignitas besagt.

Endlich befindet sich Skotus im Irrtum mit seiner Behauptung von sechs Notionen. Das Ungehauchtsein ist keine Notion. Sonst könnte man auch das ingenerans und das ingenitum in der Bedeutung von Nichtgezeugtsein im strengen Sinne zu einer Notion erheben. Wenn Skotus meint, die früheren Theologen hätten weniger Notionen gekannt, so darf er sich nicht schmeicheln, mit der Entdeckung neuer Notionen einen besonderen Scharfsinn geoffenbart zu haben. Denn es leuchtet jedem sofort ein, daß der Vater nicht der Sohn ist und nicht der hl. Geist und daß beide nicht gehaucht sind[85]).

Die eigene Meinung des Thomas A. läßt sich in folgenden Sätzen formulieren: Sofern mit dem ingenitum nur das Gezeugtwerden im strengen Sinne geleugnet werden soll, ist es keine Proprietät des Vaters, sondern kommt sowohl ihm wie auch dem hl. Geist zu. Sofern mit ingenitum das Produziertwerden überhaupt negiert wird, ist es eine Proprietät der ersten Person. Man kann dagegen nicht einwenden, daß es in dieser Bedeutung auch das Nichtgeschaffensein einschließt und daß dieses nicht ein Proprium einer Person sein kann. Denn das risibile schließt ja auch das mobile ein. Obwohl das letztere kein proprium des Menschen ist, so doch das erstere. Zu dem von Skotus nicht entkräfteten Einwand mit dem inspiratum ist zu sagen: Die positive

---

ausgaben nichts finden. Cf. Corpus iur. can. (ed. Friedberg II 1132). Mansi XXV 110.

[84]) Die Stelle heißt: nihil nisi natum habet Filius. Skotus interpretiert den Akkusativ im Sinne von: das durch Zeugung Mitgeteilte (n. 2); Thomas bemerkt dagegen, daß das natum allgemein im Sinne von nascendo gedeutet wird. Hätte es Hilarius anders verstanden, dann wäre der Text einer Erklärung bedürftig, da die Sohnschaft dem Sohne nicht mitgeteilt wird. Will man communicatio so weit fassen, daß auch die Sohnschaft mitgeteilt genannt werden kann, sofern sie vom Vater ist, so könnte man ebenso vom hl. Geist sagen, daß er nihil habet nisi natum. Das lag aber sicher nicht in der Intention des hl. Hilarius.

[85]) Dist. 28 q. 1. Er schließt die Widerlegung der Ansicht des Skotus mit der Bemerkung: qui istas notiones superaddit, nihil subtile invenit. Vielleicht ist hier eine ironische Anspielung auf den Beinamen des Skotus beabsichtigt.

Proprietät einer Person schließt von selber die Negation der ihr entgegengesetzten Proprietät in sich. Deshalb wird diese Negation nicht mit jener positiven Proprietät zu zwei Realitäten zusammengezählt. So schließt das Hauchen von selber die Negation des Gehauchtwerdens ein. Deshalb können Hauchen und Ungehaucht nicht zu zwei Notionen zusammengezählt werden. Bei ingenitum im Sinne des „Nicht von einem anderen sein" liegt die Sache anders, da ingenitum nicht in einer anderen Notion eingeschlossen ist[86]).

In der Frage, ob ingenitum die erste Person konstituiere, findet Thomas nichts, was bei vernünftiger Interpretation nicht angenommen werden könnte oder was einer näheren Erklärung bedürfte[87]).

Betrachten wir noch die anderwärts geäußerte Meinung des Skotus. Im Parisiense ist die Frage, ob ingenitum eine Proprietät des Vaters sei, in ähnlichem Gedankengang besprochen wie im Oxoniense[88]). Die Frage, ob sie konstituierende Bedeutung habe für den Vater, wird mit den Gründen verneint, die wir eben hörten[89]). Dagegen beschäftigt hier Skotus noch der Einwand, daß die für die konstitutive Bedeutung der Innascibilität angeführten Gründe ebenso gegen ihren Charakter als Proprietät überhaupt geltend gemacht werden können. Eine Ansicht glaubt diesem Einwand entgehen zu können mit der Annahme, daß ingenitum auch etwas Positives bedeute, nämlich das „Aus sich sein". Gegen diese Lösung macht Skotus Front. Das „Aus sich sein" kann nicht das Wesen bedeuten, da es sonst eine absolute Person konstituieren müßte. Es kann daher nur eine Relation bedeuten und zwar entweder eine positive oder die Negation einer Relation. Eine positive kann es nicht bedeuten, da es im Vater nur die Vaterschaft und die aktive Hauchung gibt. Das „Aus sich sein" läuft also wieder auf eine negative Bestimmung hinaus, auf das „Nicht von einem anderen sein". Selbstverständlich kann das „Aus sich sein" dieser Ansicht nicht im Sinne einer Selbstproduktion des Vaters verstanden werden[90]). Wir hören hier Skotus gegen Heinrich von Gent und Wilhelm Ware polemisieren.

Mit der Frage nach der Zahl der Notionen und insbesondere nach dem notionalen Charakter des Nichtgehauchtseins, deren im Oxoniense gebotene Lösung Thomas Anglicus kritisierte, beschäftigt sich ebenfalls das Parisiense in einer eigenen Quästion. Skotus entscheidet sich dafür, daß es drei gleichsam innerlich

[86]) Dist. 28 q. 1. [87]) Dist. 28 q. 2.

[88]) Paris. d. 28 q. 1. Er stellt hier wieder den gleichen vierfachen Sinn von ingenitus fest (Cod. lat. 1453 der Nat.-Bibl. in Wien, fol. 87ra bis 87vb).

[89]) L. c., q. 2 (fol. 87vb—89vb). Fol. 89ra steht am Rande von späterer Hand: solutio secundum Alexandrum.

[90]) Ibid.

den Personen zukommende Notionen gebe und zwei ihnen gleichsam äußerlich zukommende. Auch im Parisiense scheint Skotus die Ansicht, daß die Inspirabilitas eine Notion sei, nicht unsympathisch zu sein. Wenn man aber die opinio communis vertritt, nach der es nur fünf Notionen gibt, so ist ihr notionaler Charakter abzulehnen. Der Grund liegt darin, daß das Hervorgehen nach Art des Willens für den hl. Geist eine Notion ist und daher eine Würde besagt, daß deshalb nicht auch sein Gegenteil eine Würde besagen kann, sondern eine indignitas[91]).

Die vierte Quästion des Quodlibetums, in der Skotus den Terminus ingenitum nochmal eingehend behandelt, bringt kein neues Moment in die Diskussion[92]).

Eine Würdigung der Kritik des Thomas Anglicus wird zugestehen müssen, daß die Anschauung des doctor subtilis über die Zahl der Notionen von der zu seiner Zeit vorhandenen Tradition abweicht. Freilich ist Thomas von Aquin selber der Meinung, so lange eine der Tradition entgegengesetzte Anschauung über die Proprietäten keinen Glaubenssatz und keine theologische Konklusion gefährde, könne sie vertreten werden. Skotus führte praktisch aus, noch dazu mit großer Reserve, was der doctor angelicus theoretisch für möglich erklärte. Aus der Kritik des Thomas A. könnte man den Eindruck gewinnen, als ob Skotus die Sechszahl der Notionen apodiktisch lehre, während er hierin große Zurückhaltung bekundet.

Damit sind die hinsichtlich der ersten Person zur Diskussion stehenden Fragen erschöpft[93]).

[91]) Ibid. q. 4 (fol. 91ra—va); fol. 91ra sagt er in Beantwortung des Zweifels bezüglich der inspirabilitas: Ad hoc respondeo, sicut responsum est de ista in responsione ad tertium argumentum primae quaestionis . . . Tenendo ergo communem opinionem, quod tantum sunt quinque notiones, potest dici, quod inspirabilitas non est notio.

[92]) Quodl. q 4 nn. 5—10. Die im Oxoniense erhobenen Einwände gegen den positiven und konstitutiven Charakter des ingenitum kehren hier alle wieder.

[93]) In der dist. 29 bespricht Skotus den Terminus principium im Sinne des principium quo. Er wird nicht im univoken Sinne verwendet, wenn man seine essentielle und notionale Verwendung im Auge hat. Essentiell verwendet besagt er nur eine logische Relation Gottes zur Kreatur, notional verwendet, besagt er eine reale Relation. Wenn man aber vom zweifachen immanenten Prinzip spricht, so bedeutet Prinzip einen univoken Begriff. Thomas Anglicus bemerkt in seiner Kritik, daß die Ansicht des Skotus richtig ist, daß man aber mit den Gründen, mit denen er die Univozität des Seins zu beweisen sucht, auch die Univozität des Prinzips zeigen könnte. Da indes der Begriff Prinzip kaum irgendwann einen Anlaß zu Meinungsverschiedenheiten gab, übergehen wir seine Verwendung bis zur Zeit des Skotus. Siehe die Bemerkungen bei Stohr, 135f. Für die Verwendung der Begriffe principium und auctor in der Väterzeit siehe Schmaus, 129. Für die Frühscholastik siehe auch Landgrafs Besprechung zu Slipyi, De principio spirationis in Ss. Trinitate, Theol. Revue, 1926, 255.

Das Studium der Franziskanertheologen nach Skotus ergibt folgendes Bild:

Alexander von Alexandrien bietet ein interessantes Spiegelbild der zu seiner Zeit herrschenden Meinungsverschiedenheiten. Sorgsam registriert er die vier Erklärungsweisen, wie denn das ingenitum eine Proprietät des Vaters sein könne, wo es doch eine Negation besagt. Manche sehen auch in der Negation, in dem „Nicht von einem anderen sein" die für eine Proprietät erforderliche Würde enthalten. Andere glauben, daß nur eine positive Realität eine dignitas besagen könne. Sie suchen daher das der mit „ingenitum" ausgedrückten Negation zugrundeliegende positive Substrat. Dabei gehen sie wieder verschiedene Wege. Die einen sind der Meinung, daß in dem ingenitum das Prinzipsein für alle, sowohl die geschaffenen wie auch die ungeschaffenen Produkte enthalten sei. Andere sehen darin nur das Prinzipsein für die göttlichen Personen. Manchen will diese Bestimmung des positiven Momentes nicht gefallen, da sich so die Innascibilität nicht von der Vaterschaft unterscheiden würde. Sie charakterisieren dieses positive Moment als das „Aus sich sein"[94]). Diese von Alexander aufgezählten Meinungen lassen sich leicht als die des hl. Thomas, des Wilhelm von Auvergne, des hl. Bonaventura, des Heinrich von Gent erkennen.

Von weiteren Theorien berichtet er bei der Behandlung des Arguments, daß das ingenitum auch dem Wesen und dem hl. Geiste zukomme und daher keine Proprietät des Vaters sei. Zunächst nennt er die Ansicht, daß ingenitum eine Negation besage zugleich mit der Fruchtbarkeit für die zwei immanenten Produktionen in Gott. Nach einer anderen Meinung besagt ingenitum die Negation einer Relation und ein positives Absolutes, nämlich das Wesen, sofern es der ersten Produktion vorausgeht und ihr Grund ist. Eine andere Ansicht sieht in dem ingenitum die Negation des „Von einem anderen sein" zugleich mit dem Prinzipsein der Zeugung[95]). Welche von diesen Meinungen die richtige ist, das zu entscheiden will Alexander dem Scharfsinn der Wissenschaftsbeflissenen überlassen[96]).

Ist die Innascibilität eine von der Vaterschaft verschiedene Proprietät?[97]) Daß sie nach ihrer negativen Bedeutung von ihr verschieden ist, ist klar. Ist sie es auch nach ihrer positiven? Ausführlich bespricht Alexander eine Meinung, welche er ausdrücklich als jene des frater bonaventura bezeichnet. Er zeigt, daß in der ersten Person folgende logische Reihenfolge besteht:

[94]) Cod. Vat. lat. Borghes. 311, fol. 109va und b: Utrum ingenitum sit proprietas Patris.
[95]) Fol. 110rb.
[96]) Fol. 110va.
[97]) Fol. 110va: Utrum ingenitum sit alia proprietas seu notio a paternitate.

Die ratio primi; denn von der Person des Vaters ist jede andere Person. Diese ratio primi will Alexander als Innascibilität bezeichnen. Darauf folgt der erste Ursprung, die Zeugung, darauf die Vaterschaft[98]).

Für die entscheidendste Frage, ob nämlich der Innascibilität konstitutive Bedeutung zukomme, zitiert Alexander wieder eine Reihe von Meinungen. Eine Ansicht spricht der Innascibilität ohne jede Einschränkung konstitutive Bedeutung zu, da ja der Vater konstituiert sein müsse, bevor er zeugt. Eine andere spricht ihr jede konstitutive Bedeutung ab. Eine dritte läßt die Unmitteilbarkeit in der Innascibilität begründet sein, schreibt aber die eigentliche Konstitution der Personen der Vaterschaft zu, welcher die Vollendung der Notion zukommt. Auch hier wagt Alexander keine eigene Entscheidung[99]).

Wir können in diesen seinen Aeußerungen keinen Einfluß des Skotus sehen.

Die Bedeutung des Franziskus Mayronis rechtfertigt eine ausführliche Besprechung. Er lehnt die Anschauung des hl. Bonaventura vom positiven Charakter der Innascibilität ab, da die Fülle der Fruchtbarkeit eine Vollkommenheit besagt und daher den Personen gemeinsam ist, da sie unendlich ist und alles Unendliche ebenfalls gemeinsam ist, da die Fruchtbarkeit des Intellekts als produktive Kraft und damit als passio des Intellekts allen zukommt, denen der Intellekt zukommt; das letzte Moment gilt in gleicher Weise vom Willen. Ingenitum besagt eine negative ratio, die Negierung der nativitas bzw. der Zeugung. Diese Negation kann in verschiedenem Sinne verstanden werden. Einmal so, daß das Zeugen demjenigen, von dem es negiert ist, in keiner Weise zukommen kann. So kann man das ingenitum nur vom Nichts aussagen, da jedes wirkliche Seiende irgendeine Realität besitzt, der es nicht widerspricht gezeugt zu werden. Oder so, daß die Zeugung im engeren Sinn negiert wird, wenn auch nicht im weiteren. In diesem Sinn heißt der hl. Geist ungezeugt. Oder so, daß die generatio simpliciter negiert wird, aber nicht cum determinatione. In diesem Sinn kommt das Nichtgezeugtwerden dem Wesen zu, das der Terminus der Zeugung ist. Endlich so, daß das Gezeugtwerden im Sinn von Produziert-

[98]) Fol. 110vb: Er schließt seine Ausführungen mit dem Satz: Hunc autem modum ponendi innascibile, licet multi modernorum non sequantur, tamen eum sequitur frater bonaventura 28a distinctione primi. Zum ersten Argument sagt er: Ad primum argumentum, quando dicitur: aut est ad Filium et cetera, dicendum est, quod propter hoc argumentum multi modernorum negant, quod ingenitum non dicit aliam notionem a paternitate quantum ad intellectum positivum, frater tamen bonaventura, ubi supra solvens hoc argumentum dicit, quod innascibilitas dicit respectum ad utrumque, quia dicit primitatem, propter quam a primo supposito potest esse omnis alius, scilicet tam Filius quam Spiritus Sanctus.

[99]) Fol. 112ra: Utrum ingenitum sit proprietas constitutiva Patris. Die Frage endigt fol. 112vb.

werden ganz allgemein von einem Sein negiert wird, mag es auch aliqua ratio besitzen, der das Gezeugtwerden nicht widerspricht. In diesem Sinn ist der Vater ungezeugt, mag es ihm auch nicht widersprechen, gezeugt zu werden, sofern er Person oder ens überhaupt ist[100]).

Wenn man den negativen Charakter der Innascibilität betont, dann entsteht die schwierige Frage, wie sie eine Proprietät des Vaters sein kann. Dieser Schwierigkeit glauben manche nur dadurch begegnen zu können, daß sie die Innascibilität als eine positive Größe bestimmen. Sie könnte natürlich nur eine relative sein. Dann würde sich aber sofort folgende noch viel größere Schwierigkeit ergeben. Da jede Beziehung eine Ursprungsbeziehung ist, wäre im Vater neben dem aktiven Ursprung noch ein passiver anzunehmen. So würde der Vater von sich oder von einem anderen produziert sein müssen. Ferner würde diese Anschauung dazu führen, daß es in Gott fünf Relationen gibt. Sie ist auch unaugustinisch. Andere führen gegen den privativen Charakter der Innascibilität an, daß diese ein aptitudo und daher eine Unvollkommenheit enthalte. Diese Anschauung übersieht, daß wir Gott auch den Mangel der Abhängigkeit zuschreiben und daß es ihm doch, sofern er ein ens ist, nicht widersprechen würde, abhängig zu sein, daß Gott außerdem die carentia finis zukommt und daß es ihm doch, sofern er Substanz ist, nicht widersprechen würde endlich zu sein, daß ihm die Körperlosigkeit eignet und daß es doch der ratio formalis substantiae nicht widersprechen würde körperlich zu sein, daß wir also Gott viele Privationen im weiteren Sinn zuschreiben. Die Innascibilität kann daher eine Negation besagen. Es ist nun das Fundament dieser Negation zu bestimmen. Nicht kann dieses Fundament das Wesen sein. Denn wo das Fundament ist, ist auch die Privation. Das Wesen ist aber auch im Sohn. Nicht kann es sein die Vaterschaft. Denn dieser widerspricht es auf Grund ihrer formalen ratio nicht, mit der nascibilitas verbunden zu sein. Nicht kann es beides zugleich sein, da ein formal verschiedenes Fundament zwei formal verschiedene Privationen haben muß. Nicht kann es die Person sein. Denn was wir der Person des Vaters zuschreiben, schreiben wir ihr entweder auf Grund ihres Wesens oder auf Grund der Relation zu. Zudem ist nicht allgemein zugegeben, daß Person etwas von Wesen und Proprietät Verschiedenes besage. Die Privation muß sich auf eine Realität gründen, deren Setzung ihre Setzung und deren Negation ihre Negation bedingt. Das trifft zu bei der primitas originis in der Person des Vaters.

Die inspirativitas ist zwar im Vater. Da aber das, was sie an dignitas enthält, in der innascibilitas enthalten ist, bildet sie keine eigene Notion[101]).

[100]) D. 28 q. 1 a. 1; a. 2 untersucht er den Unterschied von ingenitum und innascibilis; a. 3 deren Reihenfolge. [101]) D. 28 q. 1 a. 4.

Eignet der Innascibilität konstitutive Bedeutung? Die bejahende Antwort stützt sich auf den Satz, daß die unmitteilbare Proprietät, die prius dem ersten Suppositum zukommt, dieses konstituiert. Daß dieses Prinzip hier zutrifft, zeigt man mit vier Gründen. Das, dem es nicht widerspricht ohne ein anderes zu sein, während es diesem anderen widerspricht ohne es zu sein, ist prius. Aber dem Ungezeugtsein widerspricht es nicht ohne Vaterschaft zu sein, wohl aber der Vaterschaft ohne die Innascibilität zu sein. Wenn ferner etwas indifferent ist gegen kontradiktorische und konträre Gegensätze, so ist es früher indifferent gegen kontradiktorische als gegen konträre. Das Wesen ist nun aber indifferent gegen Zeugen und Gezeugtwerden, zwei konträre Gegensätze, ebenso gegen Gezeugt und Ungezeugt, zwei kontradiktorische Gegensätze. Die Beziehung zu den zwei letzten muß daher der Beziehung zu den beiden ersten vorangehen. Wenn ferner etwas in Beziehung steht zu einem prius und zu einem posterius, so geht die Beziehung zum prius jener zum posterius voran. Sofern der Vater genitor ist, steht er in Beziehung zu einem posterius; dadurch daß er ungezeugt ist, steht er in Beziehung zu einem prius, nämlich zu einem non generans. Wenn endlich jemanden eine Privation zukommt, so kommt sie ihm zu für jenes signum, für das ihm der entgegengesetzte Habitus zukommen kann. Wenn aber der Vater gezeugt würde, so würde ihm die passive Zeugung vor der aktiven Zeugung zukommen. Deshalb kommt ihm die Negation der passiven Zeugung vor der aktiven zu.

Dagegen erhebt Franziskus schwere Bedenken. Eine relative Person kann nicht durch etwas Absolutes konstituiert werden. Eine positive Realität kann nicht durch eine Negation konstituiert werden, ein reales Suppositum nicht durch etwas nicht Reales. Die Privation ist aber keine res. Endlich kann das, was kein Sein hat, nicht ein Sein geben.

Dann begründet er die Ablehnung des konstitutiven Charakters der Innascibilität mit vier weiteren Gründen. Unterscheidungsprinzip und Konstitutionsprinzip fallen zusammen. Würde die Innascibilität den Vater konstituieren, so wäre sie auch der Grund des Unterschieds von Vater und Sohn. Aber keine positive Realität kann sich auf eine Negation gründen. Ferner gründet das, was die Person des Vaters konstituiert, unmittelbar im Wesen. Aber die Ungezeugtheit gründet nicht unmittelbar im Wesen. Endlich operiert er mit dem Grund des „doctor noster", daß keine Negation formal unmitteilbar ist. Die Innascibilität kann so auf keine Weise die konstitutive Proprietät der ersten Person sein, da sie auf keine Weise die proprietas prima der ersten Person sein kann[102]).

[102]) D. 28 q. 2.

Enge schließt sich auch in dieser Frage an Skotus Petrus von Aquila an. Gleich Skotus weist er die Meinung ab, daß die Innascibilität durch das in ihr mitbezeichnete positive Moment, die Fruchtbarkeit, eine Proprietät des Vaters sei. Sie ist eine Proprietät des Vaters, sofern sie das Nichtvoneinemanderensein besagt. Mag das auch keine Würde bedeuten, so bedeutet es doch auch keine indignitas. Mehr ist für eine Proprietät nicht erforderlich[103]).

Die Frage nach dem konstitutiven Charakter der Innascibilität beantwortet er ganz in skotistischen Gedankengängen. Es kommt ihm keine konstitutive Funktion zu, da ein positives Suppositum nicht durch eine Privation konstituiert werden kann, da ferner sonst der Vater notwendiger wäre als die übrigen Personen, da weiter die Gleichheit in der Vollkommenheit und die essentialissima connexio der Personen gefährdet wäre. Zu den Gründen der Gegenmeinung bemerkt er, daß die Vaterschaft nicht nur, wie diese annimmt, ein Mitteilungsmodus, sondern auch ein Seinsmodus ist, daß die Innascibilität wohl bei der Analyse des Suppositums des Vaters sich als letztes Moment ergibt, aber nicht das erste in der Konstitution des Vaters ist, daß ein Glied einer Reihe in unmittelbarerer Beziehung steht zur Negation eines ihm vorangehenden Gliedes als zu einem positiven auf sie folgenden Glied, wenn es sich um absolute, aber nicht, wenn es sich um relative Glieder einer Reihe handelt, daß die Vaterschaft als solche zwar mitteilbar ist, aber nicht als göttliche Vaterschaft. Die konstitutive Funktion übt nur die Vaterschaft aus[104]).

Nach Robert Cowton wird die erste Person durch eine positive reale Proprietät konstituiert. Da diese Proprietät mehrere a parte rei verschiedene Formalitäten in sich schließt, ist zu untersuchen, welche formalitas die erste Person konstituiert. Robert Cowton wie Heinrich von Gent antworten, daß es die generativitas sei[105]).

[103]) Dist. 28 q. 1. Als Gegengründe führt er auf, daß eine Person eine Vollkommenheit besäße, welche die andere nicht hat, daß der Vater ungezeugt wäre, auch wenn er weder den Sohn gezeugt noch den hl. Geist gehaucht hätte.

[104]) Dist. 28 q. 2.

[105]) Fol. 307vb: Ideo dico ad quaestionem istam sic, quod prima persona in divinis constituitur proprietate et relatione reali positiva ad secundam. Sed quia in eadem relatione secundum rem, quae constituit, sint plures formalitates distinctae a parte rei, secundum quas primum suppositum respicit secundum et non respicit primum suppositum secundum, nisi ut persona est constituta proprietate reali relativa, qua ipsum respicit, ideo sub ista ratione qua respicit ipsum primo tali proprietate, constituit proprietas ista suppositum primum et ista prima formalis ratio istius proprietatis est generativitas et sub ista ratione vel formalitate proprietatis relativae remotius se habet ad secundum suppositum.

Walter Chatton stellt die Frage, ob die Innascibilität eine konstitutive Proprietät des Vaters ist, und beantwortet sie in vier Teilfragen. Die erste Teilfrage lautet: aus welchem Grund widerspricht es dem Vater gezeugt zu sein? Wenn diese Frage eine Vielheit in Gott (den Grund des Ungezeugtseins und das ungezeugte Suppositum des Vaters selbst) voraussetzt, so ist sie unmöglich. Bei der absoluten Einfachheit Gottes kann es sachlich dem Vater nur durch sich selbst, auf Grund seines ganzen Seins widersprechen gezeugt zu sein. Wenn die Frage untersuchen will, welches in dem absolut einfachen Vater der Gesichtspunkt ist, durch den ihm die Unproduzierbarkeit zukommt, so ist zu antworten: durch das Wesen oder die Natur der Gottheit, wie es dem Sohne durch die Natur der Gottheit zukommt gezeugt und dem hl. Geist gehaucht zu werden. Das Subjekt freilich, dem an sich die Unproduzierbarkeit zukommt, ist das Suppositum des Vaters[106]).

Damit ist auch schon die zweite Teilfrage beantwortet, die Frage, was die Innascibilität bedeute. Daß sie einmal eine Negation bedeutet, bedarf keines Beweises. Was ist aber das Positive, das sie bedeutet? Rein sachlich ist es bei der Einfachheit Gottes nichts anderes als der Vater selber. Versteht man darunter das Moment, durch das es dem Vater widerspricht gezeugt zu werden, so ist es nach dem eben Gesagten die Natur der Gottheit[107]). Nun ist der Boden geschaffen zur Beantwortung der Frage nach dem konstitutiven Charakter der Innascibilität. Sachlich erfährt der Vater keine Konstitution, da er bei der ihm zukommenden Einfachheit durch sich selbst besteht. Wenn man aber mit der Frage untersuchen will, wodurch der Vater konstituiert würde, wenn es einen Unterschied in ihm gäbe, so ist zu sagen, daß die Innascibilität dem Vater das Unproduziertsein und die Unproduzierbarkeit verleiht, daß ihm aber die letzte endgiltige Konstitution die Vaterschaft verleiht[108]).

Nach Petrus Aureoli konstituiert die Innascibilität den Vater in keiner Weise. Er wird vielmehr durch das generare actuale et spirare konstituiert. Das Wesen bestimmt sich nicht zum Zeugen und Hauchen, vielmehr sind Wesen, Zeugen, Hau-

[106]) Flor. Cod., fol. 162rb: Utrum innascibilitas sit proprietas constitutiva Patris. Er zitiert die Meinung des Ockham und sagt dabei: quaere in originali. Fol. 162va: Per quid repugnat Patri produci ab alio.

[107]) Fol. 162va: Quid intelligitur nomine innascibilitatis.

[108]) Fol. 162vb. Fol. 163rb wird die Frage behandelt: Utrum principium dicatur univoce de principio productivo divinarum personarum et principio productionis creaturam. Soll mit dem Terminus univok gesagt werden, daß die göttlichen Personen und die Kreatur auf gleiche Weise produziert werden, so ist die Frage zu verneinen; ebenso, wenn gesagt werden soll, daß der Begriff Prinzip in gleichem Sinne bei der Produktion der Personen und bei jener der Kreatur angewendet wird. Sie ist zu bejahen, wenn gesagt werden soll, daß sich von diesem zweifachen Prinzipsein ein conceptus simpliciter communis bilden lasse.

chen realitates omnino ad se et simpliciter primae und zwar sowohl das Wesen wie auch das Zeugen und Hauchen sind je eine res prima non habens praecisam unitatem sed apta nata est cum reliqua fundare unitatem. So wird jedes durch sich selbst zum ersten Suppositum bestimmt und daher ist das ganze suppositum primum[109]).

Nach Wilhelm Ockham ist das Ungezeugtsein im Vater nur in dem Sinne, daß es vom Vater ausgesagt werden kann, aber nicht in dem Sinne, daß es den Vater konstituiert[110]).

§ 18. Die zweite Person.

Die Eigennamen der zweiten Person sind filius, verbum, imago. Da die Bezeichnung filius niemals Gegenstand der Kontroverse war und wir das Notwendigste hierüber schon bei der Besprechung der göttlichen Zeugung gesagt haben, so können wir sie hier übergehen. Wir wenden uns gleich den beiden anderen Begriffen, verbum und imago, zu. Verbum bezw. das ihm entsprechende griechische Logos ist seit dem Johannesevangelium eine mit Vorliebe gebrauchte Bezeichnung der zweiten Person. In der griechischen Theologie verstand man darunter das äußere gesprochene Wort und konnte deshalb daraus keinen rechten Einblick in das innere Wesen des Zeugungsaktes gewinnen. In der abendländischen Theologie seit Tertullan und vollends seit Augustinus gab der Schriftausdruck Logos Veranlassung, den Zeugungsvorgang als Denkakt und den Sohn als Produkt dieses Denkaktes zu charakterisieren[1]). Die augustinischen Gedankengänge wurden wieder aufgenommen, aber kaum weitergebildet von Anselm. Ueber Petrus Lombardus ging das augustinische Gedankengut in die Sentenzenkommentare der Hochscholastik über[2]). Auch jene

[109]) Dist. 28 a. 3.

[110]) Dist. 28.

[1]) Schmaus, 31ff.; insbes. 71—73; 331ff.; dort auch die Literatur über den Logosbegriff; siehe dazu jetzt noch den ausführlichen Artikel von Leisegang im 13. Band von Paulys Realencyklopädie, Sp. 1031—1081. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité. Siehe in den beiden Bänden des Werkes das Register unter Fils, Logos, Parole, Verbe.

[2]) Schmaus, 418. Wie wenig noch am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts ein tieferes Verständnis der augustinischen Erklärung allgemein geworden war, sei an Stephan Langton illustriert. In der Summe des Cod. Q. VI 50 der Staatsbibliothek zu Bamberg äußert er sich über den Begriff Verbum folgendermaßen (fol. 6ra): Praedictis addendum est, quod sicut haec nomina Pater, Filius, Spiritus Sanctus sunt nomina personarum, ita et haec nomina: genitor, genitus, verbum, imago non nisi relative dicuntur. Nam genitor dicitur respectu geniti, imaginis seu verbi. Similiter imago Patris imago dicitur et verbum generantis verbum, quod ideo transsumptive dicitur verbum, quia sicut verbum vocale exprimit conceptum mentis et formatur extra, ita Filius procedens a Patre, quando operatur aliquid exterius, insinuat voluntatem Patris et quoniam ab aeterno est haec naturalis potentia operandi, ideo Filius ab

Theologen, die auf den Spuren des griechisches, nicht augustinisches trinitarisches Denken repräsentierenden Richard von St. Viktor wandeln, konnten sich dem Einfluß Augustins nicht entziehen, mag bei ihnen auch eine deutliche Akzentverschiebung von Verbum auf Filius bemerkbar sein[3]).

Eine ähnliche Verschiedenheit läßt sich in der Verwertung der Bezeichnung Bild zwischen morgen- und abendländischer Theologie konstatieren. Uebereinstimmend lehrt man überall, daß in dem Bild die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater ausgedrückt werde. Aber die Griechen und die von ihnen abhängigen abendländischen Theologen betonen, daß sich die Aehnlichkeit nicht auf das Wesen beschränke, sondern übergreife auch auf die hypostatische Eigentümlichkeit des Vaters, daß in dem Begriff Bild vor allem die Offenbarungsfunktion, die der Sohn für den Vater besitzt, ausgedrückt sei, daß auch der hl. Geist, weil er den Sohn offenbare, Bild des Sohnes genannt werden könne[4]). Die abendländische Theologie reserviert die Bezeichnung Bild nur dem Sohn. Als wesentlichsten Grund gibt sie die Zeugung des Sohnes per modum intellectus an, die auf Grund ihres inneren Wesens im Gegensatz zum Hervorgang per modum amoris auf die Aehnlichkeit des Produktes hintendiert[5]).

1. Die Franziskanertheologen vor Skotus.

Wir untersuchen zunächst die Franziskanerschule[6]). Als fundamentaler Eigenname der zweiten Person gilt Alexander von Hales das Wort Sohn[7]). Mag sie in seinen Ausführungen auch quantitativ am bescheidensten behandelt werden[8]), so tritt sie doch qualitativ am stärksten in den Vordergrund, die beiden anderen treten sekundär hinzu[9]). Wir besprechen zuerst den Begriff imago. Alexander macht sich die augustinische These zu eigen: eo imago, quo filius[10]). Unter ergiebiger Berufung

aeterno est verbum Patris. Hoc tamen alii sic adoptant: sicut vocale verbum exit ab ore hominis sine divortio vel laesione instrumentorum loquendi, ita verbum Patris procedit ab eo sine essentiae diversitate. Alii vero, qui ponunt vocem esse corpus, sic assignant: sicut enim, inquiunt, vox procedit ab homine et est eiusdem naturae cum eo, quia corpus, non tamen est homo, ita Filius Dei procedit a Patre, cum sit eiusdem naturae cum illo, nec tamen est ille, quia distinguitur in persona, id est in personali proprietate. Das Fortleben der augustinischen Gedanken in der Frühscholastik werde ich anderwärts darlegen.

[3]) Schmaus, 419; Stohr, Die Trinitätslehre des hl. Bonav., 145.

[4]) Schmaus, 73.

[5]) Schmaus, 361.

[6]) Siehe Stohr, Die Trinitätslehre des hl. B., 137—148.

[7]) Régnon, III 1898, 143.

[8]) Stohr, 146, A. 1; siehe S. p. 2 inq. 2 tr. 2 sect. 1 q. 2 m. 2 (p. 601 f.).

[9]) Régnon, l. c.; vgl. z. B. l. c. n. 4 (p. 610a): Consequenter inquirendum est de nomine Filii quo dicitur Verbum.

[10]) L. c. membr. 3 (p. 603a).

auf den Griechenschüler Hilarius und den griechischen Geist atmenden Richard zeigt er, daß und warum „imago" eine Bezeichnung allein des Sohnes ist. Den Grund sieht er in der Einheit des Wesens und der Notion. Der hl. Geist kann nicht imago des Vaters heißen, da er, wenn auch am numerisch einen Wesen, so doch nicht an der gemeinsamen Notion der produktiven Fruchtbarkeit des Vaters teilnimmt[11]). In der Hineinbeziehung der Notion in das Wesen des Bildes, in der Betonung des Offenbarungscharakters des Bildes[12]), insbesondere in dem Zurücktreten der psychologischen Erklärung des Begriffes[13]) verrät sich das Einströmen griechischen Geistes in das Alexandrinische Denken. Augustins Einfluß läßt sich erkennen in der Negierung des Bildcharakters für den hl. Geist[14]).

Auf Grund derselben Notion, nämlich der Zeugung, durch welche der Sohn Bild des Vaters ist, ist er auch Wort[15]). Bei der Erklärung dieses Terminus sieht man ebenso das Ringen des augustinischen und richardischen Denkens in Alexanders Geist. Von den seit Augustinus von den abendländischen Theologen gelehrten drei Worten (sinnlich wahrnehmbares bzw. gesprochenes Wort, vorgestelltes und rein intellektuelles Wort) besitzt das rein intellektuelle am meisten Aehnlichkeit mit dem göttlichen Wort[16]). Welche Seite des göttlichen Wortes repräsentiert denn das menschliche? Sofern das menschliche Wort Anfang und Prinzip der Tätigkeit ist, ist es eine Analogie des göttlichen Wortes, sofern der Vater durch dasselbe tätig ist. Sofern es Prinzip des Erkennens ist, ist es eine Analogie des göttlichen

[11]) L. c. cap. 2 a. 1 u. a. 2 bespricht er die zwei von Hilarius, De syn. n. 13 (Migne, s. l. 10, 490) gebotenen Definitionen. Von Richard zitiert er l. c. cap. 3 art. 2 De trin. l. 6 c. 11. An den genannten Stellen betont er die im Text hervorgehobenen zwei Momente des Bildes. Cap. 1 steht wörtlich bei Johannes de Rupella, Summa de anima, c. 25 (ed. Domenichelli).

[12]) L. c. c. 3 a. 2 q. 3.

[13]) In dem ex professo von der imago handelnden membrum 3 spricht er überhaupt nicht davon; im membr. 4 c. 2 ad 3um kommt er en passant darauf zu sprechen.

[14]) Cap. 2 a. 2 q. 3 (Sp. 610) führt er außer dem im Text schon erwähnten Grund noch an, daß es im eigentlichen Sinne ein Abbild nur von einem Vorbild geben kann; da der hl. Geist von zweien ist, kann er daher nicht Bild sein. Bild des Sohnes kann der hl. Geist nicht genannt werden, da er so ganz unpassenderweise Bild des Bildes heißen müßte (q. 2). Wenn Johannes von Damaskus (De fide orthod. l. I c. 13) den hl. Geist Bild des Sohnes heißt, so ist das effective zu verstehen (c. 2 a. 1 ad 4um; c. 3 a. 2 ad 1um).

[15]) L. c. membr. 4 c. 2 ad 6um. Wir können in den Texten Alexanders keinen Anhaltspunkt finden für Régnons (III 1898, 143) Interpretation: imago, ergo verbum. Siehe auch Stohr, 145 A. 9. Eher scheint es, daß beide gleichgeordnet zu „filius" hinzutreten.

[16]) L. c. c. 1 art. 1 (p. 611). In der Vereinigung des intelligibilen Wortes mit dem gesprochenen sieht er wie Augustin eine Analogie der Inkarnation.

Wortes, sofern der Vater durch dasselbe zu den Propheten gesprochen hat. Sofern das Wort Prinzip der schauenden Erkenntnis ist und zur Tätigkeit hintendiert, ist es eine Analogie zum ungeschaffenen Wort, sofern darin der Vater sich zum Ausdruck bringt[17]). Ist im göttlichen Wort irgendeine geschöpfliche Wirkung mitbedeutet? Sofern man das Wort nur als Produkt des väterlichen Sichsprechens oder des väterlichen Zeugungsaktes betrachtet, liegt im Wort keine Beziehung zur Kreatur, wohl aber, sofern man das Wort als Medium der göttlichen Tätigkeit nach außen betrachtet. Freilich kommt ihm auch in dieser zweiten Betrachtungsweise die Beziehung zur Kreatur in sekundärer Weise zu[18]).

Kann das Wort ein Eigenname der zweiten Person sein? Die Bedeutung des Wortes hängt von der Bedeutung des Sprechens ab. Das Sprechen kann nun soviel bedeuten wie das essentielle Erkennen. In diesem Sinne ist es natürlich kein notionaler Akt, wenngleich irgendwie das Wort mitgedacht wird, da die dem Sohne appropriierte Erkenntnis mitgedacht wird. Sprechen kann auch in notionalem Sinne verstanden werden. So bedeutet es so viel wie Zeugen. Es kann ferner den notionalen Akt bedeuten und die geschöpfliche Wirkung mitbedeuten[19]). Das trifft z. B. zu in dem Akt, in dem der Vater sich durch den Sohn den Propheten offenbart. Wenn es sich dabei auch um einen Akt der ganzen Trinität handelt, so wird doch dieser Akt dem Sohne appropriiert[20]). Es kann auch einen essentiellen Akt bedeuten und einen geschöpflichen Effekt der drei Personen mitbedeuten[21]). Das essentielle Sprechen geht logisch dem notionalen, dieses dem Schöpfungsakt voran[22]).

Als Resultat dieser Ausführungen läßt sich feststellen, daß Alexander aufs stärkste die Offenbarungsfunktion des Wortes, genauer das Verhältnis des Wortes zur Kreatur betont, daß er aber hierin nur eine Appropriation der zweiten Person sieht. Wenn man hört, daß er das notionale Sprechen ohne irgendeine nähere Erklärung mit dem generare identifiziert, so hat man den Eindruck, als ob Augustins Geist spurlos an ihm vorübergegangen wäre. Daher ist es eine um so größere Ueberraschung, wenn, wovon im Corpus articuli keine Rede war, bei der Lösung eines Einwandes das Wort definiert wird als die aus dem Gedächtnis entstandene und es nachbildende Erkenntnis[23]). Wie wenig indes diese aus augustinischer Quelle stammende Aeußerung in Alexanders Geist verarbeitet wurde, zeigt sich gleich ein paar Zeilen

[17]) L. c. c. 1 art. 3.
[18]) L. c. art. 4.
[19]) L. c. c. 2. Solutio.
[20]) L. c. ad 2um; c. 3 art. 1.
[21]) L. c. Solutio.
[22]) L. c. q. 2.
[23]) L. c. ad 3um.

später, wenn er in zustimmendem Sinne ein Zitat aus Richard bringt, dessen vom Verbum gebotene Erklärung ganz aus griechischem Geiste geboren ist[24]). Alexander konnte die zwei auf ihn einströmenden Gedanken nicht in ein Flußbett zwingen.

Die gleiche Rangordnung nimmt die Bezeichnung Sohn bei Odo Rigaldi ein. Von dieser Bezeichnung aus untersucht er die beiden Bezeichnungen verbum und imago. Unter Verbum versteht er die conceptio interior, die aus der im Gedächtnis ruhenden species gebildet wird und die dieser species vollkommen ähnlich ist. Wegen dieser Aehnlichkeit kann das Wort eine notio des Sohnes sein, der dem Vater vollkommen ähnlich ist. Wie der Vater ohne einen adiuvans intrinsecus den Sohn zeugt, so bringt das Gedächtnis oder die Seele durch sich selbst ihr inneres Wort hervor. Wie dieses innere Wort naturaliter gezeugt wird, so bringt der Vater den Sohn naturaliter hervor. Wegen dieser dreifachen Analogie wird der Begriff Wort auf die zweite Person angewendet. Odo zitiert für die Berechtigung dieses Verfahrens Augustinus und Richard von St. Viktor, von letzterem die Meinung, daß der Sohn Wort heißt, weil er den Vater offenbart. Da das Wort eine ewige Beziehung zum Vater enthält, so kann es nicht in essentiellem Sinne, sondern nur in personalem verwendet werden. Die Beziehung zur Kreatur wird nur mitbedeutet. Bild ist die zweite Person dadurch, daß sie Sohn ist. Es bedeutet den Unterschied und bedeutet das Wesen nebenher mit[24a]).

Alexanders Schüler Bonaventura bietet das gewohnte Bild: Uebereinstimmung in der Gesamthaltung, Abweichung in Einzelpunkten. Während bei Alexander zwar die Reihe filius, imago, verbum zu finden ist, aber keine logisch aufsteigende Stufenleiter darstellt, stellt Bonaventura fest, daß in dieser Reihenfolge das nachfolgende Glied jeweils eine Bereicherung und weitere Ausgestaltung des vorhergehenden darstellt[25]).

Eine nicht zu verkennende Abweichung von seinem Lehrer zeigt Bonaventura zunächst in der Erklärung der die vollkommenste Gleichförmigkeit zwischen Vater und Sohn besagenden imago. Den eigentlichen Grund dafür, daß imago ein proprium des Sohnes ist, erblickt er in der Zeugung per modum naturae, die auf Wesensähnlichkeit hinzielt. Als Kongruenzgründe gelten ihm das Axiom, daß nur das von einem Urbild abgeprägte eine Bild die höchste Aehnlichkeit mit seinem Vorbild erreichen kann, sowie die Tatsache, daß nur der Sohn auch die Produktionstätigkeit des Vaters nachbildet[26]). Bei Alexander tritt der zweite

[24]) L. c. ad 4um; Richard, De trin. l. 6 c. 12.

[24a]) Fol. 65vb—66va.

[25]) Stohr, 143.

[26]) Stohr, 142f.; d. 31 p. 2 art. 1 q. 2.

Grund stark in den Hintergrund, der dritte besitzt wie bei Richard volle Beweiskraft[27]).

Bonaventuras Erklärung des Verbum zeigt klar den augustinischen Einfluß. Während wir bei der Besprechung der Zeugung sahen, daß sie nach Bonaventura ein per modum naturae erfolgender Akt ist, erklärt er sie bei der Besprechung des Begriffes Verbum ausdrücklich als einen Denkakt. Indem der Vater zu sich selbst spricht, d. h. durch Denken gebiert, bringt er einen ihm ähnlichen Sohn hervor[28]). Die schon Augustinus sich aufdrängende, von Anselm für unlöslich erklärte Schwierigkeit[29]), warum denn das Denken ein notionaler Akt sein könne, wo das intelligere doch allen drei Personen zukomme, sucht Bonaventura zu lösen, indem er dicere und intelligere nicht schlechthin für identisch erklärt, sondern in dem dicere über das intelligere hinaus noch die Produktion eines geistigen Abbildes enthalten sein läßt. Mit dieser Lösung würde er nicht merklich über seinen Lehrer hinausstoßen. Aber er wächst über ihn hinaus, wenn er als Grund für dieses im dicere enthaltene Produzieren die Fruchtbarkeit des Vaters angibt[30]). Als Objekte des Sprechens kommen alle Objekte der göttlichen Erkenntnis überhaupt in Frage: das göttliche Wesen, der Vater, das Wort selbst, der hl. Geist und die Geschöpfe. Indem der Vater alle diese Objekte mit einem einzigen fruchtbaren Blick umfaßt, zeugt er den Sohn[31]).

Wie sehr de Régnon Recht hatte mit seiner Behauptung, daß diese Erklärung der Zeugung und des Wortes dem Bonaventuranischen Denken nicht homogen sei, ergibt sich aus der Betonung des „per modum naturae" und aus der Analogie, die nach Bonaventura zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Wort besteht, welche die Verwertung des Terminus Wort zur Bezeichnung der zweiten Person rechtfertigt und worin sich die Aehnlichkeit zwischen dem geschöpflichen und dem göttlichen Wort erschöpft. Die Bezeichnung Wort veranschaulicht die Gleichheit zwischen Vater und Sohn, die Immanenz und Geistigkeit der Zeugung, die Funktion des Sohnes als des Schöpfungs-

---

[27]) Siehe oben Seite 211.

[28]) Dist. 27 p. 2 q. 1. Stohr, 139f.

[29]) Schmaus, 414, 418. Stohr, 141.

[30]) Dist. 27 p. 2 q. 1 ad 4um. Stohr, 141f. Alexander kann sich aus der durch das Anselmische (Monol. c. 63) „tres dicentes, ergo tria verba" geschaffenen Verlegenheit nur retten, indem er das dicere mit dem intelligere identifiziert. Da dies letztere als Wesensakt nur eines sein kann, muß auch die intelligentia eine sein und folgerichtig auch das Verbum, da ja die appropriata intelligentia mit dem Verbum identisch ist (pars 2 inq. 2 tract. 2 sect. 1 q. 2, membr. 4 c. 2 ad 1um, p. 616b). Alexander sieht nicht, daß damit der persönliche Charakter des Verbum aufs Bedenklichste gefährdet ist.

[31]) Stohr, 140f.

mediums und die Inkarnation[32]). Jeder griechische, mit augustinischer Spekulation noch nicht vertraute Schriftsteller hätte diese Gedanken niederschreiben können[33]).

In Uebereinstimmung mit Bonaventura lehnt John Peckham die Ansicht, daß „Wort" sowohl in essentiellem wie in personalem Sinn verwendet werden könne, als unaugustinisch und unanselmisch ab. Auch die dreifache Interpretation des dicere als Erkennen, Zeugen und Schaffen, wobei durch das erste kein Wort, durch das zweite ein inneres, durch das dritte ein äußeres Wort hervorgebracht würde, ist ihm unsympathisch. Gegen Bonaventura wendet er sich, wenn er die Unterscheidung von einem doppelten Sprechen, einem Sprechen zu sich und einem Sprechen zu anderen, wo das erste den Sinn von Zeugen, das zweite den Sinn von Schaffen hat, abweist[34]). Seine eigene Meinung ist folgende: Bei der Zeugung des Wortes sind drei Momente zu unterscheiden. Zunächst wendet sich der Intellekt dem Intelligiblen zu. Dadurch entsteht die Erkenntnis oder die aus dem Schatz des Gedächtnisses hervorgebrachte Aehnlichkeit. Das dritte Moment endlich ist die durch das Wort erfolgende Ausprägung der erkannten Sache. Der erste Akt, die Hinwendung des Intellekts zu dem erkennbaren Objekt, ist ein Wesensakt und den drei Personen gemeinsam. Die Erzeugung und Abprägung des Wortes ist ein Akt der väterlichen Hypostase, der in ihrer Zeugungskraft begründet ist und seine tiefste Wurzel in der Vollkommenheit des mit der Proprietät der Innascibilität verbundenen Wesens hat. Der Erkenntnisakt braucht nicht wie bei der Kreatur ein Wort zur Folge zu haben, da bei Gott nicht wie bei den Geschöpfen das gezeugte Wort der den Erkennenden vervollkommnende Erkenntnisgrund ist, sondern umgekehrt das Erkennen des Vaters der Grund des Wortes ist[35]). Weil die Zeugungskraft im einen gemeinsamen Wesen wurzelt, deshalb spricht keine Person

[32]) Dist. 27 p. 2 q. 4. Wenn ich die Stelle auch früher schon verwertete, so scheint sie mir doch so wichtig, daß sie in diesem Zusammenhang nochmals hervorgehoben werden muß. Nachdem Bonaventura gezeigt hat, daß nur das intelligibile Wort eine Analogie des Sohnes bilden könne, untersucht er, warum das göttliche Wort dem menschlichen ähnlich sei. Es ist eine im Wortlaut des Textes nicht begründete Abschwächung, wenn Stohr, 142 meint, Bonaventura hebe die Vorteile der Bezeichnung Wort hervor. Nicht nur darum handelt es sich, sondern um die Hervorhebung der Analogiepunkte überhaupt: Similitudinem autem istius verbi ad illud assignat, quantum ad tria, scilicet quantum ad emanationem sive originem, quantum ad dispositionem, quantum ad unionem. Siehe auch dub. 2.

[33]) Cf. Schmaus, 72. Vgl. für den Verbumbegriff bei Bonaventura noch: J.-M. Bissen, L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure, Paris 1929, 131—151; für den Imagobegriff 122—130.

[34]) Fol. 82va; für Bonaventura dist. 27 a. 1.

[35]) Fol. 82vb: Sed verbum gignere et exprimere est in hypostasi paterna ex vi conceptiva, id est perfectione essentiae radicaliter, inquantum tali proprietate coniungitur.

ohne Wort, sofern man unter Sprechen das schauende Erkennen versteht. Aber durch das Wort spricht nur der mit der Zeugungskraft ausgestattete Vater. So kann zwar das Sprechen ein essentieller Akt sein. Aber es gibt nur ein persönliches Wort, kein essentielles[36]). Objekt des zeugenden Erkennens ist der Vater und auch die Geschöpfe. Denn indem der Vater sich erkennt, erkennt er auch seine Nachahmbarkeit durch die Geschöpfe. Diese in seiner Exemplarität begründete habituelle Beziehung des Wortes zu den Geschöpfen ist aber nicht wesentlich mit dem Verbum verbunden wie die Beziehung zu den Geschöpfen wesentlich mit dem donum verbunden ist, sondern strömt nur aus der Vollkommenheit des göttlichen Wortes[37]). Die Zeugung des Wortes ist die unerläßliche Vorbedingung der Schöpfung, da nur in dem Wort, das aus der wesenhaften mit der Innascibilität verbundenen Weisheit hervorbricht, den schöpferisch tätigen drei Personen die Vorbilder der Dinge entgegenleuchten[38]).

Sachlich und zum guten Teil auch dem Wortlaut nach schließt sich aufs engste an Peckham an Roger Marston. Abgelehnt wird die Ansicht, daß die ganze Trinität durch das vom Vater gezeugte Wort erkenne[39]). Diese Meinung enthält den großen Irrtum, daß das Verbum der Erkenntnisgrund für die Trinität sei wie für uns die Spezies. Von hohem Interesse ist seine ablehnende Haltung gegenüber der Ansicht, daß Verbum sowohl in essentieller wie auch in personaler Bedeutung verwendet werden könne. Er berichtet, daß er mit eigenen Ohren gehört habe, wie die Behauptung vom essentiellen Charakter des Wortes als den Aussprüchen der Väter, vor allem Augustins und Anselms, widersprechend in Paris verworfen wurde[40]).

[36]) Fol. 82vb—83ra.

[37]) Fol. 83va: Utrum verbum aliquid connotet in creatura.

[38]) Fol. 83vb: Utrum circumscripto intellectu verbi intelligibile sit a Deo aliquod extra produci. Endigt fol. 84va.

[39]) Cod. 123 der Conv. soppr. der Bibl. Laurenziana in Florenz, fol. 59ra: Postquam quaesitum est de aeterna emanatione in se et in comparatione, quaeritur postea de ipsis emanationibus et primo de quodam pertinente ad Filium, secundo de processione Spiritus Sancti. Circa primum quaerebatur, utrum verbum in divinis dicatur essentialiter vel notionaliter. Endigt fol. 61ra. In dem Cod. der Bibl. Com. in Assisi steht diese Frage fol. 169vb—174vb. Fast wörtlich stimmt mit Peckham überein die Anschauung über die im Wort enthaltenen Momente, über die zeugende aus der produktiven Kraft, letzten Endes aus der Vollkommenheit des Wesens hervorgehende Bedeutung des väterlichen Sprechens, über das Sprechen der drei Personen nicht ohne Wort, wenn auch nicht durch das Wort (fol. 60rb—61ra).

[40]) Fol. 59vb. Der Bericht lautet: Si verbum importet relationem realem, dicitur tantum notionaliter, si vero relationem rationis, ut quando essentia intelligit se et quaelibet (60ra) persona intelligit se et aliam per essentiam, sic est verbum essentiale et commune. Ego tamen praesens fui parisius et corporeis auribus audivi, quando incepit cantor de perona assidente magistro Girardo de abatisvilla praesentibus fatre thoma de Aquino et fratre Johanne de pechamo et aliis doctoribus sacrae theo-

Die Ansicht, daß die drei Personen durch das eine Wort sprechen, vertritt Nikolaus Ockham. Nachdem dieser gezeigt hat, daß wir den Begriff Wort auf Gott übertragen dürfen, tut er dar, daß das Wort bei Gott nur eine persönliche Bezeichnung sein kann. Die gegenteilige Behauptung würde zum sabellianischen Irrtum führen. Sie wäre auch unaugustinisch. Ihre Unrichtigkeit ergibt sich auch aus dem Begriff des Wortes. Ist es doch eine gezeugte, vom Vater abgeprägte und ihn zum Ausdruck bringende Aehnlichkeit. Um den rein persönlichen Charakter des Wortes noch klarer hervortreten zu lassen, unterscheidet Nikolaus beim Erkenntnisakt sechs Elemente: die Erkenntnispotenz, die sie informierende Spezies, den Erkenntnisakt, das erkannte Objekt, den noch nicht geformten Begriff bzw. das Denken und den geformten Begriff oder das Wort. Das letztere unterscheidet sich von den fünf anderen Elementen. Der geformte Begriff kann nun aber nur durch Emanation entstehen. Daher steht das Wort in notwendiger Beziehung zum Vater. Der persönliche Charakter des Wortes hindert nicht, daß das dicere essentiell und notional ist. Versteht man darunter das einfache schauende Erkennen, so kommt es den drei Personen zu. Versteht man darunter das zeugende Schauen, so kommt es dem Vater zu. Dieser allein spricht das Wort, wenn auch die übrigen Personen durch das eine vom Vater gezeugte Wort sprechen. Das Verhältnis zu den Geschöpfen charakterisiert er als eine habituelle in dem vorbildlichen Charakter des Wortes liegende Beziehung. Sie kommt dem Wort zu, sofern es als vollkommenster Ausdruck des Vaters alles abbildet, was im Vater sich spiegelt[41]).

Von dem sehr kurz behandelten Begriff imago sagt Nikolaus, daß es ein personaler, dem Sohn auf Grund seines Hervorgangs zukommender Eigenname ist. Wenn Johannes von Damaskus auch den hl. Geist Bild nennt, so wird das seinen Grund darin haben, daß die Griechen den Begriff Bild in weiterem Sinn verwendeten als die Lateiner[42]).

Eine ziemliche Selbständigkeit bekundet Richard von Mediavilla. Er kennt die übliche Unterscheidung des sinnlich wahrnehmbaren, des vorgestellten und des geistigen Wortes. Von Bedeutung ist, daß nach ihm das geistige Wort entweder die intelligibile Spezies oder das Denken selbst oder die Definition ist. Im letzten Sinn ist das Wort der geformte Begriff und so kommt ihm der Wortcharakter am meisten zu. Das

logiae usque ad 24 vel circiter, ubi haec opinio fuit (am Rand: excommunicata) sollemniter tamquam contraria Sanctorum assertionibus et doctrinis et praecipue Augustini et Anselmi. In der Hs 158 von Assisi steht diese Stelle fol. 172rb. Vgl. Pelster, Roger Marston O. F. M. († 1303), ein englischer Vertreter des Augustinismus, in Scholastik 3 (1928) 545.

[41]) Cod. Ottob. 623, fol. 19va—vb.

[42]) Fol. 26va.

geistige Wort ist dem göttlichen Wort am ähnlichsten. Das vorgestellte Wort gleicht dem göttlichen Wort, sofern dessen Inkarnation vorausgesehen wurde, das sinnliche gleicht ihm, sofern es inkarniert ist[43]). Das göttliche Wort kann im eigentlichen Sinne nur ein persönlicher Eigenname sein, keine Wesensbezeichnung, da es ja die Emanation von einem Sprechenden besagt. Es ist kein Eigenname des hl. Geistes, da der Hervorgang per modum naturae oder per modum intellectus oder genau genommen per modum naturae intellectualis in ihm enthalten ist[44]). Bemerkenswert ist es, wenn Richard aus dem Wort den Begriff Sohn ableitet. Da das Wort natürlicherweise vom Vater hervorgeht und von der Substanz des Vaters ist, dem Vater also in der Natur ähnlich ist, so kommt ihm der Charakter eines Sohnes zu[45]). Richard ist der Ansicht, daß wir die zweite Person in ihrer rein innergöttlichen Stellung besser erkennen durch den Begriff Wort als durch den Begriff Sohn. Denn der Begriff Wort drückt eher den Hervorgang nach Art der geistigen Natur aus als der Begriff Sohn, da der in unmittelbarer Beziehung zu Wort stehende Intellekt begrifflich mehr die Natur einschließt als umgekehrt die Natur den Intellekt[46]).

Das Wort enthält eine Beziehung zur Kreatur, da der Vater mit einem Blick sich und alles andere erkennt. Während es aber den Vater nur ausdrückt, ist es für die Geschöpfe Ausdrucks- und Wirkprinzip[47]). Wie das Wort ist auch der Begriff imago im eigentlichen Sinn nur ein personaler Eigennahme[48]) und zwar ein Eigenname des Sohnes, da ihm die Aehnlichkeit mit dem Vater auf Grund der Zeugung zukommt. Wenn dem hl. Geist die Aehnlichkeit mit dem Vater auch de facto zukommt, da er das gleiche Wesen hat wie der Vater, so eignet sie ihm doch nicht auf Grund seines Hervorganges. Ablehnend verhält sich Richard gegenüber der Anschauung, die den Bildcharakter des hl. Geistes verneint, da er die produktive Tätigkeit des Vaters nicht abbilde. Dieser Begründung ist nach Richard keine Bedeutung beizumessen, da ja auch die Aehnlichkeit der Personen nicht in den Relationen gesucht wird[49]). Wie sehr Richard mit diesen Anschauungen, abweichend von Bonaventura, auf der Seite des hl. Thomas steht, wird nun sofort klar werden. Er bildet mit mancher Aenderung, wie sich zeigen wird, auch die Brücke zu Skotus.

---

[43]) Dist. 27 a. 2 q. 1.
[44]) L. c. q. 2. Ebenso kommt das dicere im eigentlichen Sinn nur dem Vater zu, im uneigentlichen (= im Wort erkennen) der ganzen Trinität (ad 3um).
[45]) L. c. q. 2.
[46]) L. c. a. 2 q. 4.
[47]) L. c. q. 3.
[48]) Dist. 28 a. 3 q. 1.
[49]) L. c. q. 2.

Eine sehr ausführliche Besprechung läßt Wilhelm Ware der Frage zuteil werden, ob Wort den Terminus des Erkennens besage oder dessen Prinzip. Nachdem er eine Reihe von Meinungen angeführt und kritisiert hat, nimmt er schließlich jene Ansicht an, die er als die Meinung des Heinrich von Gent, des Johannes de Murrho und des Richard von Mediavilla bezeichnet. Das Wort besagt den Akt, welcher den Terminus der intellectualis operatio darstellt, der indes nicht vom aktuell erkennenden Subjekt verschieden ist, sondern in ihm verbleibt und das erkannte Objekt deklariert[50]). Wilhelm glaubt, diese Anschauung über den Begriff Wort könne sich auf die Väter stützen, sie stehe im Einklang mit den Ansichten des doctores moderni[51]), sie könne auch am ehesten die mit dem Begriff Wort verbundenen Schwierigkeiten lösen[52]). Der Begriff Wort kann bei Gott nur in personalem Sinne verwendet werden, da er einen realen Hervorgang einschließt[53]).

Verbum besagt eine Beziehung zur Kreatur, jedoch keine andere, als sie jeder göttlichen Person zukommt. Eine Beziehung zur Kreatur kann nämlich dem Wort nur zukommen auf Grund seines Wissens oder auf Grund des göttlichen Wesens oder auf Grund der in ihm enthaltenen Ideen. Aber alle diese Gründe kommen jeder Person in gleicher Weise zu. Freilich wird dem Wort die Beziehung zur Kreatur appropriiert[54]).

2. *Die Dominikanerschule.*

Wir wenden uns der Dominikanerschule zu. Bei Hugo von St. Cher kommt dem Begriff filius gegenüber den zwei anderen eine überragende Bedeutung zu. Ja soviel wir sehen, erfährt der Begriff Wort überhaupt keine eigene Besprechung. An der Stelle, wo die Kommentatoren des Petrus Lombardus sonst den Verbumbegriff zu besprechen pflegen, in der dist. 27 untersucht Hugo sofort den Terminus imago. Dieser in verschiedener Bedeutung kursierende Begriff (Vorbild, Abbild) ist im Sinne von expressa similitudo ein Personalname. Die Aehnlichkeit kann nun eine innere sein. Sie hat ihren Grund im Wesen und kommt sowohl dem Sohn wie dem hl. Geist

[50]) S. 264*—271*.
[51]) S. 270* f.
[52]) S. 271* f.
Für Johannes de Murrho siehe: Denifle-Chatelain, Chartul. Univ. Paris. II 20—23; 30, 32, 144. Analecta Franciscana II 100 f.; III 374—376; Ehrle, Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften, in Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte III 416; Longpré, Mélanges historiques de théologie franciscaine, in La France Franciscaine 1922, 431 f. Ehrle, Xenia thomistica III, 580. Glorieux, Notices sur quelques theologiens de Paris de la fin du XIIIe siècle, in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, Paris 1928, 219—222. Pelster, Roger Marston, in Scholastik 3 (1928) 529. Vgl. 271*.
[53]) Fol. 62vb des Leipz. Cod.
[54]) Fol. 63rb des gleichen Cod.

zu. Sie kann auch eine äußere sein. Diese kommt nur dem Sohne zu und ist darin zu sehen, daß, wie der Vater dem Sohn alles gibt, was er hat, so auch der Sohn dem hl. Geist. Da diese äußere Aehnlichkeit dem hl. Geist fehlt, so kann im eigentlichen Sinn nur der Sohn Bild des Vaters heißen. Noch einen Grund leitet Hugo aus dem Begriff expressa similitudo ab. Da der hl. Geist von zweien ist, kann er keine expressa similitudo sein, wohl aber ist diese im Sohn verwirklicht, da er von einem ist[55]).

Richard Fishacre betrachtet „filius" als die Grundbezeichnung der zweiten Person. Daraus lassen sich die beiden anderen ableiten. Von dem Begriff Wort sagt er im Anschluß an den Lombarden nur, daß es eine Bezeichnung des Sohnes ist. Eine ausführliche Besprechung widmet er dem Begriff Imago als einer Personalbezeichnung des Sohnes. Für unsere Zwecke ist von Bedeutung seine Antwort auf die Frage, warum Bild nicht auch eine Personalbezeichnung des hl. Geistes sei, da doch auch dieser dem Vater ähnlich sei. Es gibt hiefür mehrere Gründe. Ausgehen muß man von der Erwägung, daß Bild eine expressissima similitudo besagt. Dieser Sachverhalt ist nun bei der zweiten Person in höherem Maße gegeben als bei der dritten. Denn es eignet der zweiten Person auf Grund ihrer Sohnschaft eine größere Aehnlichkeit mit dem Vater als der dritten. Weiterhin ist der Sohn die mittlere Person in der Trinität und besitzt daher auch aus diesem Grund eine größere Aehnlichkeit mit der ersten Person als die dritte Person, die von der ersten weiter absteht als die zweite. Diese Mittelstellung äußert sich darin, daß die zweite Person wie die erste Prinzip einer anderen ist, daß sie wie die dritte von einer anderen produziert ist, während dem hl. Geist von den zwei Eigentümlichkeiten der ersten Person, von dem non esse ab alio und alia esse ab eo keine zukommt. Außerdem ist das Produkt, dessen principium quo die Natur ist, dem Prinzip ähnlicher als das Produkt, dessen principium quo der Wille ist. Das erste trifft zu beim Sohne, das zweite beim hl. Geiste. Außerdem ist durch die Definition des Bildes als der expressissima similitudo gefordert, daß sein Vorbild nur eines ist, da nur so der Superlativ seine Berechtigung hat. Der hl. Geist aber ist von zweien[56]).

Petrus von Tarantasia bringt den uns schon bekannten Vergleich, daß das rein geistige Wort eine Analogie des ewigen Wortes ist, das vorgestellte Wort eine Analogie des

[55]) Cod. 573 der Univ.-Bibl. Leipzig, fol. 38va—b.

[56]) Cod. Ottob. 294, fol. 49vb—50ra. Am Ende dieser d. 27 ist in anderem Zusammenhang petrus tornacensis erwähnt (wohl Petrus Comestor = Petrus von Troyes, Petrus Trecensis) und ihm [petrus] cantor gegenübergestellt (Cod. Ottob. 294, fol. 50vb; Cod. lat. 16 389, fol. 61rb und 15 754, fol. 43rb der Nationalbibl. in Paris; Cod. 112 des New College in Oxford, fol. 105vb.

ewigen Wortes, dessen Menschwerdung vorausgesehen wurde, und das gesprochene Wort eine Analogie des menschgewordenen Wortes[57]). Zu einem vollkommenen Wort gehören drei Momente: die Hinwendung des Intellekts zu dem intelligibilen Objekt, die Zeugung der Aehnlichkeit und die Hinordnung des Objekts zum Offenbarwerden im Wort. Mag auch das erste Moment dem Wesen und allen drei Personen zukommen, das zweite kommt nur dem Sohn zu. Daher ist Wort kein Wesensname, sondern ein Personalname des Sohnes[58]). Zu den Geschöpfen hat das Wort eine habituelle Beziehung, da der Vater in dem zeugenden Erkenntnisakt, in dem er sich erkennt, auch alles andere erkennt[59]).

Für den Charakter des Begriffes Bild als eines Eigennamens des Sohnes gibt Petrus drei Gründe an. Der Sohn geht von einem hervor, der hl. Geist von zweien. Der Sohn geht per modum naturae hervor. Er stimmt endlich mit dem Vater überein in dem Prinzipsein beim Hauchungsakt. Hier sehen wir wie bei Hugo die Gestalt Richards in die Dominikanerschule hereinragen[60]).

Richardischer Einfluß ist auch zu spüren bei Albert. Er gibt folgende Abgrenzung der Begriffe Sohn, Wort und Bild. Sohn heißt die zweite Person, sofern sie durch einen Akt der Natur produziert ist, Wort, sofern sie den ganzen inneren Reichtum des Vaters offenbart, Bild, sofern sie gleichsam die äußeren Linien des Vaters darstellt[61]). Er versucht eine Begriffsbestimmung des Verbum im Anschluß an Augustinus. Aber unvermerkt geraten griechische oder richardische Gedanken in seine Feder. Das Wort besagt die Erkenntnis eines Sprechenden, sofern sie von diesem hervorgeht und ihn offenbart[62]). Ist es ein personaler oder ein essentieller Begriff? Die Antwort hängt von der Bestimmung des dicere ab. Dieses unterscheidet sich von dem intelligere und dem cognoscere. Das intelligere bedeutet nur die Hinwendung des Geistes zu sich selbst. Se cognoscere bedeutet das Besitzen der Selbsterkenntnis bei sich, das dicere se bedeutet sich offenbaren durch etwas, das vom Sprechenden hervorgeht und dem sich denkenden Geist ähnlich

[57]) D. 27 q. 2 a. 1.

[58]) Ibid. a. 2: Ideo verbum in divinis non essentialiter, ut quibusdam visum est, sed personaliter tantum accipitur et soli Filio convenit secundum Sanctos Augustinum, Ambrosium et alios. Auffallend ist die Bestimmtheit, mit der Petrus den exklusiv persönlichen Charakter des Begriffes behauptet.

[59]) Ibid. a. 3.

[60]) D. 28 q. 3 a. 2. Von dem letzten Grund bemerkt Petrus ausdrücklich, daß er jener Richards ist.

[61]) Dist. 27 a. 8.

[62]) Dist. 27 a. 3. In dist. 27 a. 5 betont Albert wie Alexander von Hales, daß das ewige Wort Gottes am meisten Aehnlichkeit hat mit dem Worte des Herzens, das menschgewordene mit dem gesprochenen.

ist, wie unser Wort unser Inneres offenbart[63]). Möchte man aus dieser Darlegung schließen, daß Albert nur ein notionales dicere kennt, so unterscheidet er doch im Anschluß an Anselm auch wieder ein essentielles und ein notionales. Demgemäß glaubt er ein dreifaches Wort in Gott feststellen zu können. Man kann unter Verbum das den Gedanken des Sprechenden offenbarende Wort verstehen. Diese offenbarende Eigenschaft kommt jedem Wort eines jeden Sprechenden zu. Man kann zu diesem so verstandenen Wort noch den Hervorgang und den Unterschied von dem Sprechenden hinzudenken und so kommt es nur dem Sohn zu und das Sprechen nur dem Vater. Zu diesem Wort kann man noch die Beziehung zur Kreatur hinzudenken. So bezeichnet es die Personen und bedeutet das Wesen mit[64]). Albert ist offenbar der Meinung, daß Wort auch im essentiellen Sinn verwendet wird, wenn er diesen Gedanken auch nicht mit ausdrücklichen Worten ausspricht. Daß das seine Anschauung ist, ergibt sich auch aus der Zurückweisung des Einwandes, daß es noch mehrere Worte geben müsse, wenn jede Person spricht. Er stellt diesem Einwand den Gedanken entgegen, daß das Wesen, das eben als Wort in Frage kommt, wenn jede Person spricht, nicht vervielfältigt wird[65]).

Wir sehen, wie der griechische Gedanke der Offenbarungsfunktion des Wortes ganz im Vordergrund des Interesses steht, während der augustinische Gedanke, daß das Wort der Terminus der Denktätigkeit ist, ganz zurücktritt[66]).

Griechischer Einfluß bekundet sich auch in der Begründung der Zueignung des Begriffes imago als eines Eigennamens an die zweite Person. Sie liegt darin, daß die imago eine Darstellung gleichsam der äußeren Umrisse des Vaters besagt. Das trifft zu für den Sohn, da von ihm die dritte Person ist wie er von der ersten. Sofern man unter imago nur die Aehnlichkeit im Wesen versteht, kann jedoch auch der hl. Geist Bild genannt werden[67]).

Eine ähnliche Stellung nimmt Albert in seiner Summe ein. Filius erscheint auch dort als der Grundbegriff, zu dem die zwei anderen hinzutreten[68]). Der Offenbarungscharakter des Wortes ist stark betont. Jedoch ist dem augustinischen Gedanken, daß das Wort der geformte Gedanke des Vaters ist,

[63]) Ib. a. 5.

[64]) Ibid. a. 6.

[65]) Ibid. ad 2um.

[66]) Ibid. a. 7 sucht Albert Augustinus und Johannes von Damaskus miteinander zu harmonisieren.

[67]) Ibid. a. 8. In diesem abgeschwächten Sinn verwendet den Terminus nach seiner Meinung Johannes von Damaskus.

[68]) Quaest. 35 membr. 1.; membr. 2 macht er sich das Hilariuswort zu eigen, daß die zweite Person Bild ist, weil sie Sohn ist.

viel mehr Bedeutung zuerkannt[69]). Die Beziehung zu den Geschöpfen ist als ein appropriatum des Sohnes bezeichnet, das dem Sohne zugeschrieben wird, da der Vater bei der Zeugung nicht nur sich, sondern ex consequenti auch alles in ihm Enthaltene spricht[70]). Den Grund dafür, daß imago ein Eigenname der zweiten Person ist, sieht er darin, daß allein der Sohn auf Grund seines Hervorganges Prinzip der Gottheit ist, sofern er sie an den hl. Geist weitergibt, wie der Vater das Prinzip der ganzen Gottheit ist, während der hl. Geist nur auf Grund seiner Emanation nicht einmal eine Hypostase wäre[71]). Wenn Albert betont, daß dem Sohn der Imagocharakter auf Grund seines Hervorgangsmodus zukommt, so klingt das ganz augustinisch. Wenn er als inhaltliches Moment auch die Einheit in der Notion betrachtet, so taucht wieder Richards Gestalt im Hintergrund auf.

Der hl. Thomas sucht in seinem Sentenzenkommentar zunächst eine Begriffsbestimmung des „Wortes" zu gewinnen. Die lateinische und die griechische Theologie und die griechische Philosophie ruft er dabei zu Hilfe. So ist es begreiflich, daß er nicht sofort eine eindeutige Definition findet. Wort, so wie wir den Begriff auf Gott übertragen dürfen, ist ihm bald das Sprechen im geistigen Teil des Menschen oder deutlicher die Erkenntnistätigkeit, bald die Aehnlichkeit oder das Bild der erkannten Sache, bald das Erkenntnismedium bzw. die Spezies intelligibilis, bald der Terminus des Sprechens[71]). Was die Definition des Wortes als geistiger Tätigkeit betrifft, so unterscheidet Thomas eine zweifache Tätigkeit, die des einfachen Schauens — ihr kann der Charakter des Wortes noch nicht zugestanden werden — und jene der Ordnung eines intelligiblen Objekts, um sich oder anderen dieses Objekt kundzutun. Dieser Tätigkeit kann der Charakter des Wortes zugesprochen werden. Wort besagt also eine Emanation aus dem Intellekt, die irgendeinen Offenbarungszweck hat[72]).

---

[69]) Quaest. 35 membr. 3 a. 1; a. 3.

[70]) Ibid. a. 2; a. 5.

[71]) Ibid. membr. 2. Hier vertritt er auch (ad 3um) die Ansicht, wenn Johannes von Damaskus den hl. Geist Bild nenne, so sei das effective zu verstehen, sofern er uns zum Bild des Sohnes macht.

[72]) Dist. 27 q. 2 a. 1; er zitiert die Glossa ordinaria, Aristoteles, Johannes von Damaskus, Augustinus. Er sagt: Si ergo accipiatur locutio, secundum quod est in parte intellectiva tantum, sic est verbum cordis, quod etiam ab aliis dicitur verbum rei, quia est immediata similitudo ipsius rei et a Damasceno (De fide orth. l. I c. 18) dicitur, quod est naturalis intellectus motus velut lux eius et splendor et ab Augustino (De trin. l. 9 c. 10) dicitur verbum animae impressum. Art. 2 sagt er: Nihil aliud est verbum nisi species intellecta vel forte ipsa operatio intelligentis. Auch ad 1um heißt es: Verbum dicit quandam emanationem intellectus et exitum in manifestationem. In diesem Artikel wird im 3. Argument das Wort definiert als terminus huius actus, qui est dicere. Diese Definition gibt er zu.

Besitzt nun dieses so definierte Wort personale oder essentielle Bedeutung? Thomas lehnt die Meinung ab, daß dicere im Sinne von intelligere kein Wort im Gefolge hat, im Sinne von Zeugen notional sei und im Sinne von Schaffen eine Beziehung zur Kreatur besage, ebenso die Ansicht, daß dicere als Sprechen zu sich selbst immer persönlich sei, als Sprechen zu andern so viel sei wie Schaffen. Er schließt sich der Ansicht an, daß dicere auf Grund seiner Wortbedeutung sowohl im notionalen wie auch im essentiellen Sinne verstanden werden könne. Essentiell verstanden ist das Wort mit dem Wesen selbst identisch und besagt das Wesen, sofern dieses das Medium der göttlichen Erkenntnis ist. Betrachtet man das Wort, sofern es eine reale Relation zum Sprechenden enthält, so ist es ein Eigenname der zweiten Person, in welcher der Vater geoffenbart wird, wie das Prinzip in seinem Produkt geoffenbart wird[73]). Auch bei der Annahme eines essentiellen und eines persönlichen Wortes würden sich nicht zwei Worte in Gott ergeben, da ja die Person sich vom Wesen nicht sachlich unterscheidet[74]). Thomas gesteht indes, daß diese Unterscheidung eines essentiellen und eines persönlichen Wortes nur theoretische Bedeutung besitzt, da tatsächlich Verbum im Sprachgebrauch der Väter und Theologen immer eine reale Relation enthält[75]).

Besagt das Wort eine Beziehung zur Kreatur? Zur Beantwortung dieser Frage muß man beachten, daß der Vater sich sowohl absolut betrachten kann wie auch daß er sich betrachten kann als vorbildliche Ursache der Geschöpfe. Im ersten Fall enthält das auf diese beschauende Erkenntnis folgende Wort keine Beziehung zur Schöpfung. Wohl aber enthält das auf die zweite logisch von der ersten Betrachtungsweise verschiedene beschauende Erkenntnis folgende Wort eine Beziehung zu den Geschöpfen[76]).

---

[73]) D. 27 q. 2 a. 1: Sed tamen sciendum est, quod in operationibus intellectus est quidam gradus. Primo enim est simplex intuitus intellectus in cognitione intelligibilis et hoc nondum habet rationem verbi. Secundo est ibi ordinatio illius intelligibilis ad manifestationem vel alterius, secundum quod aliquis alteri loquitur, vel sui ipsius, secundum quod contingit aliquem etiam sibi ipsi loqui; et haec primo accipit rationem verbi; unde verbum nihil aliud dicit quam quandam emanationem ab intellectu per modum manifestantis.

[74]) Ibid. a. 2; Solutio.

[75]) Ibid. ad 6um.

[76]) Ibid. Solutio: Sed tamen in usu Sanctorum et communiter loquentium est, quod hoc nomen verbum relationem realiter distinguentem importat, ut dicit Augustinus (De trin. l. 7. c. 2), quod verbum idem est quod sapentia genita et ideo ista quaestio parum valet, quia non est de re, sed de vocis significatione, quae est ad placitum; unde in ea plurimum valet usus, quia nominibus utendum est, ut plures secundum Philosophum, de rebus autem iudicandum secundum sapientes. Cum enim de rebus constat, frustra in verbis habetur controversia, ut dicit Magister l. 3.

Völlig frei von griechischem Einfluß zeigt sich Thomas bei der Besprechung des Imagobegriffes. Mit Entschiedenheit lehnt er zwei Gründe ab, welche die bisher besprochenen Autoren verwendeten, um darzutun, daß der hl. Geist nicht imago genannt werden könne. Unrichtig scheint es Thomas zu sein, wenn gesagt wird, daß der hl. Geist deshalb nicht Bild sei, weil er nicht wie der Sohn auch die äußeren Umrisse des Vaters, nämlich die aktive Hauchung, abbilde. Denn das Notionale kann nicht als etwas dem Vater Peripherisches bezeichnet werden. Es ist ihm ebenso innerlich wie das Wesen. Ferner ist nach Augustinus in den Ursprungsrelationen Gleichheit und Ungleichheit nicht zu suchen. Ebenso unzutreffend findet Thomas die Begründung, daß der hl. Geist von zweien sei, der Sohn aber von einem. Denn einmal bilden Vater und Sohn ein Prinzip des Geistes. Er könnte daher ebenso das Bild der ein Prinzip darstellenden Personen sein, wie der Mensch ein Bild der ganzen Trinität ist. Außerdem ist nicht einzusehen, warum es in Gott nicht ebenso, wie es mehrere gibt, die einem ähnlich und gleich sind, auch mehrere Bilder eines Vorbildes geben soll. Thomas begründet schließlich seine Ansicht damit, daß die zweite Person Bild ist auf Grund ihres Hervorgangs. Als Sohn besitzt er die gleiche Natur wie der Vater, als Wort ist er die Aehnlichkeit der erkannten Sache. Dem hl. Geist kommt die Aehnlichkeit und Natureinheit nicht auf Grund seines Hervorgangsmodus zu[77]).

Bei der Lektüre des Sentenzenkommentars hat man den Eindruck, daß das Schwergewicht auf dem Begriffe filius liegt, nicht auf den beiden anderen Eigennamen[78]).

Einen nicht zu verkennenden Fortschritt weist die Behandlung dieser Fragen in der Quaestio disputata De veritate auf[79]). Auch dort erörtert Thomas zunächst die Frage, ob Verbum ein wesentlicher oder ein persönlicher Begriff sei. Er meint, eine oberflächliche Betrachtungsweise werde gleich mit der Antwort zur Hand sein, daß es ein persönlicher Begriff sei, da ja darin ein Ursprung eingeschlossen sei. Thomas läßt diese Argumentation nicht ohne weiteres gelten, da es in Gott rein gedankliche und reale Ursprünge gibt. Die operatio zum Beispiel besagt einen rein logischen Ursprung. Um sich ein Urteil zu ermöglichen, untersucht er das geschöpfliche Wort. Das menschliche intelligible Wort ist das Resultat der Erkenntnistätigkeit, wie Thomas nunmehr abweichend von seiner Anschauung im Sen-

dist. 14. Sed tamen ea, quae in divinis dicuntur, non sunt extendenda nisi quantum sacra Scriptura eis utitur.

[77]) Ibid. a. 3.

[78]) Dist. 28 q. 2 a. 3. A. 1um bemerkt er, daß Johannes von Damaskus das Wort imago large faßt pro quacunque similitudine.

[79]) Dist. 27 q. 2 a. 2 spricht Thomas klar aus, daß Verbum ein Name ist, der dem Sohne zukommt. Siehe auch dist. 28 q. 2 a. 2.

tenzenkommentar sagt, bzw. der Begriff. Jeder Begriff ist aber etwas real von einem Prinzip Hervorgehendes. Wenn man das Wort nach dieser Bedeutung auf Gott überträgt, so ist klar, daß es nur eine persönliche Bezeichnung sein kann. Man kann freilich in einem allgemeinen Sinn unter dem göttlichen Wort auch das Gedachte ohne den realen Hervorgang verstehen. In diesem Sinne ist es eine essentielle Bezeichnung. Weil jedoch die Väter allgemein im Worte einen Eigennamen sehen, so ist diese persönliche Auffassung des Begriffes Wort die zutreffendere[80]). Als Objekte des das Wort produzierenden väterlichen Sprechens bezeichnet Thomas an dieser Stelle die drei Personen und auch die Geschöpfe. Das Wort bezeichnet principaliter die Beziehung zum Vater, da der Vater sich principaliter im Wort ausspricht, ex consequenti eine habituelle Beziehung zu den Geschöpfen, da

---

[80]) De ver. q. 4 a. 2, Solutio. Das Wort est id, ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod ut ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus. . . . . Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit seipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitio mentis. Ita ergo verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione; scilicet quod est intellectum et quod est ab alio expressum. Ad 4um sagt er, daß wie das Wort so auch das dicere notional ist. Scharf ist die Kritik an Anselm: In hoc videtur contrariari Anselmus sibi ipsi; dicit enim, quod verbum non dicitur nisi personaliter et convenit soli Filio; sed dicere convenit tribus personis; dicere autem nihil est aliud quam ex se emittere verbum. Ueber das Verhältnis von dicere und intelligere sagt Thomas: Ad 5um dicendum, quod in nobis dicere non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem; nec aliter possumus intelligere nisi huiusmodi conceptionem exprimendo, et ideo omne intelligere in nobis, proprie loquendo, est dicere. Sed Deus potest intelligere sine hoc quod aliquid ex ipso procedat secundum rem, quia in eo idem est intellectus et intellectum et intelligere, quod in nobis non accidit; et ideo non omne intelligere in Deo, proprie loquendo, dicitur dicere. Art. 3 sagt er, daß verbum und imago anders apud nos et Sanctos nostros et aliter apud antiquos doctores Graecorum verwendet werden. Die Griechen verwendeten die beiden Begriffe pro omni eo quod in divinis procedit; unde indifferentes Spiritum Sanctum et Filium verbum et imaginem appellant; sed nos et Sancti nostri in usu nominum horum aemulamur consuetudinem canonicae Scripturae, quae aut vix aut nunquam verbum vel imaginem ponit nisi pro Filio. Et de imagine quidem ad praesentem quaestionem non pertinet. Sed de verbo satis rationabilis noster usus apparet. Verbum enim manifestationem quandam importat; manifestatio autem per se non invenitur nisi in intellectu; si enim aliquid, quod est extra intellectum, manifestare dicatur, hoc non est, nisi secundum quod ex ipso aliquid in intellectu relinquitur, quod postea est principium manifestativum in eo. Proximum ergo manifestans est in intellectuo, sed remotum potest etiam esse extra eum; et ideo nomen verbi proprie dicitur de eo, quod procedit ab intellectu; quod vero ab intellectu non procedit, non potest verbum dici nisi metaphorice, inquantum scilicet est aliquo modo manifestans. Dico ergo, quod in divinis solus Filius procedit per viam intellectus, quia procedit ab uno; Spiritus enim Sanctus, qui procedit a duobus, procedit per viam voluntatis; et ideo Spiritus Sanctus non potest dici verbum nisi metaphorice, secundum quod omne manifestans dicitur verbum; et hoc modo exponenda est auctoritas Basilii.

der Vater ex consequenti die in ihm sich spiegelnden Geschöpfe erkennt[81]).

Mit Entschiedenheit vertritt Thomas in der Summe den rein persönlichen Charakter des Wortes. Die Möglichkeit dazu gibt ihm die Begriffsbestimmung des Wortes. Unter Wort versteht er nicht mehr wie im Sentenzenkommentar die Emanation, sondern das Emanierende, das, was der Intellekt durch den Denkakt formt, das Resultat des Denkaktes, den Begriff. Zum Wort im eigentlichen Sinn — im Gegensatz zum metaphorischen Wort — gehört also notwendig die reale Emanation. In der Quaestio De veritate meinte er noch, daß das Wort im weiteren Sinn auch ohne diese reale Emanation gedacht werden könne. Alle Begriffe nun, mit denen das Moment des Hervorgehens verknüpft ist, sind in Gott persönlich. Wie das Wort, so ist auch der es bewirkende Akt, das Sprechen, ein notionaler, kein essentieller Akt[82]). Daß das Wort ein Eigenname des Sohnes, nicht des hl. Geistes ist, zeigt Thomas daraus, daß Wort die Emanation in der Erkenntnissphäre besagt[83]). Als Objekte des das Wort produzierenden Sprechens bezeichnet Thomas auch in der Summe den ganzen Bereich des Erkennbaren, primär die Trinität, den Vater selbst, den Sohn und den Geist, sekundär alles Geschöpfliche, das Seiende wie das Nichtseiende[84]).

[81]) De ver. q. 4 a. 2 ad 3um: Dico igitur quod Pater dicitur, non sicut verbum, sed sicut res dicta per Verbum; et similiter Spiritus sanctus, quia Filius manifestat totam Trinitatem; unde Pater dicit uno Verbo suo omnes tres personas. Für die Geschöpfe siehe art. 4 und 5.

[82]) Q. 34 a. 1. Er beruft sich auf Aristoteles, Johannes von Damaskus (De fide orth. l. I c. 13), den er offenbar falsch versteht, und auf Augustinus (De trin. l. XV c. 10). Insbes. siehe ad 1um. Sehr ungünstig wird Origenes, der im „Verbum" nur einen metaphorischen Begriff sehen will (Super Joann. c. 1), beurteilt. Er ist der fons der Arianer, welche das Verbum im eigentlichen Sinne von Gott negierten, um nicht die Konsubstantialität des Sohnes mit dem Vater zugeben zu müssen. Tatsächlich befindet sich jedoch Origenes im Einklang mit der ganzen griechischen Tradition, die keineswegs aus subordinatianischen Tendenzen das „Verbum" im metaphorischen Sinn verstand. Die Zusammenstellung von Origenes und Arianismus begegnet auch q. 32 a. 1 ad 1um. Tatsächlich ist die Trinitätslehre des Origenes nicht mangelhafter als die mancher seiner Zeitgenossen; freilich berufen sich die Arianer später viel auf ihn: Bihlmeyer, Kirchengeschichte 1926[8], 137. Schmaus, 19; für den Logosbegriff bei ihm S. 46 f.

[83]) Ibid. a. 2, ebenso De ver. q. 4 art. 2.

[84]) Ibid. a. 1: Pater enim intelligendo se et Filium et Spiritum Sanctum et omnia alia, quae eius scientia continentur, concipit verbum, ut sic tota Trinitas verbo dicatur et etiam omnis creatura. Art. 3. Den gleichen Inhalt gibt er an S. th. 1a 2ae q. 93 a. 1 ad 2um; dort auch dieselbe Begriffsbestimmung des Wortes. De pot. q. 9 a. 9 ad 7um betont er wie in De veritate, daß man wegen der Autorität der hl. Schrift Wort nur als Eigenname des Sohnes betrachten darf; ebenso Contra errores Graec. c. 12. Einer Basiliusstelle gibt er die Interpretation, daß der hl. Geist Wort des Sohnes sei, weil von ihm erleuchtet, die Heiligen vom Sohne sprachen. Auch Ad Hebraeos c. 1 l. 2 wendet er sich gegen

Aehnlich wie den persönlichen Charakter des Wortes beweist Thomas in der Summe den persönlichen Charakter der imago. Im Begriffe der imago liegt die Abprägung von einem Vorbild, also der Hervorgang von einem Vorbild. Alle Bezeichnungen aber, die einen Hervorgang besagen, liegen in der Sphäre des Persönlichen[85]). Mit großer Bestimmtheit lehnt auch hier Thomas die Gründe ab, die uns in der bisherigen Literatur für den Charakter der imago als Eigenname des Sohnes und nicht des hl. Geistes begegneten. Gegen den Grund, daß der Sohn, aber nicht der hl. Geist auch in einer Notion mit dem Vater übereinstimme, führt er in der Summe nur an, daß die Relationen keinen Maßstab abgeben zur Beurteilung der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit. Andere meinen, daß der hl. Geist nicht Bild des Sohnes sei, da er nicht Bild des Bildes sein könne, daß er auch nicht Bild von Vater und Sohn sei, da er nicht Bild von zweien sein könne. Thomas hat Alexander von Hales im Auge. Dagegen steht, daß Vater und Sohn ein Prinzip des hl. Geistes sind und daher auch ein Abbild haben könnten. Einen stichhaltigen Grund sieht Thomas darin, daß der Sohn als Wort hervorgeht, zu dessen Wesen die Aehnlichkeit mit dem Prinzip gehört, während der hl. Geist als Liebe hervorgeht, zu deren Wesen nicht die Aehnlichkeit mit ihrem Prinzip gehört, mag ihr diese auch zukommen, soferne sie göttliche Liebe ist[86]).

Im Gegensatz zum Sentenzenkommentar erscheint in der Summe der Begriff Verbum als der Grundbegriff, aus dem die zwei anderen abgeleitet werden.

Romanus de Roma scheint von der Summe des hl. Thomas in dieser Frage nicht unbeeinflußt geblieben zu sein. Er

---

die Griechen. In dem (in der Venetianischen Ausgabe von 1753 als 4. gezählten) Quodl. 4 q. 4 a. 6 scheint Thomas unter Wort den Erkenntnisakt zu verstehen. Als Inhalt wird auch hier alles Wißbare bezeichnet. Sehr eingehend und scharfsinnig bespricht Thomas den Begriff Wort in den zwei Opuscula: De differentia divini Verbi et humani und De natura verbi intellectus.

Von großem Interesse wäre in diesem Zusammenhang die quaestio 5 des 5. Quodlibets Johannes' von Neapel: Utrum Pater ante productionem Filii intelligat Spiritum Sanctum (Koch, Durandus I 296). Leider war es mir nicht möglich, diese Quaestio einzusehen.

[85]) Quaest. 35 a. 1.

[86]) Ibid. a. 2; siehe ferner q. 93 a. 1 ad 2um. Super 1am ad Cor. c. 11 l. 2; super 2am c. 4 l. 2; Ad Colloss. c. 1 l. 4. Contra error. Graec. c. 10 beschäftigt sich Thomas mit der griechischen Anschauung, daß der hl. Geist Bild des Sohnes sei. Da es anmaßend wäre, so bedeutenden Theologen zu widersprechen, so muß man zugeben, daß der hl. Geist Bild des Vaters und Sohnes ist in dem Sinne, daß Bild nichts anderes bedeutet als existens ab alio et eius similitudinem gerens. Wenn man aber darunter versteht aliquid existens ab altero, ex ipsa suae originis ratione habens, quod similitudinem gerat eius, a quo existit, inquantum ab altero, ut filius genitus vel ut verbum conceptum, sic solus filius dicitur imago.

meint, an und für sich könnten die drei Wortarten, die wir beim Menschen feststellen können, als Analogien des göttlichen Wortes verwendet werden. Das intelligible Wort würde das göttliche Wort in seinem ewigen Sein veranschaulichen, das vorgestellte Wort würde uns das göttliche Wort veranschaulichen, sofern darin der Vater seine Schöpfergedanken ausspricht, das gesprochene Wort würde uns das menschgewordene göttliche Wort veranschaulichen. Aber diese dreifache Analogie scheitert daran, daß nach Augustinus nur das rein intelligible Wort als Analogie in Frage kommt. Wie ist nun dieses geistige Wort zu verstehen? Nach manchen ist es die intelligibile Spezies, nach anderen der Denkakt, nach anderen das Resultat des Denkaktes. Die letzte Ansicht ist an sich wahrscheinlich. Aber die erste entspricht mehr der Intention der Väter[87]).

Ist es eine persönliche oder eine essentielle Bezeichnung? Nach manchen könnte es auch eine essentielle Bezeichnung sein, da die in dem Begriff Wort liegende Beziehung auch eine logische sein könnte. Andere dagegen sehen in dem Verbum nur einen Eigennamen des Sohnes, da es eine Emanation einschließt. Diese Meinung ist die richtige, da die Väter sie einstimmig vertreten. Demgemäß sieht Romanus auch im dicere einen notionalen Akt. Wenn Anselm jeder Person das dicere zuschreibt, so gebraucht er den Begriff in einem weiteren Sinn[88]). Das Wort besagt in erster Linie eine Beziehung zum Vater, ex consequenti aber auch zu den Geschöpfen[89]).

Daß imago ein Name des Sohnes ist, beweist Romanus in ähnlichem Gedankengang, wie wir ihn in der Summe des hl. Thomas treffen[90]).

Im Thomasinus finden wir die Ansicht der Summe des hl. Thomas so getreu wiedergegeben, daß es sich nicht verlohnt, darauf einzugehen[90a]).

Johannes von Paris schließt sich nicht restlos an die Summe des Aquinaten an. Unter dem geistigen Wort, das allein als Analogie des göttlichen Wortes in Frage kommen kann[91]), verstehen manche die species expressa, andere die ipsa cogitatio de re formata, andere den conceptus consurgens et resultans ex cogitatione informata. Er will sich der letzten Meinung an-

[87]) Fol. 78va—vb: Utrum nomen verbi divinis competat et quomodo. Romanus war nicht ganz richtig informiert, wenn er meinte, Augustinus lehne das äußere Wort als Analogie des inkarnierten ab: Schmaus, 359 ff.

[88]) Fol. 78vb—79ra.

[89]) Fol. 79ra.

[90]) Fol. 79va: Utrum imago dicatur essentialiter vel personaliter. Fol. 79vb: Utrum Spiritus Sanctus possit dici imago Filii?

[90a]) Fol. 18r; 19r.

[91]) Fol. 63rb; 63va zeigt er den Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Wort.

schließen. Aber die Erklärung, die er von diesem aus dem nicht geformten Denken resultierenden Begriff gibt, macht seine Annahme, daß in ihm das Wort zu sehen sei, wieder recht fragwürdig. Wohl lehnt er es ab, das diskursive Denken als Wort zu bezeichnen. Aber wenn man unter Denken den Terminus des diskursiven Denkens versteht, in dem dieses seinen Abschluß findet und das beschauende Erkennen beginnt, wenn man also unter Denken das geformte Denken oder die aktuelle Erkenntnis versteht, so ist dieses Erkennen als Wort zu bezeichnen[92]). Dieses Wort kann in Gott nur in notionaler Bedeutung vorkommen, da es begrifflich einen Hervorgang enthält. Jede hervorgehende Realität ist aber in Gott eine relative Realität[93]). Da das göttliche Wort aus der vollkommensten Erkenntnis des Vaters hervorgeht, so stellt es nicht nur den Vater dar, sondern auch alles, was Objekt der väterlichen Erkenntnis ist, also auch die Geschöpfe[94]).

Für die Zuweisung des Namens Bild an den Sohn kennt Johannes die drei uns bekannten Gründe: gemeinsame Notion des Vaters und Sohnes, Hervorgang des Sohnes von einem, Aehnlichkeit auf Grund des Hervorgangs. Er erklärt sich mit denen einverstanden, welche die beiden ersten ablehnen[95]).

Recht instruktiv ist das Referat des Jakob von Metz über den Begriff des geistigen Wortes. Eine Meinung sieht darin das Objekt, welches den Intellekt zum Erkenntnisakt bewegt[96]). Andere sehen im Worte den Erkenntnisakt selber und zwar nicht das einfache Erfassen des Objekts, auch nicht das Denken, durch

---

[92]) Fol. 63va—b. Er zeigt hier (nicht asserendo, sed recitando), daß die Spezies, durch die man erkennt, nichts anderes ist als das Erkennen selbst, quia actus intellectus scilicet intelligere est quoddam pati. Unde species non est quo intelligit. (Fol. 64ra.) Wenn sich der Intellekt als passive Potenz der Spezies im Gedächtnis zuwendet, dann empfängt er eine impressio und eine forma, die nichts anderes ist als das Erkennen selbst. Er lehnt es ferner ab, daß der Begriff nicht die erkannte Sache sein soll. Verbum est conceptus mentis, qui non est alius a re intellecta. Unde est ipsa essentia rei intellectae. Bald darauf: De tali ergo cogitatione discursiva bene verum est, quod non est verbum; sed si accipiatur per cogitationem illud, ad quod talis discursiva cogitatio terminatur, sicut quando iam cessat cogitatio discursiva et incipit cogitare intellectus de inventa veritate, ad quam terminatur cogitatio discursiva, ut quod homo est animal rationale mortale, ista cogitatio dicitur formata cogitatio et notitia actualis, quae verbum dicitur.

[93]) Fol. 64va.

[94]) Fol. 64vb. Dann sind die Blätter des Codex durcheinander geraten. Nach fol. 64vb setzt sich der Text fort fol. 67ra. Fol. 67rb beginnt die Frage nach dem Verhältnis der intelligibilen Spezies und des Erkenntnisaktes. Der Text dieser Frage setzt sich nach fol. 67vb fort in fol. 65ra. Auch Johannes von Lichtenberg bringt die Frage: Utrum species expressa intelligibilis in acie cogitantis sit idem cum actu intelligendi (Cod. Vat. l. 859, fol. 177va).

[95]) Fol. 67ra—rb.

[96]) Fol. 28rb. Er bringt nur die Frage: Utrum verbum teneatur vel dicatur essentialiter vel personaliter (bis 29ra).

das der Intellekt die Wahrheit sucht, sondern das auf dieses Suchen folgende vollkommene Erkennen. Andere halten den aus der vollkommenen Erkenntnis geformten Begriff, der die erkannte Sache darstellt, im Intellekt bleibt und das Erkenntnismedium bildet, für das Wort[97]). Mögen auch die beiden letzten Meinungen wahrscheinlich sein, so ist doch die zweite wahrscheinlicher. Von der ersten bemerkt er, daß sie heute niemand mehr vertritt. Daß die zweite der dritten Meinung vorzuziehen ist, zeigt er folgendermaßen: Wenn das Wort durch den Erkenntnisakt gebildet wird, dann entweder durch einen vollkommenen Erkenntnisakt oder durch einen unvollkommenen. Im ersten Fall ergibt sich natürlich ein vollkommenes Wort, im zweiten ist ein Wort überflüssig. Weiterhin ist das Wort nur so lange im Intellekt, als er aktuell erkennt. Andere fügen noch zwei Gründe hinzu: Durch einen immanenten Akt kann nichts gebildet, sondern nur etwas aufgenommen werden. Ferner unterscheidet sich der von einem Akt gebildete Begriff nicht von diesem.

Bei der Beantwortung der Frage, ob Verbum essentiell oder notional zu verstehen ist, scheint sich Jakob an den Sentenzenkommentar des hl. Thomas anzulehnen. Seiner Wortbedeutung nach ist es ein essentieller Begriff, da der Erkenntnisakt ein essentieller Akt ist und nicht eine reale Relation enthält[98]), da ferner das Wort entweder der Erkenntnisakt oder etwas durch den Erkenntnisakt Geformtes ist, aber weder der Sohn noch der hl. Geist ein Erkenntnisakt oder etwas durch einen Erkenntnisakt Hervorgebrachtes ist. De facto aber ist es ein notionaler Begriff, da es von einem Sprechenden hervorgeht, da es durch die erste geistige Produktion hervorgebracht wird und da es ein Objekt darstellt, lauter Momente, die sich im Sohne finden. Er geht vom Vater hervor durch die erste Produktion und repräsentiert den Vater, da er sein Bild ist[99]).

Herveus Natalis behandelt in seinem Sentenzenkommentar den Verbumbegriff nicht mit Berufung darauf, daß er ihn anderswo schon behandelt hat. Er hat offenbar seine scharfsinnige Abhandlung De Verbo im Auge. Hier zeigt er, daß das Wort nicht der Erkenntnisakt ist, daß es auch nicht die erkannte Sache ist. Das erste ist unmöglich, da Wort irgendwie das Objekt des Erkennens ist, da das Wort etwas durch die Erkenntnistätigkeit Produziertes ist, da sich der Sohn zum Vater nicht verhalten kann wie das Erkennen zum Intellekt, weil das Erkennen des Vaters mit dem Suppositum des Vaters identisch ist[100]). Das zweite ist nicht möglich, da das Wort nicht das in

[97]) Fol. 28va.
[98]) Fol. 28vb.
[99]) Fol. 29ra.
[100]) Q. 1 a. 2. (Siehe Dist. 27 seines Sentenzenkommentars.)

erster Linie erkannte Objekt ist, sondern das Medium der Erkenntnis[101]). Es bleibt sonach nichts übrig, als daß das Wort der Begriff oder der geformte Gedanke ist. Cogitatio formata bedeutet dabei die durch die Denktätigkeit produzierte Form[102]). Diese Form kann man freilich auch einen Akt nennen, da jede Form der Akt des Informierten ist[103]). Ist das Wort in Gott essentiell oder notional? Versteht man unter Wort nur das repraesentativum rei, so ist es ein Wesensbegriff. Für diese Auffassung beruft sich Herveus auf den Frater Thomas. Läßt man aber in dem Begriff auch das Produziertsein enthalten sein — und im eigentlichen Sinn gehört es zum Wort —, so kommt es nur in notionaler Bedeutung vor in Gott. Auch für diese ausschließlich notionale Bedeutung kann sich Herveus auf den Aquinaten berufen. Ebenso ist das dicere im eigentlichen Sinn ein notionaler Terminus[104]). Daß das Wort nur ein Eigenname des Sohnes ist, begründet Herveus damit, daß der Sohn durch die erste Produktion hervorgeht, daß er ferner von einem hervorgeht, zwei Momente, die zutreffen für die im Terminus Wort enthaltene Prozession per modum intellectus[105]).

Die Bedeutung, die der Begriff Wort bei Herveus spielt, tritt hinter jener des Begriffes Sohn zurück. Wenn wir uns an die von Herveus gebotene Erklärung der Formel per modum intellectus erinnern, ist uns das sofort verständlich.

Seiner Bedeutung als Eigenname ganz entkleidet wird der Begriff Verbum bei Durandus. Die Meinung, welche unter Wort die durch den Erkenntnisakt produzierte Form versteht, zitiert er in einer Weise, daß man annehmen darf, er habe Herveus vor Augen. Er lehnt diese Ansicht ebenso ab wie die Meinung, daß die Spezies oder der Habitus das Wort sei. So bleibt nur übrig, daß der Erkenntnisakt selber das Wort ist. Zu dieser Annahme drängt einmal die Vernunft. Zum Wort gehört nämlich wesensmäßig die Offenbarungsfunktion. Da es nun keinen processus in infinitum geben kann, so kann das erste Wort diese Funktion nicht ausüben durch ein Zeichen oder ein Bild, sondern nur durch sich selbst, durch sein Wesen, so daß

---

[101]) Ibid. a. 3: Dico, quod verbum non est principale obiectum intellectus sive principale intellectum, quia haec est res extra animam, in qua sistit cognitio intellectus principalis, sed est quasi pro alio intellectuali, quantum ad intentionem intelligentis, inquantum intellectus utitur eo ut quodam instrumento ad intelligendum alterum; unde sicut motio instrumenti non intenditur principaliter, ita cognitio verbi non illud, quod principaliter intenditur in aliqua scientia nisi in logica.

[102]) Ibid. a. 4; auch a. 1.

[103]) Ibid. a. 2.

[104]) Q. 5 a. 3. Für die erste Auffassung wird Herveus den Sentenzenkommentar des Aquinaten im Auge haben, für die zweite die Quaestio 4 De veritate art. 2, soviel sich aus dem Wortlaut seines Textes erschließen läßt.

[105]) Ibid. a. 4.

die Offenbarung einer Sache im Geist selbst das Wort ist. Die Offenbarung eines Objektes im Geiste ist aber soviel wie ihre Erkenntnis. Durandus nimmt auch eine Reihe von Augustinusstellen für seine Anschauung in Anspruch. Wenn er auch in jedem Denkakt den Begriff Wort verwirklicht sieht, so kommt das Wortsein doch in vollkommenerer Weise dem deutlichen als dem undeutlichen, dem reflexen als dem direkten Denken zu, da dem deutlichen und dem reflexen in höherem Grade die Offenbarungsfunktion eignet[106]).

Bei Gott ist demnach das Wort der Denkakt, durch den ihm alles klar vor Augen liegt. Daraus ergibt sich, daß Verbum seiner Wortbedeutung nach wie der Sachbedeutung nach im eigentlichen Sinne eine Wesensbezeichnung ist. Da nämlich das Verbum nichts anderes ist als der Erkenntnisakt und dieser keine reale Emanation einschließt, sondern nur eine logische, so kann Wort kein notionaler Begriff sein. Außerdem ist auch dicere kein notionaler Begriff. Dicere und Verbum entsprechen einander aber, da sie entweder identisch sind oder im Verhältnis von Tätigkeit und Produkt zueinander stehen. Daß dicere kein notionaler Begriff ist, ergibt sich daraus, daß es allen drei Personen zukommt, daß ferner sein Objekt die Kreatur und auch die sprechende Person selbst ist. Ein notionaler Akt kann aber nur einer produzierenden Person zukommen. Außerdem wird durch ihn eine Person produziert. Es produzieren jedoch weder alle drei Personen noch kann eine Person sich selbst produzieren noch kann durch einen notionalen Akt die Kreatur produziert werden. Wenn Verbum auch kein Eigenname des Sohnes ist, so appropriieren wir ihm doch das Wortsein. Das Recht dazu leitet Durandus aus dem Grundsatz ab, daß die Geschöpfe die Führer zu Gott sind. In der menschlichen Seele aber finden wir die Trias memoria, intelligentia, voluntas, welche uns die drei Personen repräsentiert. Das zweite Glied nun veranschaulicht uns den Sohn[107]).

Der Standpunkt des Durandus offenbart die schärfste Durchführung des Gedankens, daß die Zeugung kein Denkakt ist.

Die imago dagegen hält er, so weit in Gott der Begriff überhaupt Geltung besitzt, wegen des in ihr enthaltenen Momentes des Hervorgehens für einen notionalen Begriff. Das Bildsein kommt sowohl dem Sohn wie dem hl. Geist zu, da beide als dem Vater ähnliche Produkte hervorgebracht werden. Dem Sohne kommt jedoch das Bildsein auf Grund seines Namens und seines Hervorgangs zu, dem hl. Geist nicht[108]).

[106]) Dist. 27 a. 2.

[107]) Ibid. q. 3.

[108]) Dist. 28 q. 3. Die Zusammensteller der Liste der Abweichungen des Durandus vom Aquinaten des Cod. Vat. lat. 6736 gehen auf diese zwei Begriffe nicht ein (fol. 114vb).

Die Evidentiae beschäftigen sich fol. 19vb—21ra mit dem Begriff

3. *Die Augustinerschule.*

Aegidius sieht in dem göttlichen Wort das Wesen des Wortes in viel höherem Maße verwirklicht als bei den menschlichen Worten. Das ergibt sich aus der Ethymologie und aus der Bedeutung des „Wortes". Verbum besagt verum boare. Das Moment der Wahrheit kommt dem göttlichen Wort im höchsten Maße zu, da in dem göttlichen Wort bezw. in der göttlichen Erkenntnis die Dinge ein wahreres Sein haben als in sich selbst oder gar in unserer Erkenntnis. Das Wort besagt weiter eine Offenbarungsfunktion. Diese eignet aber dem göttlichen Wort in intensiver wie extensiver Hinsicht in höchstem Grade [109]).

Ablehnend verhält sich Aegidius gegen die Anschauung, Verbum besage bei Gott die species intelligibilis oder die Tätigkeit des Intellekts, durch die Gott formal erkennt, und könne daher auch in essentiellem Sinn verwendet werden. Das Wort kann nicht die species intelligibilis oder die Tätigkeit des Intellekts sein. Nach Augustinus wird das geistige Wort durch das gesprochene Wort geoffenbart. Das gesprochene Wort offenbart aber weder die species intelligibilis noch den Erkenntnisakt, sondern den Begriff. Ferner ist das Wort nicht das, wodurch wir formal erkennen. Denn das Wort ist nach Augustinus die Definition der Sache. Die Definition ist aber nicht das, wodurch wir erkennen, sondern das, in dem wir wie in einem Spiegel erkennen. Unrichtig ist ferner, daß das Wort eine absolute Realität bedeuten kann. Es kann nur persönlich ver-

---

Bild, Herveus kritisiert Clm. 14383, fol. 96vb—97ra den Begriff Wort, fol. 97ra—98ra den Begriff Bild. Ich kann mich wie immer nur auf den gedruckten Sentenzenkommentar stützen. Gerade in diesen Fragen ist von Koch's II. Durandusband reicher Aufschluß zu erwarten.

In dem Text des Sentenzenkommentars Jakobs von Lausanne fehlen die Quästionen über Verbum und Imago. Bernard Lombardi übergeht sie völlig; siehe fol. 51rb ff.

Petrus de Palude vertritt folgende Anschauung: Fol. 136va: [Dist. 27] Tertio quaeritur de verbo primo quantum ad eius effectivum, utrum scilicet phantasma et intellectus agens et possibilis et species concurrant ad formationem verbi. Er sagt darauf, daß das primum principium effectivum verbi mediatum vel immediatum das Objekt bzw. das Phantasma sei, was dasselbe ist, weil das äußere Objekt auf das Erkenntnisvermögen nur einwirken kann mittels des Phantasmas. Das secundum principium effectivum verbi ist der intellectus agens. Tertium principium effectivum ist die species intelligibilis. Das zeigt er dann sehr eingehend. Der intellectus possibilis ist das Aufnahmeorgan des Wortes. Die ausgedehnte Frage endigt fol. 139vb. Fol. 139vb: Utrum verbum in divinis dicatur essentialiter an personaliter. Fol. 144va: Das Wort ist proprie, nicht metaphorice in Gott. Verbum, prout est in divinis, est quoddam intelligere subsistens productum ab uno et producens cum ipso simile et aequale. Daraus folgt, daß es eine Personalbezeichnung ist, quia omne, quod in suo formali significato, licet secundario includit productionem ad intra vel ab intra, est personale, licet de principali significato dicat perfectionem simpliciter. Das Wort ist proprium Filii.

[109]) Dist. 27 q. 2 a. 1. Anselm und Augustinus werden hier zitiert.

wendet werden, da es eine reale Relation besagt. Um das verständlich zu machen, unterscheidet Aegidius auf Seite des Subjekts sechs Momente, die für das Wort in Frage kommen: die Erkenntnispotenz, die geistige Spezies, den Erkenntnisakt, die erkannte Sache, den ungeformten Begriff bezw. das Denken, den geformten Begriff oder das Wort. Aegidius zeigt, daß das Wort sich von den fünf ersten Begriffen unterscheidet. Hervorgehoben sei, daß er den Unterschied zwischen Wort und Denken darin sieht, daß das ungeformte Denken eine Unvollkommenheit besagt, während das Wort nach Augustinus eine Vollkommenheit bedeutet. Da nun ein geformter Begriff nicht ohne Emanation denkbar ist, so bedeutet Wort immer etwas vom Sprechenden Emanierendes. Da aber Emanation, Hervorgang, Zeugung immer persönlich verstanden werden, so ist Verbum ein persönlicher Begriff[110]). Da Wort eine Emanation durch das Denken in sich schließt, so kann es nur ein Eigenname der Person sein, die durch einen Akt des Intellekts produziert wird. Das ist aber der Sohn[111]). Diese Anschauung hindert Aegidius nicht zu sagen, daß das dicere im weiten Sinn verstanden allen drei Personen zukommt. Sofern es bedeutet concipere verbum, ist es ein notionaler Akt des Vaters[112]).

Besagt das Wort immer eine Beziehung zur Kreatur? Das Wort wird aus der Kenntnis des Vaters geboren. Alles was in dieser ist, ist auch im Wort. Wie der Vater sich spricht durch das Wort, so auch die Kreatur. Daher hat das Verbum auch eine Beziehung zur Schöpfung. Aber die Beziehung des Wortes zum Vater und die Beziehung zur Schöpfung weisen sechs Unterschiede auf. Der Vater verhält sich zum Wort wie das sprechende Subjekt und das gesprochene Objekt, die Kreatur nur wie das gesprochene Objekt. Ferner wird der Vater durch das Wort principaliter gesprochen, die Schöpfung aber ex consequenti. Weiterhin ist das Wort das Abbild des Vaters, zur Kreatur steht es aber nicht im Verhältnis des Abbildes, sondern der simplex veritas, wie Anselm sagt. Es kann auch nicht das Wort der Kreatur genannt werden, wohl aber das Wort des Vaters. Endlich ist die Beziehung zum Vater eine aktuelle, zur Kreatur eine habituelle. In dreifacher Weise wird die Kreatur durch das Wort gesprochen, sofern in ihm die Kreatur dargestellt wird, sofern im Wort und durch das Wort die Schöpfung disponiert wird, sofern endlich die Kreatur im Wort wie in der potentia operativa ist[113]).

Wie Verbum so ist auch imago im eigentlichen Sinne nur ein persönlicher Begriff. Das ergibt sich daraus, daß Bild die

[110]) Ibid. a. 2.
[111]) Ibid. a. 3.
[112]) Ibid. ad 3um.
[113]) Ibid. a. 4.

Nachahmung eines Vorbildes besagt und daher notwendig eine Beziehung enthält[114]). Daß der Sohn allein imago als Eigenname zugesprochen erhalten darf, beweisen manche mit drei Gründen. Der Sohn produziert wie der Vater aus sich eine weitere Person, stimmt also mit dem Vater in einer Notion überein. Der Sohn geht von einem hervor. Eine Person kann aber im eigentlichen Sinn nur ein Vorbild, nicht mehrere Vorbilder nachahmen. Schließlich kommt es dem Sohn auf Grund seines Hergangsmodus zu, daß er Bild des Vaters und einer Natur mit ihm ist. Die beiden ersten Gründe wurden von manchen bekämpft. Im Notionalen gebe es keine Aehnlichkeit und keine Gleichheit und daher auch kein Bild. Der zweite Grund schließe nicht, da Vater und Sohn eben ein Prinzip des hl. Geistes seien, nicht mehrere. Zu dieser Kritik bemerkt Aegidius, daß alle drei Gründe zutreffend seien. Nach Augustinus ist nämlich der ganze Grund, warum der Sohn Bild heißt, nicht der hl. Geist, darin zu sehen, daß allein der Sohn Wort ist. Daher beweisen die Gründe, die den Wortcharakter des Sohnes zeigen, auch seinen Bildcharakter. Nun tun aber alle die vorhin genannten Gründe dar, daß der Sohn Verbum ist. Wenn er nämlich eine andere Person produziert, muß er durch die erste Produktion hervorgebracht sein. Das ist aber die Produktion per modum intellectus. Die Produktion per modum voluntatis setzt ja jene per modum intellectus voraus. Wenn der Sohn nur von einem hervorgeht, so ist wieder seine Produktion per modum intellectus gezeigt. Die Produktion durch den Willen ist ja von zweien. Der dritte Grund ist von selber klar[115]). Der Gegensatz zum Aquinaten liegt klar zutage.

4. Die Weltkleriker.

Heinrich von Gent versteht unter dem Wort die aus der einfachen Erkenntnis eines Objektes durch Reflexion über sie entstehende aktuelle die einfache unreflexe Erkenntnis darstellende und erklärende Erkenntnis. Indem der Vater, mit der einfachen Wesenserkenntnis ausgestattet, sich zu sich selber wendet, erzeugt er die notitia declarativa. Da diese sonach das Resultat des actus dicendi oder des Zeugens ist, ist sie identisch mit dem Sohn. Heinrich ist der Meinung, daß dem Wort auf Grund seines Wesens, weil es nämlich notitia declarativa ist, eine Beziehung zur Kreatur als proprium eigen ist. Dazu eigne

---

[114]) Dist. 28 q. 2 a. 2; in art. 1 untersucht er die Definition des Hilarius.

[115]) Ibid. a. 3. Ueber den Zusammenhang zwischen Wort und Bild bei Augustinus siehe Schmaus, 365 ff. Im Sinne des hl. Augustinus liegt nur der dritte Grund; cf. Schmaus, 378 ff. Den Einwand, daß der Damascener den hl. Geist Bild des Sohnes nennt, beantwortet Aegidius ad 4um damit, daß die Griechen allgemein den hl. Geist Bild nennen, die Lateiner nur den Sohn. Magis proprie tamen loquuntur latini quam graeci.

ihm noch eine Beziehung als appropriatum. Diese Beziehung ist keine habituelle und keine aktuelle, sondern eine aptitudinale[116]). Wir werden sehen, wie gerade diese Anschauungen Heinrichs dem doctor subtilis Anlaß zu reichster Kritik geben. Uebereinstimmung werden wir zwischen den beiden darin finden, daß das Wort ein Denkakt, nicht der Terminus eines solchen ist.

Gottfried von Fontaines bringt in seinem fünften Quodlibet die Frage, ob Verbum eine Wesens- oder eine Personalbezeichnung sei. Wir haben diese Quaestio schon bei anderer Gelegenheit ausgewertet. Da das Wort die vom Intellekt und durch die Tätigkeit des Intellekts hervorgehende das Gedächtniswissen erklärende (declarativa) — wir hören Heinrich von Gent — notitia ist, so kann das göttliche Wort nur die Person des Sohnes bezeichnen[117]).

5. *Skotus und Thomas Anglicus.*

Untersuchen wir nun die Ansicht des doctor subtilis. Duns Skotus stellt über den Begriff Wort drei Fragen:

1. Ist das Wort die aktuelle Erkenntnis?
2. Ist es ein Eigenname der zweiten Person?
3. Besagt es eine Beziehung zur Kreatur?

Entschieden weist er zunächst die Ansicht des Heinrich von Gent zurück, daß das Verbum die declarative aktuelle Erkenntnis ist[118]). Bei der Beantwortung der ersten Frage arbeitet er reichlich mit Augustinustexten. Ja aus Augustins Trinitätswerk muß man die zum Worte gehörigen Elemente zu erkennen suchen. Es steht nun fest, daß nach Augustinus das Verbum nicht in der memoria wohnen kann, sondern daß sein Aufenthaltsort die intelligentia ist. Denn nach Augustinus ist das Verbum undenkbar ohne aktuelle Erkenntnis. Ferner ist es nach ihm aus der memoria gezeugt[119]). Von den in der intelligentia sich befindlichen Elementen könnten als Wort in Frage kommen die aktuelle Erkenntnis oder das den Erkenntnisakt bestimmende Objekt, die dem Erkenntnisakt vorangehende, aus der Spezies der memoria gezeugte Spezies der intelligentia oder etwas durch den Erkenntnisakt Geformtes oder die Erkenntnis, sofern man sie als von der Erkenntnis als actio verursachte passio betrachtet[120]). Skotus zeigt zuerst, daß das Wort nicht eine Spezies in der intelligentia sein kann. Eine solche Spezies ist überflüssig. Denn sie kann das Objekt nicht inhaltsvoller darstellen als die Spezies in der memoria. Ferner müßten sonst, da der Intellekt als memoria und der Intellekt als intelligentia nur eine Potenz bildet, in einer Potenz zwei

[116]) Quodl. 6 q. 1. Summa a. 54 q. 10.
[117]) Quodl. 5 q. 4.
[118]) Ox. d. 27 q. 1 nn. 3—10.
[119]) Ibid. nn. 11 u. 12.
[120]) Ibid. n. 12.

Spezies von derselben ratio sein. Außerdem wäre der in der memoria ruhende Habitus nicht unmittelbares Prinzip der Tätigkeit. Ferner würde diese Spezies in der intelligentia nicht natürlicherweise hervorgebracht; denn da sie niemals ohne einen Erkenntnisakt gesetzt werden kann, würde sie wie dieser dem Befehl des Willens unterliegen. Aber auch frei könnte sie nicht hervorgebracht werden. Denn was in der Macht des Willens liegt, ist nur die aktuelle Erkenntnis, aber nicht die dieser vorangehende Form[121]). Auch das Objekt kann nicht als Verbum bezeichnet werden. Denn zum Begriff Wort gehört das Produziertwerden durch die Produktionskraft des Gedächtnisses. Aber das Objekt ist an sich nicht produziert, auch nicht sofern es im Gedächtnis ruht, auch nicht sofern es ein Sein in der intelligentia hat. Denn damit es in der intelligentia sich befinden kann, muß etwas vor ihm produziert werden, in dem es ein Sein besitzen kann. Das ist aber der Erkenntnisakt[122]). Der Terminus der intellectio kann das Wort nicht sein, da die intellectio nicht eine einen Terminus produzierende actio ist. Denn sonst wäre es unmöglich, die intellectio ohne Terminus zu denken, wie es unmöglich ist, die Erwärmung ohne die dadurch eintretende Wärme zu denken. Gegen diese Ansicht und gegen diejenige, daß das Erkennen als passio das Wort sei, spricht auch die Tatsache, daß nach Augustinus die memoria und nicht die intelligentia das Prinzip des Wortes ist. Gegen diese letzte Anschauung steht weiter die Tatsache, daß die intellectio eine Form ist und daher nicht in ihrer Funktion als actio das Prinzip ihrer selbst als passio sein kann.

So bleibt als einzige Möglichkeit nur mehr übrig, daß das Wort die aktuelle Erkenntnis ist. Für die Richtigkeit dieser Ansicht bürgt die Autorität Augustins. Ihr tritt verstärkend bei die Erwägung, daß die aus dem verborgenen Wissen der memoria produzierte intellectio das habituelle Wissen der memoria ausdrückt und darstellt[123]). Ein Zweifel bleibt noch: Ist jede aktuelle Erkenntnis als Wort zu bezeichnen? Manche wollen nur die intellectio declarativa als solches gelten lassen. Aber dagegen steht, daß der Vater formell die intellectio declarativa besitzt. Denn die aktuelle Erkenntnis des Vaters erklärt ihn, sofern er die habituelle Erkenntnis besitzt, wie die aktuelle Erkenntnis im Sohn diesen erklärt, sofern er die habituelle Erkenntnis besitzt. Eine andere Anschauung meint, daß die aktuelle Erkenntnis, die auf das suchende und forschende Denken folgt, als Wort zu bezeichnen sei. Dagegen macht Skotus geltend, daß dann Gott, den Engeln und den Seligen, sowie dem-

---

[121]) Ibid. n. 12.
[122]) Ibid. n. 13.
[123]) Ibid. nn. 13 u .14; an Augustinustexten zitiert er: De trin. l. 15 c. 15; l. 15 c. 10.

jenigen, der sich im Besitze eines vollkommenen Tätigkeitshabitus befindet, jedes Wort abzusprechen wäre[124]). Nach Ablehnung dieser beiden Meinungen gibt Skotus die Entscheidung, daß nur die gezeugte aktuelle Erkenntnis ein Wort ist. Die gezeugte Erkenntnis kann ein vollkommenes oder ein unvollkommenes Wort sein. Conditio sine qua non eines vollkommenen Wortes ist bei unserem Erkennen ein vorausgehendes Suchen und Forschen. Der Grund liegt nicht im Wesen des Wortes überhaupt, sondern in der Unvollkommenheit unseres Denkens, das nicht im ersten Anlauf sofort den Wesensbegriff der Dinge bilden kann. Dieses vorangehende Forschen ist indes nicht als Zeugungsakt zu verstehen. Man muß sich vielmehr den Sachverhalt folgendermaßen vorstellen. Zunächst besteht die undeutliche habituelle Erkenntnis, darauf folgt die undeutliche aktuelle Erkenntnis. Darauf folgt das Suchen und Forschen. Das Resultat dieses Suchens und Forschens ist die deutliche, vollkommene, aktuelle Erkenntnis, die daraufhin als vollkommene habituelle Erkenntnis im Gedächtnis zurückbleibt. Dieses mit vollkommener Erkenntnis ausgestattete Gedächtnis bildet eine Analogie des Vaters. Aus dem vollkommenen Gedächtnis wird nun ohne vermittelndes Suchen und Forschen unmittelbar das Wort gezeugt und die Zeugung dieses Wortes bildet eine Analogie der göttlichen Zeugung[125]).

Der Wille bildet weder formell noch ursächlich einen Wesensbestandteil des Wortes. Er begleitet aber das Wort als vorangehender wie als nachfolgender Wille, als vorangehender, da er den Intellekt zu seinem Suchen und Forschen bestimmt, als nachfolgender, da er den Intellekt bei der einmal gewonnenen Erkenntnis verharren heißt[126]).

Da im Begriff Verbum wie im Begriff Sohn eine konstante Relation eingeschlossen ist zu dem als memoria perfecta das Wort produzierenden Vater, so ist es ein reiner Personalname und zwar ein solcher der zweiten Person, da es dieser zukommt, der geistige Ausdruck des Vaters zu sein[127]).

Besagt das Wort eine Beziehung zur Kreatur? Bei der Lösung dieser Frage läßt sich Skotus von dem Grundsatz leiten, daß keine Beziehung auf ein außergöttliches Sein einer Person zukommen kann, ohne zugleich der ganzen Trinität zuzukommen. Daher kann keine außergöttliche Beziehung das proprium einer Person sein, so daß sie wesentlich zu ihr gehörte. Diese Ausführungen des Skotus richten sich gegen Heinrich von Gent. Sachlich ist damit die Frage entschieden. Aber davon verschieden ist die andere Frage, ob nicht im Begriff „Wort" formell die Beziehung zur Kreatur enthalten ist. Darauf

[124]) Ibid. nn. 14 u. 15.
[125]) Ibid. nn. 16 u. 17.
[126]) Ibid. n. 18. [127]) Ibid. nn. 20 u. 21.

ist zu antworten, daß das Wort, da es eine notitia expressa besagt, in erster Linie eine Beziehung zum exprimens enthält, sekundär als verbum declarativum eine logische Beziehung zu dem in ihm ausgedrückten Inhalt. Als Inhalt kommt in Betracht das göttliche Wesen und alles sonstige dem väterlichen Intellekt gegenwärtige intelligibile. Wegen seines deklarativen Charakters kann die Beziehung zu den Geschöpfen dem Sohne appropriiert werden[128]).

Thomas Anglicus macht der größeren Uebersichtlichkeit halber aus den drei Fragen des Oxoniense vier:

1. Ist das geschaffene Wort die aktuelle Erkenntnis?
2. Ist jeder Erkenntnisakt ein Wort?
3. Ist Wort ein Eigenname der zweiten Person?
4. Besagt das Wort eine Beziehung zu den Geschöpfen?

Wie so oft bietet auch hier Thomas Anglicus einen Text, der den von Wadding gebotenen an straffer Gedankenführung, an klarem logischen Gedankenfortschritt erheblich übertrifft.

Woran sich Thomas in diesen Erörterungen stößt, ist die Bestimmung des Wortes als der intellektuellen Erkenntnis und nur sie. Mag diese Ansicht auch recht viel Wahrscheinlichkeit für sich haben, so scheint sie doch nicht im Einklang zu stehen mit den allgemein angenommenen Bestimmungen des Wortes. Das Wort ist nämlich das erste, was gesprochen wird. Man kann aber doch nicht sagen, daß der Intellekt seinen Akt spricht. Außerdem erkennt der Vater formell nicht durch sein Wort, wohl aber durch den Erkenntnisakt. Man kann gegen diesen Einwand nicht sagen, der Vater erkenne deswegen nicht durch sein Wort, weil es subsistierend sei. Denn in uns ist das Wort nicht subsistierend, sondern inhärierend und doch erkennen wir durch das Wort nicht, sofern es der Erkenntnisakt ist, sondern sofern es das Abbild des Objekts ist. Für diese Behauptung zitiert Thomas drei Augustinustexte, die alle besagen, daß das Wort die von der memoria produzierte species ist. Augustinus unterscheidet in diesen Texten zwischen der acies mentis, die mit dem Erkenntnisakt zu identifizieren ist, und der species, welche als Objekt vor die acies mentis tritt. Damit stimmt der allgemeine Sprachgebrauch überein. Denn alle sind darin einig, daß die Seligen alles in einem Worte sehen. Dafür, daß nicht der Denkakt das Wort ist, spricht auch folgende Erwägung. Eine positive Tätigkeit kann nicht ein Nichtseiendes oder das Nichts zum unmittelbaren Terminus haben. Daher kann das erkannte Objekt als solches nicht der Terminus des Erkenntnisaktes sein, da es gegen Sein und Nichtsein indifferent ist. Es könnte ja auch das Nichts Gegenstand des Erkennens sein. Deshalb muß der Denk-

[128]) Ibid. Daß die Geschöpfe nicht Inhalt der zeugenden Erkenntnis sind, zeigt er mit Verwertung des prius-Gedankens klar Ox. II d. 1 a. 1 q. 3. Siehe auch Stohr, 147.

akt ein reales Sein zum Terminus haben, durch das das Objekt im erkennenden Subjekt ist. Als Kronzeugen dafür, daß nicht die außerhalb des erkennenden Subjekts existierende Sache der unmittelbare Terminus des Erkennens ist, führt er Avicenna und Algazel an[129]).

Nach dieser Ablehnung der skotistischen Ansicht entscheidet sich Thomas für die Meinung, daß das Wort die species, d. h. das im Intellekt hervorgebrachte Abbild des erkannten Objekts ist, das den unmittelbaren Terminus des Erkenntnisaktes darstellt.

Zu den Einwänden, die Skotus gegen diese Anschauung macht, bemerkt er folgendes. Zunächst kann man nicht behaupten, daß diese Spezies überflüssig ist. Wenn die Spezies im Gedächtnis auch virtuell alles enthält, was jene in der intelligentia enthält, so doch nicht formell, wie auch die Einsicht in die obersten Prinzipien alle daraus ableitbaren Schlußfolgerungen virtuell enthält, aber diese Kenntnis doch nicht formell mit der Erkenntnis der Prinzipien gegeben ist. Skotus täuscht sich, wenn er meint, die Spezies im Gedächtnis und in der intelligentia seien nur eine Species. Es sind zwei spezifisch verschiedene Spezies, mag auch der Inhalt der beiden der gleiche sein. Mit Unrecht wirft Skotus dieser Meinung weiter vor, daß nach ihr der Habitus nicht das Prinzip des Aktes sei. Denn auch nach dieser Meinung ist das Wort, d. h. die Spezies nicht das Prinzip der Erkenntnis. Denn sie ist nicht das Prinzip des Aktes als solchen oder der Substanz des Aktes, mag sie auch das Prinzip dafür sein, daß der von der intellektiven Potenz hervorgehende Akt sich gerade auf dieses bestimmte Objekt richtet. Zu den zwei letzten Einwänden des Skotus bemerkt Thomas, daß dem Erkenntnisakt, der in der Gewalt unseres Willens steht, ein anderer Erkenntnisakt vorangeht. Deshalb setzt das Wort, das in der Gewalt unseres Willens steht, einen Erkenntnisakt voraus, mag es auch selber einem anderen vorangehen.

Zu den Gründen, die Skotus für seine Meinung anführt, bemerkt er, daß er Augustinus falsch interpretiert, daß ferner das Objekt nicht Wirkursache der Substanz des Aktes ist, sondern des Aktes, sofern er sich gerade auf dieses Objekt bezieht, daß es daher direkt mehr die Ursache der Inhaltlichkeit des Wortes als des Erkenntnisaktes ist[130]).

An der zweiten Frage hat Thomas nichts auszusetzen, abgesehen von der sich natürlich auch hier geltend machenden Meinung, daß das Wort der Erkenntnisakt ist. Ja er zollt dem doctor subtilis die Anerkennung, daß von seinem Standpunkt aus seine Ausführungen hinreichend wahrscheinlich sind[131]).

[129]) Dist. 27 q. 1.
[130]) Ibid.
[131]) Ibid. q. 2.

In der dritten und vierten Frage erklärt er sich mit Skotus einverstanden[132]).

Sachlich bringt das Parisiense in diesen Fragen wenig neue Gesichtspunkte. Doch behandelt Skotus hier die ganze Materie in fünf Quästionen, von denen vier mit jenen übereinstimmen, in die Thomas Anglicus die Quästionen des Oxoniense zerlegt. Als neue Frage erscheint die Quaestio, ob der geschaffene Intellekt, der dem Urteil der natürlichen Vernunft folgt, ein essentielles Wort in Gott annehmen würde[133]). Bei der Behandlung der Quaestio, ob Verbum ein Eigenname der zweiten Person ist, weist er eine Anschauung ab, die am Rande der Waddingausgabe als jene des Gottfried von Fontaines und des Aquinaten bezeichnet ist. Nach dieser Ansicht empfängt der Intellekt seine Vollendung dadurch, daß vermittels des Denkaktes ein Begriff, ein Wort von ihm hervorgeht. Hervorgehen kann aber in Gott nur etwas Notionales. Gegen diese Ansicht wendet Skotus ein, daß durch keinen Akt der Intelligenz ein Wort gezeugt wird, sondern nur durch einen Akt der memoria, daß der Denkakt nach Aristoteles selbst schon der Seele die höchste Vollkommenheit verleiht, daß daher auf ihn nichts Vollkommeneres folgen kann, daß der Vater durch die Zeugung nichts empfängt, sondern schon vor der Zeugung und ohne Zeugung alle Vollkommenheit besitzt, daher auch die Vollkommenheit des Denkens. Seine eigene positive Begründung für den notionalen Charakter des Begriffes Verbum klingt bedeutend reservierter als im Oxoniense. Als eine entscheidende Instanz sieht er nicht die Vernunft an, sondern die Autorität und den Sprachgebrauch. Nur um einige Vernunfteinsicht zu ermöglichen, führt er den uns vom Oxoniense her bekannten Grund an.

Der Unterschied zwischen Sohn und Wort liegt darin, daß man beim Begriff Sohn an eine vitale Natur denkt, beim Begriff Wort an eine intellektuelle.

Die Frage, wie Verbum ein notionaler Begriff sein könne, wo doch intelligere ein essentieller sei, macht Skotus keine Schwierigkeiten. Da das intelligere nicht der Zeugungsakt des Wortes ist, ist diese Fragestellung ganz verfehlt. Zur Beantwortung der weiteren Frage, wie denn die allen drei Personen gemeinsame memoria das Prinzip des notionalen Wortes sein könne, verweist er auf frühere Ausführungen[134]).

---

[132]) Ibid. qq. 3 u. 4. Thomas behauptet bei jeder Frage, daß er sie der größeren Uebersichtlichkeit halber von dem ganzen Komplex abgetrennt habe. Tatsächlich bringt jedoch Skotus drei Fragen, nicht nur eine. Freilich stellt er die drei Fragen voran; ihre Beantwortung erfolgt dann in fortlaufendem Texte.

[133]) Paris., d. 27 q. 5 (Cod. Vind. lat. 1453, fol. 85vb).

[134]) Ibid. q. 4; (Cod. Vind. lat. 1453, fol. 85vb); cf. d. 3 q. 6.

Das Verhältnis des Wortes zur Kreatur macht Skotus auch noch zum Gegenstand einer Quaestio seines Quodlibet[135]).

Steht Thomas Anglicus schon in seiner Skotuskritik der Anschauung, daß das Wort mit dem Erkenntnisakt zu identifizieren sei, nicht völlig ablehnend gegenüber, so tritt diese Stellungnahme noch stärker im ersten Quodlibetum Suttons in Erscheinung[136]). Zwischen der operatio des Intellekts und dem operatum ist ein so kleiner Unterschied, daß er von vielen unbeachtet gelassen wird und sie bald die erste, bald das zweite als Wort bezeichnen. Sutton zählt zu den Autoren, die so verfahren, den hl. Augustinus[137]). Wie enge operatio und operatum miteinander verwandt sind, ergibt sich daraus, daß das Aufhören der ersteren das Aufhören des zweiten zur Folge hat[138]). Da sonach Tätigkeit und operatum fast identisch sind, wenn auch nicht ganz[139]), so dreht es sich bei der ganzen Frage mehr um einen Wortstreit als um einen Sachstreit[140]). Ja Sutton glaubt, der Unterschied der Meinungen liege nur im modus significandi[141]). Freilich hält er es für richtiger zu sagen, das Wort sei das operatum. Die Gründe dafür sind folgende: Das intelligere ist ein pati, das verbum eine Qualität. Das Wort ist etwas Hervorgehendes, das Erkennen nicht; es ist vielmehr der Weg zum emanans[142]).

Der Gedanke, daß intelligere und der Terminus des intelligere aufs engste miteinander verbunden sind und die Autoren daher zwischen den beiden nicht immer unterscheiden, findet sich auch in der Cowtonkritik Suttons[143]). Im übrigen ist er aber hier ohne Schwanken der Meinung, daß das Verbum der durch die Tätigkeit des Intellekts geformte Begriff, der Terminus des Erkennens sei[144]). Auch mit der aktuellen Aehnlichkeit des erkannten Objekts, mit der Spezies im Intellekt identifiziert er das Wort[145]). Die Frage, ob das Wort der Terminus des Erkennens oder die Spezies im Intellekt sei, stellt er sich gar nicht. Die Identifizierung des Begriffes Wort mit der Spezies zeigt die Verwandtschaft zwischen dem Liber propugnatorius und der Cowtonkritik. Von einer Sympathie für die skotistische Anschauung ist in der Cowtonkritik nichts zu spüren.

[135]) Q. 8.
[136]) Quodl. I q. 17.
[137]) S. 24*.
[138]) S. 24*.
[139]) S. 25*; 29*.
[140]) S. 27*.
[141]) S. 26*; 29*.
[142]) S. 25*s. Richtig interpretierte Sutton schon Johannes Baconthorp, I Sent. d. 27 a. 1. Vgl. Xiberta, De mag. Johanne Baconthorp, in Anal. Ord. Carm. 6 (1927) 114.
[143]) Cod. Ross. 431, fol. 72r.
[144]) Fol. 70r.
[145]) Fol. 72r.

6. Franziskanertheologen nach Skotus.

Alexander von Alexandrien zitiert in extenso die zwei Meinungen, daß das Verbum der Terminus der Denktätigkeit ist und daß es die Denktätigkeit selber ist. Er scheint seine Sympathie der zweiten Meinung zu schenken. Freilich ist seine eigene Meinung, wie regelmäßig, nicht klar zum Ausdruck gebracht[146]).

Wilhelm Alnewick (?) beweist die These, daß das Verbum der Akt des Intellekts ist, folgendermaßen. Eine geistige Tätigkeit, die ein Produkt hervorbringt, ist nicht die letzte Vollkommenheit des produzierenden Intellekts. Aber die immanenten Tätigkeiten sind beseligende und daher vollkommene Akte. Daher kann durch sie nicht etwas Weiteres produziert werden. Nun wird aber das Wort durch eine Tätigkeit des Verstandes produziert. Daher muß es die Tätigkeit selber sein. Ferner gehört das Verbum als zweites Glied des augustinischen psychologischen Ternars der intelligentia an. Da könnte es nun sein die species, das erkannte Objekt, etwas durch den Akt der intelligentia Hervorgebrachtes oder der Erkenntnisakt selber. Daß die Spezies und das Objekt nicht in Frage kommt, zeigt Alnewick im engsten Anschluß an Skotus. Daß nichts durch den Erkenntnisakt Produziertes in Frage kommt, hat er schon bewiesen. Also! Den Wortcharakter spricht er jeder aktuellen Erkenntnis zu. Das Wort ist ja nichts anderes als das aus dem Gedächtnis gezeugte dessen Wissensgehalt zum Ausdruck bringende Wissen. Freilich ist nicht jedes Wissen ein vollkommenes Wort, sondern nur das, welches eine Definition der in ihm enthaltenen Objekte besagt[147]).

In dieser Definition des Wortes weicht Bassolis nicht um Haaresbreite von Alnewick ab[148]). Verbum ist ein rein persönlicher Begriff, da es etwas Emanierendes bedeutet. Enthält es eine Beziehung zur Kreatur? Principaliter und formaliter besagt es nur eine Beziehung zum Vater. Diese Beziehung hat für die zweite Person konstituierende Bedeutung. Die Beziehung zu den Geschöpfen wird dem Wort appropriiert, sofern es die ars des Vaters ist. Hier bleibt Bassolis etwas unklar[149]).

Der Terminus Bild ist im eigentlichen Sinn eine Personalbezeichnung des Sohnes. Aber Bassolis verwirft die Gewohnheit der Griechen den hl. Geist als Bild zu bezeichnen nicht völlig[150]).

Noch subtiler als bei Skotus erscheinen diese Untersuchungen bei Franziskus Mayronis. In vier Konklusionen bestimmt er das Wesen des kreatürlichen und in weiteren vier das Wesen des göttlichen Wortes. Unser Wort ist nicht eigentlich

[146]) Fol. 95va—96ra nach dem Venet. Codex.
[147]) Fol. 59r u. v.
[148]) Dist. 27 a. 2 q. 2. [149]) Ibid. q. 3. [150]) Ibid. a. 3.

der Erkennungsakt, da dieser eine absolute Realität besagt, auch nicht der actus dicendi, da dieser nur eine relative Realität ist, sondern eine aus dem Akt des Erkennens und des Sprechens konstituierte Realität. Das Formalkonstitutiv des Wortes ist der Akt des Sprechens[151]). Das göttliche Wort ist der actus intelligendi innatus, nicht der actus elicitus. Es ist dieser Akt nicht formell, sondern identice. Es ist der actus intelligendi nicht proprie, sondern appropriate. Denn der actus intelligendi kommt allen Personen uniformiter zu. Das göttliche Wort ist endlich appropriate der actus intelligendi non ex proprietate productionis, sed ratione suae emanationis passivae. Anders wird dem Worte die Weisheit, anders die notitia intellectualis appropriiert. Das Wort heißt appropriate Weisheit, weil diese zur Produktion des Wortes beiträgt. Es heißt actualis notitia auf Grund seiner passiven Emanation. Denn es geht so hervor wie die actualis notitia, nämlich durch den actus dicendi[152]).

Ist „Wort" ein Wesensbegriff? Die Beantwortung dieser Frage hängt vom Begriffe ab, den man sich von „Verbum" bildet. Wer letzteres als notitia declarativa definiert, wird die Frage bejahen, da jede Person eine vollkommene Erkenntnis des Wesens hat. Ebenso muß antworten, wer im Wort die species intelligibilis sieht, da in jeder Person dieselbe exemplaritas vorliegt; ebenso, wer in ihm die quidditas intelligibilis oder das esse cognitum sieht. Wie indes alle diese Definitionen des Begriffes „Wort" falsch sind, so auch die aus ihnen abgeleitete Schlußfolgerung, daß es auch ein Wesensbegriff sei. Diese Ansicht ist unaugustinisch. Gegen sie steht auch folgende Erwägung. Das Prinzip des Verbum ist die memoria. Wenn letztere im verbum essentiale einen adaequaten Terminus hätte, könnte es nicht mehr Prinzip eines verbum notionale sein. Das Wort kann nur eine proprietas personalis sein, da es die dictio passiva besagt.

Franziskus beantwortet in dieser Quaestio noch vier Schwierigkeiten, von denen wir drei hervorheben. Trägt zum Zustandekommen des Wortes nicht auch der Wille sein Teil bei? In Analogie zu dem geschöpflichen Wort läßt unser Autor bei der Zeugung des göttlichen Wortes drei Faktoren beteiligt sein: den intellectus als potentia dictiva, das Wesen in ratione obiecti, die Weisheit, da jede potentia habituata potens producere den Habitus als comproducens besitzt. Nicht trägt der Wille zur Zeugung des Wortes bei, da das Wort naturale et praeveniens omnem actum voluntatis productum ist, wie das intelligere dem velle vorausgeht.

Kommt dem göttlichen Wort eine Beziehung zur Kreatur zu? Sofern man die Geschöpfe in ihrer actualis existentia oder in ihrer potentia obiectiva betrachtet, kommt dem Worte keine

[151]) Dist. 27 q. 1. [152]) Ibid. q. 2.

aktuelle Beziehung zu ihnen zu. Betrachtet man ihr Sein, das sie exemplariter im göttlichen Intellekt, virtualiter im göttlichen Willen besitzen, so sind sie mit dem Worte entweder identisch oder von ihm verschieden, so daß dem Worte der respectus identitatis oder distinctionis zukommt. Aber dieser respectus ist kein proprium des Wortes. Spielen die Geschöpfe nicht irgendwie die Rolle des Prinzips für das Wort? Sie könnten als Prinzip allenfalls in Betracht kommen durch ihr virtuelles Sein im göttlichen Willen. Das ist indes unmöglich, da der Wille in keiner Weise zur Produktion des Wortes beiträgt. Sie könnten ferner in Betracht kommen durch ihr exemplarisches Sein im Intellekt. Das ist indes unmöglich, da dieses Sein der göttlichen scientia angehört; aber nur die sapientia ist bei der Produktion des Wortes beteiligt, da nur sie dem Intellekt hinsichtlich des als Teilprinzips bei der Zeugung beteiligten Objekts die notwendige Vollendung verleiht, während die scientia ihm diese Vollendung nur in bezug auf extrinseca gibt. Man könnte endlich auf den Gedanken kommen, das geschöpfliche Sein sei im göttlichen Wesen supereminenter enthalten. Das ist unmöglich, da der respectus ad extrinseca später ist als die Beziehungen ad intrinseca. Das Wort wird produziert, bevor im göttlichen Wesen irgendeine Beziehung zur Kreatur dem Denken sichtbar wird. Das göttliche Wort ist sonach das verbum creaturae, nicht principative, wie es das verbum memoriae ist, da in jenem signum, in dem die Produktion des Sohnes stattfindet, zur väterlichen memoria nur Intellekt und Wesen gehören, sondern terminative[153]).

Eine Darstellung der Ansichten des Petrus Aquila über den Begriff Verbum würde auf eine Wiederholung des Skotus, des doctor noster, hinauslaufen, wie Petrus sich ausdrückt. In der Frage nach dem persönlichen Charakter des Wortes opponiert er gegen den von ihm ausdrücklich genannten frater Durandus. Für den Charakter des Wortes als eines Eigennamens des Sohnes macht er vier Gründe namhaft. Verbatio und verbum verhalten sich zueinander wie Abstractum und Concretum. Abstractum und Concretum bezeichnen aber dasselbe. Verbatio bezeichnet nun eine Relation, also auch verbum. Was ferner begrifflich soviel wie imago besagt, ist ein Personalname. Verbum besagt aber nach Augustins Zeugnis (De trin. 6, 6) soviel wie imago. Ferner bezeichnet Wort in der intellektuellen Natur, was Sohn in der nichtintellektuellen Natur bezeichnet. Schließlich besagt jeder Begriff, der eine reale Emanation enthält, einen Personalnamen[154]).

Der Anonymus des Cod. Vat. lat. 1113 ist eine sinn- und zum Teil wortgetreue Wiedergabe des doctor subtilis[155]).

[153]) Ibid. q. 3.

[154]) Dict. 27 q. 1 u. q. 2. Ausgiebig wird auch von ihm Heinrich von Gent bekämpft.

[155]) Fol. 135va: Quantum ad secundam partem huius distinctionis

Nach Cowton ist das Wort die vom Objekt gebildete aktuelle Erkenntnis. Drei Momente sind damit vom Worte ausgesagt. Einmal, daß es etwas Reales aus der memoria intellectiva Emanierendes ist, zweitens, daß es ohne die aktuelle Erkenntnis nicht sein kann, drittens, daß es die expressa similitudo des Objektes ist, das im Wort erfaßt wird[156]).

Nach Wilhelm de Rubione ist Wort ein nomen proprium der zweiten Person. Denn es liegt im Begriff der zweiten Person, daß ihr Prinzip das Wesen als memoria intellectiva ist. Wenn Wort und Sohn auch Verschiedenes bedeuten, so ist die zweite Person doch wegen ihrer absoluten Einfachheit eodem penitus Wort und Sohn[157]).

Petrus Aureoli sieht im Wort das in esse quodam obiectivo gesetzte den Terminus des intuitus intellectus bildende erkannte Objekt. Bei Gott ist sonach das Wort der Deus positus in esse conspicuo obiectivo et apparenti. Daher ist es ein Eigenname nur des Sohnes. Weil das Wort die realis apparentia ist, darum heißt es auch Bild. Es ist die Erscheinung nicht des Wesens, da es selber die essentia apparens ist, sondern des Vaters und des hl. Geistes und aller Geschöpfe. Freilich die Beziehung zu den Geschöpfen ist nicht wesenhaft in ihm eingeschlossen, sondern wird nur mitbedeutet[158]).

Wilhelm Ockham meint, Augustinus habe den Begriff Wort in schillerndem Sinne verwendet, also dürfe man ihn auch so verwenden. Er bedeute bald jeden Denkakt, bald den actus iudicativus, bald den actus veridicus, bald den actus veridicus cum amore, bald alles Gedachte[159]). Nur der Sohn kann Wort heißen, da er nur gezeugt ist, jedes Wort aber gezeugt wird[160]). Das Wort enthält seiner Natur nach gar keine Beziehung zur Schöpfung, wohl aber ex impositione nominis, da es die aus dem inhaltsvollsten sich selbst und alle Geschöpfe umfassenden Wissen Gottes gezeugte Person ist[161]).

§ 19. Die dritte Person.

Die Personalbezeichnungen der dritten Person sind: Heiliger Geist, Liebe und Geschenk. Der erste Name ist nicht Gegenstand der Kontroverse. Ueber den zweiten wurde das Wesentliche schon bei der Besprechung der Prozession des hl. Geistes gesagt.

---

quaero primo de verbo creato in mente rationali notiore nobis et primo quantum ad eius quidditem, utrum sit actualis intellectio inhaerens menti. Fol. 136vb: Deinde utrum intellectus in formando verbum se habeat passive. Fol. 138vb: Deinde quaero de verbo increato et primo in divinis, utrum sit verbum personale. Fol. 139ra: Deinde quaero, utrum verbum in divinis sit proprietas secundae personae; endigt fol. 139vb.

[156]) Dist. 27 (fol. 306rb—vb).
[157]) Dist. 27. [158]) Dist. 27 a. 2 u. art. 3. [159]) Dist. 27 q. 2.
[160]) Ibid. q. 3. [161]) Ibid. q. 4.

Eine kurze Besprechung verlangt nur noch die Frage, ob Vater und Sohn sich Spiritu Sancto lieben. Skotus zählt zunächst vier Theorien auf. Eine Meinung sagt, daß die Frage schlechthin zu verneinen sei, da sie Augustinus implicite verworfen habe, als er die Parallelbehauptung widerrief, daß der Vater weise sei durch die gezeugte Weisheit. Dagegen spricht, daß Augustinus nicht die Anschauungen anderer Heiliger widerruft, daß er ferner eine Meinung ausdrücklich widerruft, wenn er sie widerrufen wissen will[1]).

Eine zweite Theorie lehrt, daß der Ablativ Spiritu Sancto das Zeichen der Liebe von Vater und Sohn besage. Dagegen steht, daß man mit dieser Begründung auch sagen könnte, daß sich Vater und Sohn durch die Kreatur lieben, da diese das Zeichen der Liebe von Vater und Sohn ist[2]).

Eine dritte Theorie lehrt, daß mit dem umstrittenen Satz nur zum Ausdruck gebracht werden soll, daß sich Vater und Sohn lieben durch die Liebe, welche dem hl. Geist appropriiert werde. Dagegen steht, daß man mit dem gleichen Grund sagen könnte, daß Vater und Sohn gut sind durch den hl. Geist, da diesem die Güte appropriiert wird[3]).

Eine vierte Theorie lehrt, daß der Ablativ den effectus formalis bedeute. Gegen diese Anschauung macht Skotus folgendes geltend. Aedificare bedeutet distinkt die Wirkung, welche das aedificium darstellt. Und doch kann man nicht sagen, daß der Baumeister durch das Haus baut. Aehnlich bedeutet spirare ausdrücklicher den hl. Geist als diligere und doch kann man nicht sagen, daß Vater und Sohn durch den hl. Geist hauchen. Selbst wenn man letzteres zugeben würde, so könnte man doch mit dem Verbum kein Reflexivpronomen verbinden. Wenn ferner ein transitives Verbum mit einem Ablativ konstruiert wird, so kann dieser nie den Effekt als solchen bedeuten. Diligere ist aber ein transitives Verbum. Ferner spricht das von dieser Theorie angeführte Beispiel, daß der Baum durch die Blüten blüht, mehr gegen als für sie. Denn Blühen ist ein intransitives Verbum. Ein transitives Verbum kann man nicht so konstruieren[4]).

Die Entscheidung des Skotus selbst lautet folgendermaßen. Amor schließt eine Beziehung zum liebenden Subjekt und zum geliebten Objekt in sich. Wie die Liebe eine Beziehung zum geliebten Objekt in sich schließt, so kann das die Liebe pro-

[1]) In der Waddingausgabe heißt es hier am Rande Godefredus Pictaviensis; ebenso in der Druckausgabe des Thomas A.

[2]) In der Druckausgabe des Th. A. heißt es am Rande: alia opinio, quae videtur esse Simonis de tornaco.

[3]) Am Rande Alexander de Hales bei Wadding und bei Thomas A.

[4]) Bei Wadding und bei Th. A. am Rande: Tho. q. 37 art. 2. Den nach dem Waddingtext an dritter Stelle gemachten Einwand unterdrückt der Th. A.-Text.

duzierende Subjekt nach dieser Beziehung benannt werden. Der hl. Geist ist auf Grund seines Hervorgangs nicht proprie, aber doch appropriate die Liebe jedes notwendig geliebten Objektes. Deshalb hat er formell eine logische Beziehung zu dem so geliebten Objekt. Diese Beziehung ut principiative denominans ist im Verbum diligere enthalten. „Vater und Sohn lieben sich durch den hl. Geist" heißt daher nichts anderes als: „Vater und Sohn produzieren die Liebe, welche des Vaters und Sohnes Liebe ist"[5]).

Thomas A. macht zu diesen Darlegungen folgende kritische Bemerkungen. Einmal hält er des Skotus Anschauung über die Bedeutung des inkriminierten Satzes für weniger richtig. Wenn sie richtig ist, dann fällt sie zusammen mit der von ihm abgelehnten vierten Theorie. Wenn nämlich der die Liebe Produzierende auch benannt werden kann nach der Beziehung zum geliebten Objekt und diese Beziehung durch das Wort diligere ausgedrückt wird, so kann man aus dieser Ueberlegung doch nur die ohnehin selbstverständliche Behauptung ableiten, daß der Vater liebt; aber daß er durch den hl. Geist liebt und wie dieser Ablativ zu verstehen sei, läßt sich mit dieser Ueberlegung nicht erklären.

Außerdem müßte man nach der Deduktion des Skotus zugeben, daß der Ablativ in ratione effectus konstruiert wird. Denn nach seiner Erklärung bedeutet der Satz: „Der Vater liebt sich durch den hl. Geist" nichts anderes als: „Der Vater produziert den hl. Geist, welcher die Liebe des Vaters ist". Das ist sachlich das Gleiche, was die vierte Meinung sagt.

Wenn es ferner wahr ist, daß der Vater durch das Wort spricht, so ist es ebenso wahr, daß er durch den hl. Geist haucht.

Wenn Skotus meint, daß diligere formell die Relation zum geliebten Objekt bedeutet und die Notion mitbedeutet, so ergibt sich der Widersinn, daß lieben so formell ein ens rationis bedeuten würde und ein ens reale nur mitbedeuten würde.

Weiterhin leugnet Skotus zu Unrecht, daß Vater und Sohn die Kreatur durch den hl. Geist lieben. Wenn die produzierte Liebe auch keine notwendige Beziehung zur Kreatur hat, so wird die Liebe zur Kreatur doch dem hl. Geiste appropriiert und diese Appropriation kommt ihm auf Grund seines Hervorgangs zu. Wenn sonach die Kreatur überhaupt von Gott geliebt wird, so muß man notwendig zugeben, daß Vater und Sohn die

[5]) Ox., d. 32 q. 1 (n. 11).

Th. A. hebt d. 32 q. 1 mit Recht hervor, daß Skotus die eben behandelte Frage vor der auch in d. 32 besprochenen Frage aufwirft: Utrum Pater sit sapiens sapientia genita, daß er sie aber nach dieser und in Analogie zu ihr beantwortet.

Kreatur durch den hl. Geist lieben, wenn sie auch absolut gesprochen die Kreatur nicht notwendig durch den hl. Geist lieben, wie sie sich notwendig durch den hl. Geist lieben.

Nach dieser Kritik an Skotus legt er seine eigene Meinung dar. Er glaubt, daß die vierte von Skotus abgelehnte Theorie Wahrscheinlichkeitswert beanspruchen dürfe. Ausdrücklich betont er, daß sie die Meinung des doctor communis im 2. Artikel der 37. Quaestio des ersten Teiles der Summe ist[6]). Zum Verständnis dieser Meinung muß man beachten, daß manche Verba formell die Produktion und in zweiter Linie das Produkt bezeichnen, manche umgekehrt in erster Linie das Produkt, in zweiter Linie die Produktion. Diese zweite Art von Verben zerfällt wieder in zwei Gruppen. Manche besagen einen Effekt und bezeichnen nebenbei auch die Beziehung des Effektes zu etwas anderem. Ein solches Verbum kann man mit dem Effekt im Ablativ konstruieren wegen des formell mit dem Verbum bezeichneten Inhalts. Ebenso kann man es mit der Produktion selbst im Ablativ konstruieren mehr wegen des modus significandi als wegen seiner formellen Bedeutung, weil es nämlich einen modus actionis besagt. Jedes Verbum, das so mit der actio konstruiert werden kann, kann mit dem, zu dem der Effekt eine Beziehung aufweist, im Akkusativ konstruiert werden. Das trifft zu bei den transitiven Verben. Die intransitiven Verba bezeichnen das Produkt und die Produktion, aber in keiner Weise die Beziehung zu etwas anderem. Sie können daher nicht mit dem Akkusativ des Objekts und mit dem Ablativ des Effekts konstruiert werden.

Nach diesen Darlegungen ist auch die Widerlegung verständlich, die Th. A. den Einwänden des Skotus gegen den Aquinaten angedeihen läßt. Zum ersten Einwand bemerkt er, daß aedificare und spirare formell und in erster Linie die productio oder actio bezeichnen, während dicere und intelligere den effectus poductus bezeichnen. Zum zweiten Einwand ist zu sagen, daß die reflexive Konstruktion nur ratione habitudinis connotatae Anwendung findet. In dieser Hinsicht aber kann die mitbedeutete Beziehung ebenso zu dem im Reflexivpronomen ausgedrückten wie zu einem anderen Objekt bestehen. Der dritte Einwand des Skotus übersieht, daß diligere ebenso wie dicere ein transitives Verbum nur wegen der schon öfter erwähnten habitudo connotata ist. Wenn man diese wegdenkt, dann ist diligere ebenso wie dicere ein intransitives Verbum. Das Beispiel vom Baume, der durch die Blüten blüht, ist sehr geeig-

[6]) Eine Verwandtschaft zwischen Th. A. und dem Aquinaten ist auch in beider Anschauung über den Wahrheitswert der angegebenen Theorie zu sehen. Auch Thomas v. Aquin behauptet von ihren Vertretern nur, daß sie propinquius ad veritatem accesserunt. Aehnlich I Sent. d. 32 q. 1 a. 1.

net zu veranschaulichen, in welchem Sinne der Vater durch den hl. Geist liebt[7]).

Thomas Sutton führt in der dritten Frage des vierten Quodlibetums, die er der Erörterung unseres Problems widmet, als opinio communis die Anschauung an, welche von Skotus an vierter Stelle genannt wurde. Die nähere Darlegung zeigt, daß er den zweiten Artikel der 37. Quaestio des ersten Teiles der Summe des Aquinaten im Auge hat, also die gleiche Stelle, auf die wir den Liber propugnatorius eben als auf seinen Kronzeugen sich stützen sahen. Auffallenderweise bemerkt nun Thomas Sutton nach Darlegung dieser opinio communis, daß sie tam magnorum sei, daß es verwegen wäre, sie förmlich abzulehnen, daß ihn aber vernünftigerweise niemand tadeln könne, wenn er die Gründe, die sich gegen sie aufdrängen, darlege, damit sie ein Kundiger widerlege. In selbstbewußter Bescheidenheit fährt er weiter: Wer sie nicht widerlegen kann, der möge eine neue Theorie suchen, wenn ihm die meinige nicht gefällt. Nach Anführung von fünf Einwänden gegen die Theorie des Aquinaten legt er seine Ansicht dar. Wenn ein transitives Verbum mit dem Ablativ konstruiert wird, so kann dieser nur den Grund, das Mittel, das Prinzip bedeuten, nicht den Effekt. In dem Satz: Vater und Sohn lieben sich durch den hl. Geist, bedeutet der Ablativ den Grund, warum sich Vater und Sohn lieben. Da der hl. Geist der amor procedens ist, so ist er das Liebesband zwischen Vater und Sohn, der Grund ihrer gegenseitigen Liebe. Der hl. Geist übernimmt freilich auch die Funktion gleichsam des effectus, sofern er von Vater und Sohn per actum diligendi hervorgeht. Aber in dem umstrittenen Satz kann der Ablativ nicht in diesem Sinne verstanden werden. Sutton meint, daß sich mit dieser Theorie alle Schwierigkeiten, welche sich der Erklärung des umstrittenen Ablativs entgegenstellen, lösen lassen[8]).

Den Namen donum erklärt der hl. Thomas ganz in Uebereinstimmung mit dem hl. Augustinus[9]). Donum bedeutet ein selbstlos ohne Hoffnung auf eine Gegengabe gemachtes Geschenk. Der Grund eines solchen Geschenkes ist die Liebe. Ja das erste, das wir jemanden schenken, ist die Liebe, durch die wir ihm Gutes wollen. Der Liebe kommt daher an erster Stelle die Bezeichnung Geschenk zu. Da nun der hl. Geist als Liebe hervorgeht, eignet ihm donum als Personalbezeichnung[10]). Der Begriff donum besagt nach Thomas wie nach Augustinus eine Beziehung zur Kreatur. Doch wird dadurch der hl. Geist nicht

[7]) Dist. 32 q. 2.
[8]) S. 70*—82*; insbes. 77*—81*.
[9]) Cf. Schmaus, 391 ff.
[10]) S. th. q. 38 a. 2; I Sent. d. 18 a. 2.

in die Zeitlichkeit der Schöpfung verstrickt. Denn in dem Begriff donum ist nicht das aktuelle Geschenktwerden enthalten, sondern die Geeignetheit hiezu. Diese aber kommt dem hl. Geist von Ewigkeit zu. Der hl. Thomas fühlt die Schwierigkeit, die darin liegt, daß jede Beziehung zur Kreatur etwas Essentielles zu besagen scheint. Er bemerkt hiezu, daß nicht jede Beziehung zur Schöpfung etwas Essentielles besagen muß, sondern daß das Essentielle nur in ihrem Begriff eingeschlossen ist, wie das Wesen im Begriff der Person eingeschlossen ist[11]).

Bei Thomas Anglicus fehlt die ganze dist. 18, ein Zeichen dafür, daß das Oxoniense in der Fassung, wie es Th. A. vorlag, diese dist. nicht enthielt. Wadding übernahm in seine Ausgabe des Oxoniense den von ihm gebotenen Text der Reportata Parisiensia. Skotus will hier auf die Frage, ob donum ein Personalname des hl. Geistes sei, sowohl vom sachlichen Standpunkt als auch nach der Meinung des hl. Augustinus antworten. Diese Bemerkung läßt von vorneherein erwarten, daß er von Augustinus und damit von Thomas abweicht. Keine Person kann konstituiert werden durch eine Realität, die nicht innerhalb der Sphäre des Notwendigen, Göttlichen liegt, die nicht ad intra schaut, sondern ad extra. Keine Person kann sonach durch eine Beziehung zu einer Kreatur konstituiert werden. Da nun im Begriff donum die Beziehung zur Kreatur enthalten ist, kann er nicht die konstitutive Proprietät des hl. Geistes besagen. Diese ist vielmehr die passive Hauchung, die in dem Begriff Spiritus Sanctus zum Ausdruck kommt, mag Augustinus den Wertakzent auch anders auf die Begriffe donum und Spiritus Sanctus verteilen[12]).

Das ist die Antwort, die Skotus vom sachlichen Standpunkt aus gibt. Aber wegen der Autorität Augustins sieht er sich veranlaßt, die Bedeutung des Begriffs donum noch genauer zu bestimmen. Sie kann dreifach sein. Donum kann jedes in freigebiger Tätigkeit hervorgebrachte Produkt bedeuten. In diesem Sinne ist es eine personale Proprietät des hl. Geistes. Doch wird der Begriff von den Vätern nicht in diesem Sinne verwendet. Donum kann weiter die einmütige Liebe bedeuten, die sich Vater und Sohn gegenseitig zuwenden. Diese Meinung lehnt er als unaugustinisch ab. Um zu einer Entscheidung zu kommen, muß man unterscheiden, was der Begriff donum an sich bedeutet und was er mitbedeutet. An sich bedeutet er die Beziehung der Schenkbarkeit an die Kreatur. Die Beziehung zur Kreatur ist etwas Essentielles. Aber donum bedeutet zugleich die Proprietät der dritten Person mit. Denn diese ist auf Grund ihres Hervorgangs die Liebe. Diese aber ist das erste Geschenk. Skotus

[11]) S. th. q. 38 a. 1 ad 4um.
[12]) Ox., d. 18 q. 6 n. 5.

ist der Meinung, daß auch nach Augustinus donum nur per connotationem eine Proprietät des hl. Geistes besage[13]).

Thomas Sutton behandelt die Frage, ob donum ein nomen personale der dritten Person sei, in seiner Cowtonkritik. Seine Antwort bewegt sich in augustinischen Gedankengängen[14]). Donum bezeichnet eine Relation zum Geber und eine andere zu den Geschöpfen. Die erste ist eine konstitutive Proprietät, die zweite nicht[15]).

§ 20. Rückblick.

Wenn wir auf den langen Weg unserer Wanderung zurücksehen, so bleibt folgendes Bild. Prägnant heben sich im geistigen Ringen des 13. Jahrhunderts zwei Versuche ab, das Geheimnis der Geheimnisse dem menschlichen Denken faßlich zu machen[1]). Ihre bedeutendsten und markantesten Vertreter sind der hl. Thomas der Summa theologica und der hl. Bonaventura. Der Versuch des ersteren läßt sich kurz folgendermaßen umschreiben: Das eine göttliche Wesen subsistiert in drei mit ihm sachlich identischen, gedanklich von ihm verschiedenen Personen. Den Zugang zu dieser göttlichen Wirklichkeit findet unser Verstand nur im Lichte des Glaubens. Ihre dämmernde Nachbildung bietet das menschliche Geistesleben. Die Analogie unseres Geistes verhilft uns zur Erkenntnis, daß der Weg, auf dem die göttlichen Personen von Ewigkeit her entstehen, die zeugende Tätigkeit des alles Sein in seinen Breiten und Tiefen, zunächst das göttliche und sekundär das geschöpfliche, durchschauenden Intellekts und die produzierende Tätigkeit der alles Sein, zunächst das göttliche und sekundär das außergöttliche, umfassenden Liebe ist. Das Resultat des väterlichen Erkennens ist das Wort bzw. das Bild. Das Resultat der fruchtbaren in Vater und Sohn wirksamen Selbstliebe ist der hl. Geist. Der Unterschied der beiden Produktionen liegt darin, daß das principium quo der Zeugung der Intellekt, das principium quo der Hauchung der

[13]) L. c. nn. 6 u. 7.
Im Cod. Vind. lat. 1453, fol. 59va—60va wird die Frage im gleichen Sinne behandelt.

[14]) Fol. 57r.
Er setzt sich fol. 58r mit der Anschauung auseinander, daß donum eine Bezeichnung des hl. Geistes sei, nicht weil es eine proprietas personalis besage, sondern weil es eine solche mitbedeute.

[15]) Fol. 58v.
Für den historischen Rahmen dieses Paragraphen siehe Stohr, Die Trinitätsl. d. hl. B., 148—157; derselbe, Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg, 176—182.

[1]) Zum ersten Male stellte das Vorhandensein zweier Richtungen fest Th. de Régnon in seinem grundlegenden Werk Études de théologie positive sur la S. Trinité, Paris 1892/8. Régnons Arbeiten wurden weitergeführt von A. Stohr in seinen vier im Literaturverzeichnis genannten Werken.

gedanklich vom Intellekt verschiedene Wille ist. Die Zweizahl der principia quo macht es begreiflich, daß die Produktionen nicht mehr als zwei, die Personen nicht mehr als drei sein können. Beide Produktionen sind in gleicher Weise notwendig, da sowohl die göttliche Selbsterkenntnis wie auch die göttliche Selbstliebe notwendig ist. Die Verbindung von Vater und Sohn bei der Produktion des hl. Geistes ist so notwendig, daß sich ohne die Beteiligung des Sohnes an diesem fruchtbaren göttlichen Liebesakt die zweite Produktion nicht von der ersten und die dritte Person nicht von der zweiten abheben würde. Diese zweifache Produktion ist die Grundlage realer Beziehungen in Gott. Durch die mit dem Wesen sachlich identischen, gedanklich von ihm verschiedenen Relationen werden die Personen in ihrem Personsein konstituiert und voneinander unterschieden. Die Konstitution der Personen durch die Relationen, diese feinsten metaphysischen Gebilde, hält jede Ungleichheit aus dem Bereich der göttlichen Trinität fern.

Dieser Gedankenbau des Aquinaten ist ausgezeichnet durch eine fugenlose Geschlossenheit, durch imponierende Einheitlichkeit, durch eine durchsichtige Klarheit. Nirgends ist eine Bruchstelle zu erblicken. Von jedem Punkte aus läßt sich die Konstruktion des Ganzen überschauen. Ein Stein trägt den anderen und wird vom anderen getragen. Wir haben hier die konsequenteste Durchführung des Grundsatzes: Omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Und doch drohen diesem Bau von drei Seiten die Angriffe der kritischen Vernunft. Wie kann das Wesen in seiner Einheit bestehen, wo die mit ihm identischen Personen in der Dreizahl vorliegen? Wie kann der Intellekt die Quelle der Zeugung, der Wille die Quelle der Hauchung sein, wenn beide sachlich identisch sind? Diese beiden Angriffe pariert der hl. Thomas mit der Erwägung, daß zwischen Person und Wesen ebenso wie zwischen Wille und Intellekt trotz der realen Identität ein gedanklicher (virtueller) Unterschied besteht. Es wäre eine zu optimistische Annahme, daß damit die Schwierigkeiten gelöst sind. Der dritte Angriff bedroht den Bau gerade an seiner imponierendsten Stelle, in der Lehre von der konstitutiven Funktion der Relationen. Wenn die Personen durch Relationen konstituiert werden, wenn somit die erste Person durch die Relation zur zweiten in ihrem Eigensein bestimmt ist, wie ist es da denkbar, daß es zum Zeugungsakt kommt? Da der Zeugungsakt die Grundlage der konstitutiven Relation ist, so muß die erste Person tätig sein, bevor sie konstituiert ist, ja bevor sie ist. Die Antwort des hl. Thomas heißt: Die konstitutive Funktion übt die Relation nicht aus, sofern sie als Relation, sondern sofern sie als konstitutive Proprietät in den Gesichtskreis des menschlichen Beschauers tritt. Scheint indes mit dieser Antwort nicht der relative Charakter des konstitutiven Prinzips der ersten

Person aufgegeben zu sein? Die Diskussion vom endigenden 13. bis zum 17. Jahrhundert zeigt, daß man es in dieser Frage mit einer crux Trinitatis zu tun hat. Auch hier umhüllt sich der thomistische Gedankenbau mit dem Schleier des Mysteriums.

Die zweite Trinitätstheorie des 13. Jahrhunderts, jene des hl. Bonaventura, läßt sich folgendermaßen umschreiben: Das göttliche Wesen wird von drei Personen besessen. Der Grund für diesen dreifachen Besitzmodus liegt im Wesen Gottes als des bonum diffusivum sui. Auf zwei Wegen verströmt sich die göttliche Güte, auf dem Wege der Natur und auf dem Wege des Willens. Mögen Natur und Wille auch sachlich identisch sein, so hören sie doch deshalb nicht auf, ihrem wahren Wesen nach in Gott zu sein. Deshalb können sie in verschiedener Weise fruchtbar werden. So unterscheiden sich die formell durch sich selbst unterschiedenen Prozessionen kausal durch ihre principia quo. Die göttliche Zeugung ist schlechthin notwendig, die Hauchung ist als Akt des Willens frei, aber doch zugleich notwendig. Die Beteiligung auch des Sohnes am Hauchungsakt, die aus dem Wesen der Hauchung als gegenseitiger Liebe von Vater und Sohn, aus der germanitas und aus der condilectio von Vater und Sohn folgt, ist so notwendig, daß sich ohne sie der hl. Geist nicht vom Sohne unterscheiden würde. Das Resultat dieser zweifachen Fruchtbarkeit ist die Dreipersönlichkeit Gottes. Die drei Personen sind real mit dem Wesen identisch, aber doch irgendwie objektiv (formell) von ihm verschieden. Sie entstehen und bestehen durch den Ursprung der zweiten von der ersten und der dritten von der ersten und zweiten zugleich. Damit der trinitarische Prozeß beginnen kann, muß die erste Person irgendein anfängliches Sein besitzen auch ohne die Produktion der zweiten. Mit der Produktion der zweiten Person wird die Persönlichkeit der ersten vollendet. Dieses anfängliche Sein ist zugleich der Grund der Fruchtbarkeit. Principium, quia primum. Die durch die Ursprünge grundgelegten Relationen haben nicht die Aufgabe, die Personen zu konstituieren, sondern nur die Aufgabe, die durch die Ursprünge konstituierten Personen zueinander in Beziehung zu setzen. Auch nach Bonaventura ist der Eintritt in das Heiligtum des dreipersönlichen Gottes nur der vom Glauben erleuchteten Vernunft gestattet. Freilich ist dieser Sachverhalt bei ihm nicht so scharf betont wie beim hl. Thomas.

Was diese zweite Theorie von der ersten unterscheidet, ist ihre Begründung des trinitarischen Prozesses mit dem Begriff des bonum diffusivum sui, ihre Lehre von der processio per modum naturae und per modum voluntatis, von der Freiheit der zweiten Produktion, von der Primität, von der Konstitution der Personen durch die Ursprünge. Das Gefolge dieser grundlegenden Unterschiede bildet eine Reihe von kleineren Differenzen.

Dieser zweiten Theorie eignet nicht die konsequente Geschlossenheit der ersten. Sie ist nicht wie diese von dem Grundsatz beherrscht: Ueberall Einheit, wo kein relativer Gegensatz besteht. Aber sie zeigt sich doch von einem Grundgedanken bestimmt. Das ist die Idee des im Vater als der ersten Person wirksamen bonum diffusivum sui.

Wenn wir diese Theorie vor die Geltungs- und Wertfrage stellen, so müssen wir ihr das Zeugnis ausstellen, daß sie die schweren belastenden Fragen der ersten Theorie glücklich vermeidet. Da sie die erste Person irgendwie ohne die Produktion der zweiten existieren läßt, hat sie nicht mit dem Rätsel zu ringen, das die Lehre des hl. Thomas bezüglich der ersten Person bedrückt. Freilich ist der Gewinn um einen teuren Preis erkauft. Scheint nicht die erste Person ein bedenkliches Uebergewicht über die anderen zu erhalten? Wenn sie ohne die anderen Personen schon irgendwie existiert, ist da nicht die Gleichheit der göttlichen Personen empfindlich gestört? Auf diese Frage gibt es in Bonaventuras Theorie keine Antwort. Sie kann das Rätsel der ersten nur lösen, indem sie ein zweites nicht geringeres aufgibt. Die andere Schwierigkeit, wie das Wesen eines bleiben und die Personen drei sein können, vermag sie durch ihre Behauptung von einem formellen Unterschied von Person und Wesen eher zu lösen als Thomas von Aquin. Wenn ein objektiver Unterschied zwischen Person und Wesen besteht, ist es begreiflich, daß in der einen Sphäre Vielheit bestehen kann, ohne eine Vielheit in der anderen zu bedingen. Aber auch hier ist dem Fragen noch kein Ende gesetzt. Ist nicht auch diese Lösung zu teuer bezahlt? Erreicht sie wirklich ihr Ziel? Macht ein formeller Unterschied zwischen Wesen und Person wirklich verständlich, daß das Wesen eines und die Personen real, nicht nur formell voneinander verschieden sind? Bedeutet die Annahme eines formellen Unterschiedes nicht einen allzu gewagten Einbruch in die Einfachheit Gottes? Dürfen wir außer den Differenzen, welche Gott selber über die göttliche Wirklichkeit bezeugt, noch weitere Differenzen in Gott annehmen? Auch für Bonaventura ist sonach der Hinweis auf das Glaubensmysterium der Weisheit letzter Schluß.

Das ist Inhalt, Wahrheitsgehalt und Geheimniscarakter der beiden Theorien.

Wo haben beide ihre Heimat? Die Lehre des hl. Thomas trägt augustinisch-anselmische Züge. Ja sie ist nichts anderes als die systematisierte, mit einigen Elementen aus Boëthius und aus Aristoteles bereicherte Spekulation Augustins. Die andere Theorie ist die Schöpfung des originalsten mittelalterlichen Denkers, des Richard von St. Viktor. Ihre fernsten Wurzeln liegen im Boden der griechischen Theologie sowie der aristotelischen und neuplatonischen Philosophie. Die Unterscheidung

von opus naturae und opus voluntatis wurde von der griechischen Patristik[2]) aus Aristoteles[3]) geschöpft. Der Grundsatz principium quia primum steht wiederum bei Aristoteles[4]). Das Uebergewicht des Vaters vor den übrigen Personen ist ein Erbgut griechischen Denkens[5]). Daß Plotins Geist in dieser Trinitätsspekulation lebendig ist, macht die Verwertung des Begriffes bonum diffusivum sui ersichtlich. Vermittler der neuplatonischen Gedankenwelt waren der Pseudoareopagite und der Liber de causis[6]).

Hier bietet sich uns eine merkwürdige Erscheinung. Gerade jener Mann, welcher dem Stagiriten die Siegespforten im Christentum öffnete, welcher mit Hilfe des Aristoteles das Gold des Offenbarungsschatzes hob, der mit dieser Tat den beherrschenden Einfluß Augustins brach, gerade er nimmt alle konstruktiven Elemente seines trinitarischen Gedankenbaus aus der Welt Augustins[7]) und gerade Bonaventura, der bedeutendste Exponent der sogenannten augustinischen Richtung, die das ganze 13. Jahrhundert hindurch in scharfer Opposition stand gegen die Entthronung Augustins durch den Heiden Aristoteles[8]), verarbeitet aristotelisches Gedankengut in seinem Trinitätsbau und zwar an wichtigster Stelle. Diese Tatsache zeigt, daß Aristotelismus und Augustinismus im 13. Jahrhundert nicht wie säuberlich geschiedene Welten nebeneinander lagen, sondern daß mächtige Verbindungsbrücken hin und her gingen, daß die Denker ohne Rücksicht auf Schulzugehörigkeit die Wahrheit holten, wo sie dieselbe zu finden glaubten.

Welchen Weg legten die beiden Theorien zurück, bis sie in Thomas und Bonaventura zu ihren bedeutendsten Vertretern emporstiegen? Die neuplatonisch-richardische Richtung nahm

---

[2]) Johannes von Damaskus, De fide orth. l. I c. 8 (M. gr. 94, 813A). Bilz, 100. Stohr, Die Trinitätslehre des hl. B., 50. Schmaus, 130. Für die Lehre des hl. Athanasius vgl. das Werk von Leonh. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius, München 1880. Für die Verwertung des Damasceners in der Scholastik siehe besonders: J. de Ghellinck, Le mouvement théologique du XIIe siècle, Paris 1914 (Index). Minges, Zum Gebrauch der Schrift De fide orthodoxa des Johannes Damascenus in der Scholastik, Theol. Quartalschrift 96 (1914) 225—47.

[3]) Bonaventura, Opera omnia, Quaracchi 1892, I 56, 6.

[4]) I Post. c. 2.

[5]) Schmaus, 19.

[6]) Stohr, Die Trinitätslehre des hl. B., 27, 30—32. Die Herausgeber der Summe des Alexander von Hales in Quaracchi besprechen im I. Band p. XXXIVs. sehr gründlich das Verhältnis Al. zur Viktorinerschule; p. XXXV die Idee des bonum diffusivum sui.

[7]) Vgl. für den Aristotelismus des hl. Thomas die Darstellung bei Geyer, 419 mit der Literaturangabe S. 746—748 (von J. Koch). Für das Verhältnis des hl. Thomas zu Augustinus siehe vor allem G. v. Hertling, Augustinuszitate bei Thomas v. Aquin, München 1904. Gilson, Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin, Archiv. d'histoire doctr. et litt. du Moyen Age I (1926/7) 5—127.

[8]) Vgl. hiefür Geyer, 478ff. (Literatur S. 734; 761f.)

den Weg über Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Auvergne, Alexander von Hales, Odo Rigaldi. Von Bonaventura vererbte sie sich fort auf die Franziskanertheologen in den letzten Dezennien des 13. und zu Anfang des 14. Jahrhunderts: Wilhelm de la Mare, John Pecham, Matthäus von Aquasparta, Richard von Mediavilla, Nikolaus Ockham, Roger Marston, Petrus de Trabibus, Petrus Johannes Olivi.

Die augustinisch-anselmische Richtung hielt über Petrus Lombardus Einzug in den Dominikanerorden und wurde aufgenommen von allen jenen Theologen, welche man der Thomasschule zuzählt[9]).

Aber die Ideen waren nicht sorgsam nach Schulen getrennt. Augustinus, bis zum beginnenden 13. Jahrhundert die philosophische und theologische Autorität schlechthin, konnte von jenen Theologen nicht übersehen werden, welche die augustinische Richtung im 13. Jahrhundert verkörpern. Die psychologische Theorie Augustins ist ein Prüfstein für die Einreihung in die eine oder andere Richtung. Sie nimmt einen weiten Raum ein bei Wilhelm von Auvergne. Einzelne Elemente der psychologischen Lehre Augustins finden wir bei Alexander von Hales, bei Odo Rigaldi, bei Bonaventura. Aber der augustinische Einschlag bildet in den trinitarischen Lehrgebäuden Alexanders, Odos, Bonaventuras kein aufbauendes Element. Um einen Theologen in der Trinitätslehre als Schüler Augustins bezeichnen zu können, genügt es nicht, wenn er die Lehre Augustins von der Nachbildung der göttlichen Trinität im menschlichen Geiste übernimmt — bei Bonaventura finden sich sowohl im Sentenzenkommentar wie in anderen Werken hierüber prachtvolle Gedanken —, es muß noch dazu kommen, und zwar nicht bloß als gelegentliche Aeußerung, sondern als grundlegende Lehre die Anschauung, daß das göttliche Zeugen ein Denkakt und das göttliche Hauchen ein Liebesakt ist. So wenig die griechische Theologie diese Lehre kannte[10]), so wenig spielt sie — wenigstens hinsichtlich der Zeugung — eine konstruktive Rolle in dem Denken der genannten Theologen. Eine größere, aber keine beherrschende Rolle spielt sie bei Roger Marston und bei Richard von Mediavilla, wie überhaupt in die spätere Franziskanerschule manche Elemente der thomistischen Theorie versprengt sind. So lassen Richard von Mediavilla und Nikolaus Ockham die Personen formell durch die Relationen konstituiert

[9]) Für die thomistische Schule vgl. Geyer, 528ff. (von J. Koch). A. Bačič, Ex primordiis scholae thomisticae, Angelicum 4 (1927) 19–50, 224—251, 406—429. Castagnoli, Gli scolastici del sec. XIII et del principio del XIV. Divus Thomas (Piacenza) 30 (1927) 549–62. M.-D. Chenu, La première diffusion du thomisme à Oxford. Klapwell et ses Notes sur les Sentences. Arch. d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age 3 (1928) 185—200.

[10]) Schmaus, 31—74.

werden, durch die Ursprünge nur causative. Nikolaus sieht wie Thomas von Aquin in der Zeugungspotenz eine absolute Realität. Bei anderen Theologen macht sich der von Augustinus wegführende Einfluß Richards in so hohem Maße bemerkbar, daß sie auch den Willen in einer abgeschwächten Form als Prinzip der Zeugung bezeichnen. Nach Wilhelm de la Mare und Petrus de Trabibus sind Natur und Wille ein Prinzip des Sohnes, in erster Linie ist freilich Prinzip die Natur, der Wille ist es erst in zweiter.

Umgekehrt war das theologische Gewicht Richards zu mächtig, als daß er im Dominikanerorden keine Spur hinterlassen hätte. Johannes von Treviso ist ganz der richardischen Richtung zuzuzählen. Kräftige neuplatonische Elemente finden wir bei Albert dem Großen und Ulrich von Straßburg, wie Stohr in feiner Analyse zeigte[11]). Die Charakterisierung der Zeugung als opus naturae, der Hauchung als eines freien und freilich auch notwendigen Aktes, ja sogar die Idee des bonum diffusivum sui begegnete uns bei den Dominikanerlehrern. Am stärksten neigt zu dieser Richtung außer dem schon genannten Johannes von Treviso Petrus von Tarantasia[12]). Ja selbst beim hl. Thomas des Sentenzenkommentars treffen wir richardische Gedanken. Erst in der Summe ist die volle augustinische Höhe erreicht[13]). In der thomistischen Theologie nach Thomas ist dort, wo der Aufriß der thomistischen Trinitätslehre festgehalten wird, der wichtigste augustinische Einschlag, nämlich die psychologische Spekulation auf weiten Strecken eliminiert und zwar gerade bei den bedeutendsten Thomisten. Herveus Natalis, Johannes von Neapel, Nikolaus Trivet, Guido Terreni wollen von einer psychologischen Erklärung der göttlichen Produktionen nichts wissen. Sie stehen damit in einer Front gegen Thomas, ihren Meister, mit Jakob von Metz, mit Durandus, mit Jakob von Lausanne. Die psychologischen Formeln per modum intellectus und per modum voluntatis behalten sie bei. Aber sie sehen in diesen Formeln nicht das Prinzip der göttlichen Produktionen angegeben, sondern nur den Modus: die Zeugung ist von einem und setzt keine andere Produktion voraus, die Hauchung ist von zweien und setzt die erste Produktion voraus. Die

[11]) Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg.

[12]) Doch würde ich Bedenken tragen, ihn vollständig in die richardische Linie zu stellen. Vgl. Stohr, Die Hauptrichtungen, 132.

[13]) Für das Verhältnis des hl. Thomas zur franziskanischen Trinitätslehre vgl. Minges, Abhängigkeitsverhältnis zwischen der Summe Alexanders von Hales und dem hl. Thomas von Aquin, in Franz. Stud. 3 (1916) 58—76; zum Neuplatonismus: Durantel, Saint Thomas et le Pseudo-Denis, Paris 1919; E. Hoffmann, Platonismus und Mittelalter, Leipzig 1926. Zur griechischen Theologie: Bardy, Notes sur les sources patristiques grecques de S. Thomas dans la première partie de la Somme Théologique, in Revue des Sciences philos. et theol. 12 (1923) 493—502. Jugie, S. Jean Damascène, in Dict. de théol. cath. VIII 750f.

einzige Verbindung, welche mit der Psychologie bleibt, ist darin zu sehen, daß die Analogie des menschlichen Seelenlebens dazu verhilft, die Formeln per modum intellectus und per modum voluntatis im angegebenen Sinne zu erklären. Die Haupteinwände gegen die psychologische Theorie sind folgende: Intellekt und Wille sind nicht real voneinander verschieden und können daher nicht Prinzip real verschiedener Personen sein. Ferner würde dem Sohne auf Grund seiner Produktion nur der Intellekt und dem hl. Geist nur der Wille zukommen. Am konsequentesten führt diesen Gedanken Durandus durch, wenn er im Verbum keinen Eigennamen des Sohnes sieht.

Wie sehr die Ideen über die Schulgrenzen hinausdrangen, zeigt, um ein Einzelmoment hervorzuheben, die Behandlung des Begriffes „Bild". Nach Augustinus ist der Sohn Bild, weil er auf Grund seines Hervorgangs dasselbe Wesen besitzt wie der Vater. Der hl. Geist kann nicht Bild genannt werden[14]). Nach der griechischen Theologie heißt der Sohn Bild des Vaters, weil er dessen Produktionstätigkeit nachbildet. Gelegentlich heißt auch der hl. Geist Bild[15]). Wenn Richard von St. Viktor auch die letzte Anschauung ablehnte, so übernahm er doch die Begriffsbestimmung des Bildes, die er bei den Griechen vorfand[16]). Bonaventura betrachtete die augustinische Definition als das Wesentliche am Begriffe Bild, während er die griechisch-richardische Begründung als Kongruenzgrund wertete[17]). Der hl. Thomas steht von Anfang seiner schriftstellerischen Tätigkeit an entschieden auf Augustins Seite. Die Anschauung, daß der Sohn Bild heiße, weil er auch die Produktionstätigkeit des Vaters nachbilde, begegnet indes nicht nur im Franziskanerorden und zwar entschiedener vertreten als bei Bonaventura, sondern auch lange Zeit im Dominikanerorden, so bei Hugo von St. Cher, Richard Fishacre, Petrus von Tarantasia, Albert dem Großen. Auch Aegidius ist hieher zu setzen.

Eine Mittelstellung nimmt Heinrich von Gent ein[18]). Mächtig klingen die altfranziskanischen Grundakkorde in seiner Spekulation an. Aber weit öffnet er die Pforten auch der augustinischen Gedankenwelt. Die rationelle Ableitung der Trinität, die Verwertung des Primitätsgedankens verrät, daß er aus richardischer Quelle trank. Der Primitätsgedanke erfährt die Verdeutlichung, daß die erste Person in ihrem Personsein konstituiert wird durch die generativitas. Das Wesen verbindet sich mit der

---

[14]) Schmaus, 361—369.

[15]) Schmaus, 73.

[16]) Stohr, Die Trinitätslehre des hl. B., 148. Die Hauptrichtungen, 132.

[17]) Stohr, 142f.

[18]) Stohr, Die Hauptrichtungen, 132—135.

generativitas aus sich selber. Ein Kernstück des richardischen Denkens wird so von einem selbständigen Kopfe bearbeitet. Der Grundstaz: principium, quia primum kommt auch bei Heinrich zur Geltung. Aber der tiefste Grund, warum es zur Auswirkung der ersten Fruchtbarkeit kommen kann, wird auf das Wesen zurückverschoben. Damit stößt Heinrich in eine tiefere Schicht der göttlichen Wirklichkeit als Bonaventura.

Der Gedanke von der Primität erhält auch die Formulierung, daß der Vater prius origine ist. Bonaventura ließ nur das prius auctoritate gelten. Tatsächlich scheint sich jedoch die Idee des prius origine von dem Gedanken der Primität sachlich nur insoweit zu unterscheiden, als Bonaventura dem Vater vor dem Zeugungsakt nur ein anfängliches Sein, Heinrich das volle Personsein zuschreibt. In Augustins trinitarische Welt taucht Heinrichs Denken mit der psychologischen Erklärung der göttlichen Produktionen. Wohl nimmt auch bei ihm die Formel per modum naturae einen breiten Raum ein, aber mit größter Bestimmtheit ist diese Natur als intellektuelle charakterisiert. Prinzip des Zeugens ist das Denken, Prinzip des Hauchens das Wollen. In der Ausführung dieses augustinischen Grundgedankens geht Heinrich selbständige Wege. Während Thomas von Aquin die wesentlichen und notionalen Akte nicht innerlich unterscheidet, sondern den Wesensakt des Denkens, sofern er im Vater ist, eben fruchtbar sein läßt und den Wesensakt der Selbstliebe, sofern er in Vater und Sohn wirksam ist, eben zum notionalen Akt werden läßt, unterscheidet Heinrich die beiden Aktgruppen klar und entschieden. Die wesentlichen Akte sind die Grundlage der notionalen. Ja sie erhalten in den notionalen ihre Vollendung. Die zweite Person, das Wort, ist die notitia declarativa. Ein Klang aus Richards Welt ist es, wenn Heinrich die mit der Hauchung zusammenfallende gegenseitige Liebe von Vater und Sohn einen freien Akt nennt. Freilich spricht er diesem Akt zugleich Notwendigkeit zu. Sie folgt aus dem höchsten Liebeswert des im Hauchungsakt vollkommen erfaßten Objekts. Der hl. Geist geht notwendig von Vater und Sohn hervor. Doch würde er sich vom Sohne auch unterscheiden, wenn er nur vom Vater hervorginge. Für die Begründung des Personenunterschiedes genügen disparate Relationen. Augustinus-Thomas beeinflussen Heinrich, wenn er die Personen durch entgegengesetzte Relationen konstituiert und unterschieden werden läßt.

Wenn wir die Einflußsphäre des doctor sollemnis abstecken wollen, so liegt im Lichtkegel seines Denkens Gottfried von Fontaines, Johannes von Paris und vor allem Wilhelm Ware. Damit ist nicht gesagt, daß nicht alle drei gelegentlich in Gegensatz treten zu ihrem Meister. So sieht Gottfried von Fontaines in der Behauptung, daß sich der hl. Geist vom Sohne unterscheiden

würde, auch wenn er nicht von ihm hervorginge, nicht nur eine Unmöglichkeit, sondern einen Widerspruch[19]).

Am deutlichsten ist die Schülerschaft bei Wilhelm Ware. Aber so groß die geistige Nähe zwischen beiden ist, so können sie doch nicht zur Deckung gebracht werden. Bei Wilhelm Ware findet sich die Anschauung, die Theorie von absoluten Proprietäten sei nicht unkatholisch, die Väterstellen, welche von relativen Proprietäten sprechen, könnten auch so erklärt werden, daß die Relationen den Unterschied der Personen bekunden, nicht begründen. Ferner lehrt Wilhelm im Unterschiede von Heinrich eine formelle Verschiedenheit von Wesen und Proprietät sowie die Notwendigkeit des Hauchungsaktes, ohne von seiner Freiheit zu reden. Ferner ist nach ihm die Selbstliebe, nicht wie bei Heinrich die gegenseitige Liebe Prinzip des hl. Geistes.

Scharfe Gegner Heinrichs sind Herveus und Duns Skotus. Beim ersteren ist die Opposition der Ausdruck großer sachlicher Differenzen. Bei Skotus ist die Form des Kampfes oft schärfer als der inhaltliche Gegensatz[20]). Denn wenn wir den historischen Ort für die Trinitätslehre des doctor subtilis fixieren, so ist er in der Nähe Heinrichs von Gent zu suchen[21]). Noch näher liegt er bei Wilhelm Ware. Doch entfernt er sich von der altfranziskanischen Tradition weiter als die beiden, um sich Thomas von Aquin zu nähern. Die Opposition des Skotus gegen den Aquinaten und die noch schärfere gegen Heinrich von Gent darf über diesen Sachverhalt nicht hinwegtäuschen. Was Skotus mit der alten Franziskanertradition verbindet, das ist vor allem der Primitätsgedanke. Er erhält bei ihm die Form, daß der Vater prius origine existiert, daß Vater und Sohn gegenüber dem hl. Geist prius origine existieren. Wenn auch schon Heinrich von Gent mit dem prius origine operiert, so wird der Gedanke doch bei Skotus konsequent durchgeführt. Skotus stattet den Ausdruck mit vielen Kautelen aus, da er leicht mißverstanden werden kann. Aber es ist mit diesem prius nichts anderes gemeint als die altfranziskanische, letzten Endes griechische Anschauung, daß die erste Person nicht erst konstituiert wird durch die durch Zeugung begründete Relation zur zweiten Person, sondern daß sie ohne diese Relation und ohne die Zeugungstätigkeit in ihrem Personsein bestimmt ist. Trotz der

[19]) Stohr, Des Gottfried von Fontaines Stellung in der Trinitätslehre, Zeitschr. f. kath. Theol. 50 (1926) 177—189.

[20]) Für den Kampf des Herveus gegen Heinrich von Gent überhaupt siehe A. Pelzer, Godefroid de Fontaines et ses manuscrits, in Revue Néosc. 20 (1913) 370 f.

[21]) Vgl. für das Verhältnis des Skotus zu Heinrich von Gent sowie zur Franziskanerschule auch Stohrs Arbeiten über Bonaventuras (Index) und Ulrichs (S. 164) Trinitätslehre sowie seine Abhandlung: Die Hauptrichtungen usw., 132; 135. Für die Stellung Wilhelms von Ware hatte Stohr die richtige Vermutung (132).

terminologischen Verschiedenheit besteht sonach sachliche Uebereinstimmung zwischen Bonaventura und Skotus. Ein Unterschied liegt indes darin, daß nach Bonaventura die erste Person ohne den Zeugungsakt nur ein wurzelhaftes anfängliches Sein besitzt, nach Skotus aber ihr volles Personsein. Das ist die gleiche Idee, die wir bei Heinrich von Gent trafen. Ein weiteres Abweichen von Bonaventura liegt vor, wenn Skotus in der Primität nicht mehr das Prinzipsein begründet sein läßt, sondern mit ihr nur verständlich macht, daß die erste Person bzw. die erste und zweite zugleich als Produktionsprinzipien tätig sein können. Der letzte Grund für die Fruchtbarkeit liegt im Wesen, das sich aus sich heraus mit der ersten Person verbindet. Warum sich das Wesen zunächst mit der ersten Person verbindet und warum infolge der Fruchtbarkeit des Wesens die erste Person zeugend tätig sein kann, ist nicht weiter erklärbar oder vielmehr: es ist im Wesen selber begründet. Auch die Hauchung ist nicht in der Vater und Sohn gegenüber dem hl. Geist zukommenden Primität verankert, sondern im Wesen. Aber daß das Wesen in Vater und Sohn in der Form der Hauchung fruchtbar sein kann, findet darin seine Erklärung, daß Vater und Sohn das Wesen besitzen vor dem Hauchungsakt. Die Anschauung, daß in der Primität nicht der positive Grund der Fruchtbarkeit liegt, trennt Skotus von Heinrich von Gent; die Anschauung, daß der Grund der Fruchtbarkeit letztlich im Wesen liegt, verbindet ihn mit diesem. So erhält es auch einen tieferen Sinn, wenn Bonaventura in der Zeugungspotenz eine Relation sieht, Heinrich von Gent die Verbindung von Relation und Wesen, Skotus in Uebereinstimmung mit Thomas von Aquin etwas Absolutes, näherhin die memoria perfecta.

Was Skotus von der altfranziskanischen Tradition trennt, das ist seine Reserve gegenüber den aus richardischer Quelle gespeisten Ableitungsversuchen der Trinität sowie die psychologische Erklärung der Prozessionen. Hier ist er viel augustinischer als die augustinische Richtung des 13. Jahrhunderts. Wie Heinrich von Gent lehrt er einen inneren Unterschied zwischen wesentlichen und notionalen Akten. Doch betrachtet er nicht wie dieser die essentiellen Akte als die Grundlage, sondern nur als die Voraussetzung der notionalen. Die eine memoria ist die Quelle der essentiellen wie der notionalen Akte. Die Wasser dieses zweifachen Stromes fließen nebeneinander. Damit freilich der notionale Strom dem fruchtbaren Boden der memoria entquellen kann, muß der essentielle Strom seinen Lauf zuvor antreten. Da Skotus nicht die geistigen Akte, sondern die geistigen Potenzen als den Mutterboden der produktiven Akte betrachtet, so ist ihm die Hauchung nicht die gegenseitige Liebe von Vater und Sohn, sondern die in Vater und Sohn aufglühende Selbstliebe Gottes. Das rückt ihn wieder in die Nähe des hl. Thomas.

Mit aller Energie wendet er sich auch gegen die von Heinrich, Gottfried und Wilhelm Ware vertretene Meinung, das Wort besage die notitia declarativa. Während Thomas im Sentenzenkommentar unter Wort den Erkenntnisakt, die Spezies oder den Terminus des Erkenntnisaktes, in der Summe nur letzteren versteht, Richard von Mediavilla die Spezies, die Erkenntnistätigkeit oder die Definition (= geformter Begriff) und dieser letzten Anschauung die größere Wahrscheinlichkeit beimißt, ist nach Skotus das Wort die gezeugte aktuelle Erkenntnis. Aber Heinrichs Geist wird wieder beschworen, wenn er den Hauchungsakt als freien und notwendigen Akt zugleich bezeichnet und die Notwendigkeit darin begründet sieht, daß das unendlich liebenswerte Objekt einem unendlich liebensfähigen Subjekt gegenwärtig ist, ebenso, wenn er glaubt, daß die durch sich selbst formell verschiedenen notionalen Akte notwendig eine Verschiedenheit in den Ursprüngen fordern, in den Potenzen des Erkennens und Wollens. Diese müssen objektive, formell verschieden sein, wenn es zu verschiedenen Akten kommen soll. Die Zweizahl der principia quo garantiert die Zweizahl der Produktionen und die Dreizahl der Personen. Sie garantiert die Verschiedenheit der Produkte auch für den — an sich ja unmöglichen — Fall, daß der hl. Geist nicht vom Sohne hervorginge. Die letzte Anschauung verbindet Skotus mit Gerhard von Abbéville und wieder mit Heinrich von Gent und weist ihm seinen Platz an in der Franziskanerschule nach Bonaventura, während sie ihn von diesem trennt.

Das besondere Interesse des Skotus gehört der Frage nach der Konstitution der Personen. Richard von St. Viktor und im Anschluß an ihn die älteste Franziskanerschule ließen die Personen durch die Ursprünge konstituiert sein. Doch waren die Ideen nicht hermetisch gegeneinander abgeschlossen. Richard von Mediavilla und Nikolaus Ockham ließen die Personen formaliter durch die Relationen, causaliter durch die Ursprünge konstituiert werden. Wilhelm von Auvergne ließ die Personen bestehen bleiben auch ohne relative Proprietäten. Präpositinus leugnete alle konstitutiven Proprietäten sowie jegliche Konstitution der Personen. Jakob von Viterbo lehrte nach mehreren Berichten absolute konstitutive Proprietäten. Petrus Johannes Olivi und Petrus de Trabibus äußern sich ähnlich. Dabei hatte das „absolut" einen bestimmten Sinn. Es war nicht das absoluteste Absolute, wie wir es im göttlichen Wesen vor uns haben, sondern ein abgeschwächtes Absolutes, ein suppositales Absolutes. Dieser Unterschied wird uns mehrfach berichtet, z. B. von Albert dem Großen[22]). Diese Unterscheidung ermöglichte es auch, Richards Formel substantia generat substantiam als

[22]) S. 396.

frei von Häresie zu verteidigen, wie es z. B. Petrus de Trabibus und Wilhelm Ware tun. Andererseits wurde im Mittelalter seit Anselm mit aller Energie betont, daß die Relationen die Personen konstituieren und unterscheiden. Diese Theorie wurde von der Dominikanerschule und von der Thomasschule überhaupt übernommen. Der Relationsbegriff erfuhr eine fortschreitende Verfeinerung, konnte aber nicht von den Schwierigkeiten losgelöst werden, die ihm anhaften und die sich mit Wucht bei der ersten Person aufdrängen. Man wußte diese Schwierigkeiten nicht anders zu meistern als durch die Behauptung, die konstitutive Proprietät des Vaters werde im Konstitutionsakt nicht als Relation, sondern eben als Proprietät betrachtet. Johannes von Neapel redet von proprietas suppositalis. Es ist verständlich, daß Vertreter der relativen Proprietäten diese Lösung für bedenklich fanden und allen Schwierigkeiten zum Trotz dabei blieben, daß die Relation als Relation auch den Vater konstituiere. Wie Wilhelm von Ware von den absoluten und relativen Proprietäten dachte, sahen wir eben. Bei diesem Hin und Her der Theorien, bei den Schwierigkeiten, die sich jeder Theorie anhängen, wird es keine zu große Verwunderung erregen, wenn Skotus seine Sympathie der Theorie von absoluten Proprietäten schenkte. Daß die Personen auch relativ seien, leugnete er nicht. Er leugnete nur die konstitutive Funktion der Relationen. Das „absolut" verstand er dabei in dem eben beschriebenen abgeschwächten Sinn. Diese Stellungnahme ist aufs engste verwandt mit jener des Wilhelm Ware. Eine Reihe von nominalistischen Denkern leugnete wie Präpositin jede Konstitution der göttlichen Personen, getrieben von überspitztem Einheitsstreben. Daß die Theorie von absoluten Proprietäten und die Leugnung der konstitutiven Proprietäten keine große Spanne auseinanderliegen, sieht man bei Olivi. Und so möchten wir meinen, daß Skotus mit seiner Sympathie für absolute Proprietäten vor dem Portal des Nominalismus steht. Freilich ist der Beweggrund zur Annahme absoluter Proprietäten bzw. zur Leugnung der Proprietäten jeweils ein verschiedener: hier das übertriebene Einheitsstreben — dort das wache Bewußtsein von den Schwierigkeiten der relativen Proprietäten.

Als ein spezifisch skotistisches Lehrstück bezeichnet man oft den Formalunterschied. In der Trinitätslehre wird er von Skotus behauptet für das Verhältnis der Produktionsprinzipien, für das Verhältnis von Wesen und Proprietät, von Wesen und Person. Wir konnten nachweisen, daß Skotus mit dieser Lehre die Bahn weitergeht, welche Bonaventura einschlug.

Damit ist gezeigt, wie stark sich Skotus in den Geleisen der Tradition bewegt, wie kritisch aber sein scharfer Geist, nur um die Wahrheit besorgt, alles Ueberkommene prüft, nach seiner Meinung unhaltbar Gewordenes mutig fallen läßt, wie er

in seinem reinen Streben nach der Wahrheit über die Schulgrenzen hinausblickt, die Steine zu seinem Trinitätsbau holt, wo er sie findet, innerhalb und außerhalb der Schule, und das Ueberkommene selbständig weiterbildet.

Seine Theorie ist im allgemeinen durch die gleichen Vorzüge ausgestattet wie jene Bonaventuras und leidet an denselben Schwierigkeiten wie sie[23]).

Aus dem Gesagten läßt sich das Verhältnis des Skotus zu Wilhelm Ware und zu Thomas von Aquin näher umschreiben. Es gibt kein ernsthaftes inhaltliches Moment in der Trinitätslehre, das gegen die Schülerschaft des Skotus sprechen würde. Auf eine enge Verwandtschaft mit Wilhelm Ware weisen alle jene Momente hin, welche die Verwandtschaft mit Heinrich von Gent zeigen, insbesondere aber bekundet diese Verwandtschaft beider Anschauung über die Unerkennbarkeit der Trinität und deren Begründung, über die Selbstliebe als Prinzip der Hauchung, über die Konstitution der göttlichen Personen sowie die Verweisung der Beziehung zu den Geschöpfen in den Bezirk der appropriata des Verbum[24]).

Mit Thomas von Aquin verbindet Skotus die obengenannte Lehre über die Unerkennbarkeit der Trinität und deren Begründung, die Lehre vom absoluten Charakter der Zeugungspotenz, die Verwertung der augustinischen psychologischen Erklärung der Produktionen — deren nähere Ausführung ist freilich von Thomas verschieden —, die Begründung der Zweizahl der Produktionen mit der Zweizahl der psychologischen Prinzipien. Was ihn innerlichst mit Thomas verbindet, das ist das reine unerschrockene Suchen nach der Wahrheit, wo sie auch zu finden sein mag. Daß er trotz dieser ethischen Verwandtschaft mehr der große Kritiker, Thomas mehr der große Synthetiker bleibt, wurde im Laufe dieser Arbeit oft sichtbar.

Wenn wir die Franziskanertheologen mit und nach Skotus betrachten, so fällt auf eine nominalistische Richtung und eine Richtung, welche sich im allgemeinen an Skotus anschließt, wenn auch das Schülerverhältnis als ein durchaus freies auf-

---

[23]) Ueber die skotistische Theologie im allgemeinen siehe David Baier, Scotistic Theology, The Franciscan Educational Conference 3 (1921) 114—145. M. A. O'Neill, Le B. Jean Duns Scot en face de S. Thomas d'Aquin, in La France Franc. 8 (1925) 491—501.

[24]) Für die Frage, ob Wilhelm von Ware der Lehrer des Skotus war, siehe: A. Daniels, Zu den Beziehungen zwischen Wilhelm von Ware und Johannes Duns Scotus, in Franz. Studien 4 (1917) 221—38. F. Pelster, Handschriftliches zu Scotus mit neuen Angaben über sein Leben, in Franz. Studien 10 (1923) 2—6. Derselbe, Duns Scotus nach englischen Handschriften, in Zeitschrift für kath. Theol. 51 (1927) 65—80. Balič, Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des sentences, Louvain 1927, 50f., 59—62. Derselbe, De collationibus Joannis Duns Scoti doctoris subtilis ac mariani, in Bogoslovni Vestnik 9 (1929) 218.

gefaßt wurde, ebenso wie man im Dominikanerorden den Anschluß an den hl. Thomas als einen freieren verstand. So steht z. B. die Skotusschule den richardischen Ableitungen der Trinität freundlicher gegenüber als ihr Meister. Hugo de Novo Castro und Reading lehren ohne Zaudern den relativen Charakter der Konstitutionsprinzipien. Die nominalistische Richtung wird repräsentiert durch Wilhelm von Ockham, Wilhelm de Rubione und Walter Chatton. Während Ockham Skotus unbedenklich, öfter heftig bekämpft, suchen ihn die zwei anderen Lehrer in ihrem Sinne zu interpretieren. Alle drei sind sie gekennzeichnet durch eine große Reserve gegenüber der psychologischen Erklärung der göttlichen Produktionen. Der gemeinsame Hintergrund dieser Skepsis ist die Anschauung von der völligen Einfachheit Gottes. Die überspitzte Anschauung von der Einfachheit Gottes führt auch zur Leugnung eines jeglichen Konstitutionsprinzips. Die Personen unterscheiden sich durch sich selbst.

Eine Sonderstellung nimmt Petrus Aureoli ein. So sehr sich seine Kritik nach allen Seiten wendet, so ist er doch in den Grundzügen seiner Trinitätsspekulation der Tradition in höherem Maße verhaftet, als seine allseitige Kritik vermuten lassen möchte. Zunächst übernimmt er den Grundgedanken der augustinischen Trinitätspsychologie. Die Ausführung geschieht freilich höchst selbständig. Altfranziskanisch ist trotz aller Neuheit in der Gewandung seine Lehre von der Konstitution der Personen. Sie werden konstituiert durch die psychologisch erklärten Ursprünge. Vater, Sohn und hl. Geist sind nichts anderes als die durch die verschiedenen geistigen Tätigkeiten zustande kommenden und mit ihnen zusammenfallenden Besitzmodi des einen göttlichen Wesens.

Zutreffender wird es auch sein, Alexander von Alessandria und Robert Cowton nicht einer bestimmten Richtung beizuzählen, wenngleich es sich verantworten ließe, Robert der Skotusschule einzureihen. Alexander steht viel mehr auf dem Boden der richardischen Richtung als Skotus. Robert ist in hohem Maße von Skotus beeinflußt, steht aber doch Heinrich von Gent näher.

Wie ist Thomas Anglicus historisch einzureihen? Daß er mit Thomas Sutton identisch ist, dafür spricht ein sehr hoher Grad von Wahrscheinlichkeit. Sein Skotustext zeigt, daß er verschiedene Rezensionen des Oxoniense benützte. Er sucht im allgemeinen dem doctor subtilis gerecht zu werden, wenngleich er nicht immer die letzte ausgereifteste Textform seiner Kritik zugrunde legte. Er ist im allgemeinen ein treuer Thomasschüler. Aber diese Treue hindert ihn nicht, die trinitarischen Fragen selbständig durchzudenken und auch in wichtigen Punkten gegen den Aquinaten Stellung zu nehmen. So lehnt er die psychologische Theorie Augustins mit aller Entschiedenheit ab. Was

Johannes von Neapel in Italien, Herveus in Frankreich von dieser Theorie dachten, das Gleiche dachte hierüber in England Thomas Anglicus gemeinsam mit Nikolaus Trivet. Dieselbe ablehnende Haltung treffen wir bei dem Verfasser der Cowton-Kritik, nicht aber in den Quodlibeta des Thomas Sutton. Während Thomas von Aquin unter Wort in der Summe nur das Resultat der Erkenntnistätigkeit verstand — im Sentenzenkommentar freilich auch die Spezies und die Erkenntnistätigkeit —, ist nach Thomas Anglicus das Wort die Spezies. Thomas Sutton definiert das Wort als den Terminus der Erkenntnistätigkeit, hält aber den Unterschied zwischen Erkenntnisakt und Terminus des Aktes für so gering, daß er von vielen nicht beachtet wird.

Auffallend ist eine gewisse skeptische Haltung. So lehnt Thomas A. jeden Vernunftbeweis für die Dreizahl der Personen und für den Hervorgang des hl. Geistes vom Sohne ab.

Gottfried von Fontaines hören wir aus dem Liber propugnatorius reden, wenn Thomas Anglicus in der Frage, ob sich der hl. Geist auch ohne Hervorgang vom Sohne von diesem unterscheiden würde, nicht nur eine Unmöglichkeit, sondern einen Widerspruch sieht.

An Einzelergebnissen sei noch hervorgehoben der hohe Grad, in dem die Hochscholastik der Frühscholastik verpflichtet ist. Die Darlegungen über die Lehre von den Proprietäten, von dem ingenitum bringen uns das klar zum Bewußtsein, ganz abgesehen davon, daß die Namen Augustinus, Anselm, Richard von St. Viktor allein schon daran erinnern, daß das 13. Jahrhundert auf den Schultern der Vergangenheit steht und von hier aus weiterbaut, klärend, weiterführend, neuentdeckend, systematisierend.

Ein zweites Einzelmoment, das ich hervorheben möchte, ist die Lehrentwicklung beim hl. Thomas. Sie vollzieht sich vom Sentenzenkommentar bis zur Summe. Sie betrifft die Lehrstücke über die Beteiligung des Wesens an der Zeugung, über die Zeugungspotenz, über die psychologische Erklärung der Zeugung und Hauchung, über die Konstitution der Personen, über das Verbum, somit fast alle Punkte der Trinitätslehre. Freilich darf man die Entwicklung nicht im Sinne der Preisgabe einer Trinitätstheorie und der Annahme einer anderen verstehen. Von Anfang an steht der Aquinate auf dem Boden der augustinisch-anselmianischen Spekulation. Die Entwicklung vollzieht sich innerhalb dieses Gedankenkreises durch Aufgabe mancher heterogener, der richardischen Gedankenwelt angehöriger Elemente, durch immer schärfere Herausarbeitung und konsequentere Durchführung der augustinischen Grundlinien.

Wenn wir die Spekulation des hl. Thomas und des Skotus gegeneinander abwägen, so müssen wir uns bewußt bleiben, daß unser ganzes theologisches Denken nur ein tastender Versuch ist,

der göttlichen Wirklichkeit uns anzunähern, daß wir Gottes Seinsfülle nie in unsere Begriffe und Worte bannen können. Man kann Gottes Seinsreichtum von verschiedenen Seiten betrachten. Immer wieder bietet er sich unter einem anderen Gesichtswinkel dar, immer wieder bietet sich ein anderer Ausschnitt der göttlichen Fülle dar. Man muß gestehen: Wer mit den Augen des hl. Thomas auf Gott schaut, hat sich den günstigsten Standort gewählt. Ihm ist ein klarer Durchblick durch die göttliche Wirklichkeit vergönnt. Aber viele Bezirke des göttlichen Seins bleiben dabei in Dunkel gehüllt. Wer vom Standorte des Skotus aus auf Gott schaut, der sieht diese dunklen Gebiete hell und licht werden. Dafür bleiben andere im Schatten. Im Bewußtsein der Blickenge unseres Geistes, angesichts der unendlichen Inhaltsfülle Gottes, infolge deren Gottes Begreifbarkeit immer wieder in endlose Fernen entschwebt, vermählt sich der Wetteifer um den Besitz der Wahrheit mit dem Danke dafür, daß wir den Weg zu den Weiten und Tiefen Gottes an der Hand zweier großer Führer gehen dürfen, des doctor angelicus und des doctor subtilis.